Anno I. Vol. I. (1899) Gennaio-Febbraio.

RIVISTA FILOSOFICA

in continuazione

della RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA fondata da L. FERRI

DIRETTORE: Senatore CARLO CANTONI

Prof. nell' Università di Pavia.

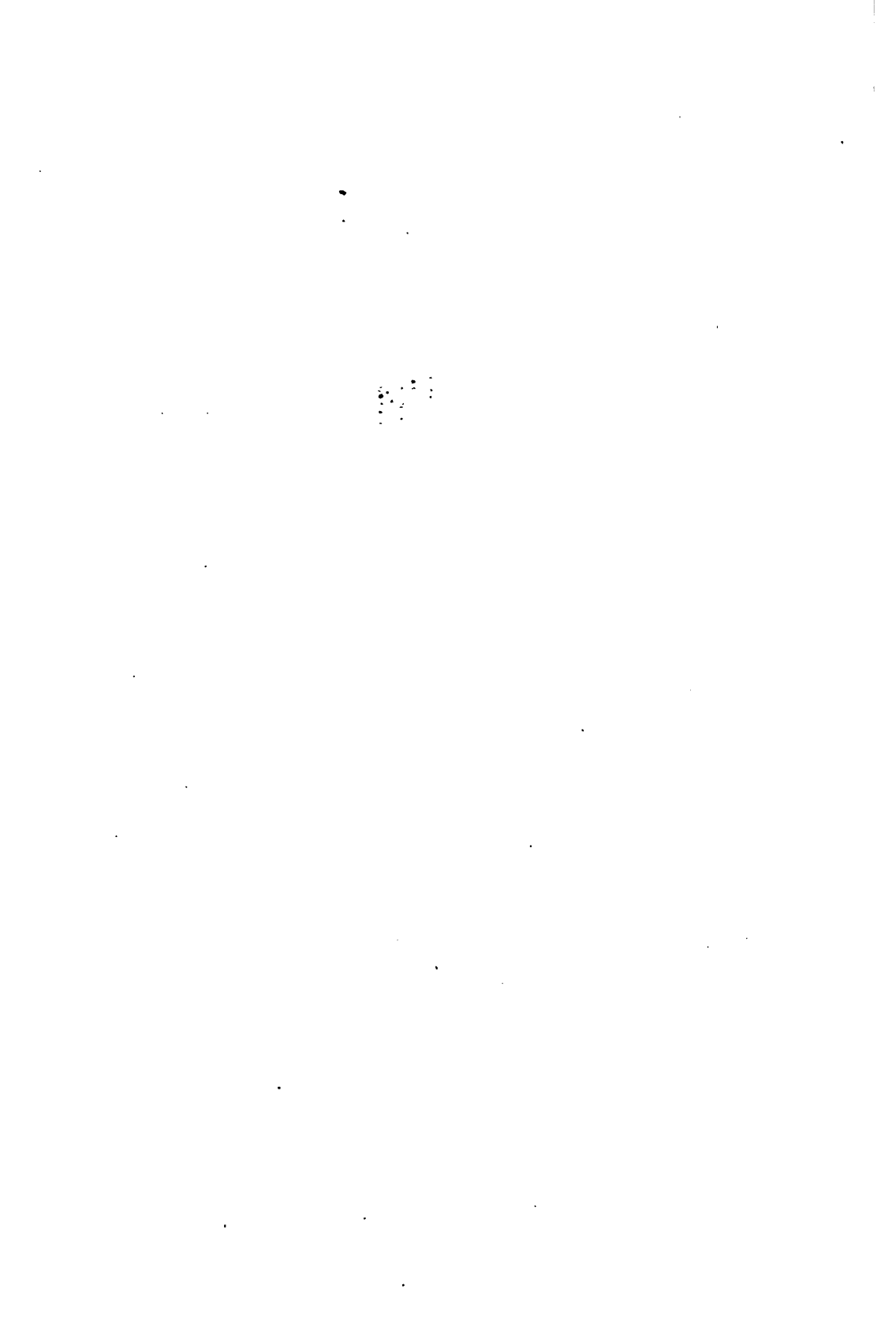
Segretario di redazione: Dott. E. JUVALTA

Prof. nel Liceo di Pavia.

PAVIA

PREMIATA TIPOGRAFIA FRATELLI FUSI

Corso Vittorio Emanuele, 106.

1899

AI LETTORI DELLA RIVISTA FILOSOFICA [1]

La Rivista, di cui assumo la direzione, è la continuazione della *Rivista Italiana di Filosofia*, fondata e diretta da LUIGI FERRI, la quale alla sua volta era succeduta alla *Filosofia delle scuole italiane*, organo fedele del pensiero di Terenzio Mamiani che l' aveva fondata e la diresse fino alla morte sua. È una gloriosa tradizione che si doveva conservare; ed io, discepolo di ambedue, sarò lieto di poterla continuare con quelle modificazioni che dal progresso del tempo e della scienza sono richieste, augurandomi che l'opera mia e quella de' miei collaboratori possa, al pari della loro, giovare agli studii filosofici che nella coltura e nella vita del nostro paese non hanno quella parte che ad essi è dovuta e che i paesi più civili oggidì vengono ad essi sempre più attribuendo. E per vero, se in ogni tempo la filosofia è un elemento necessario della coltura e della vita nazionale, lo è tanto più ai nostri giorni, nei quali in ogni parte del sapere e della vita civile, politica e religiosa, sorgono gravissimi problemi che concernono non già alcuni particolari più o meno importanti dell' uno e dell'altra, ma gli stessi principii fondamentali. Ora, tali problemi richiedono necessariamente uno studio ed una discussione filosofica: per risolverli noi dobbiamo risalire a quei principii, farne la

(1) Ripubblichiamo con poche modificazioni il presente scritto già mandato in foglietto separato agli abbonati dell' antica Rivista.

critica esaminandoli in sè stessi e nei loro varii rapporti, assegnando a ciascuno i suoi limiti e la sfera delle sue applicazioni e determinandone così il valore. Nè in questo studio dovrà essere dimenticata la parte storica: per quanto quei principii sorgano e si svolgano naturalmente nella coscienza degli uomini, essi però hanno la loro storia, essi sono stati interpretati e usati diversamente, e la cognizione delle trasformazioni subìte da essi nel pensiero umano secondo le vicende del sapere, è un elemento necessario per determinare il significato che quei principii debbono avere nelle condizioni della scienza e della vita moderna.

Venendo all'indirizzo che noi intendiamo dare alla *Rivista*, ci è facile determinarlo nella parte storica. In questa noi cercheremo sopratutto l'imparzialità e l'obiettività, seguendo le norme del metodo critico. Gli è certo che specialmente nei nostri tempi lo studio della storia della filosofia è una delle condizioni necessarie per uno svolgimento sicuro e fecondo delle dottrine e dei sistemi; ma la storia ha i suoi diritti e non deve essere riguardata come *res nullius*, di cui altri possa servirsi a sostegno di certe idee, forzando o travisando i fatti. Questi debbono essere studiati fedelmente, intesi e rappresentati con scrupolosa coscienza nella loro realtà. Allora soltanto sarà lecito trarre dalla storia tutto l'aiuto possibile ad incremento od a sostegno delle dottrine filosofiche.

Quanto all'indirizzo dottrinale, se io dicessi ai lettori della *Rivista* che, conoscendo essi le mie idee sia nella filosofia teoretica e sia nella pratica, non occorre che io qui le esponga per farlo loro conoscere, non darei un'idea giusta degli intenti che mi propongo. Io non intendo che la *Rivista* abbia un indirizzo individuale, ma

desidero che essa diventi organo in Italia di una larga corrente filosofica, di tutti coloro cioè che sono persuasi non potersi risolvere i problemi della scienza e della vita col naturalismo puro, e che d'altra parte respingono quell'idealismo dogmatico che si fonda sul pensiero astratto e pretende di svolgere le sue dottrine senza far la critica dei concetti e dei principii e senza tener conto dei risultati delle scienze particolari.

Quanto alla filosofia pratica noi non crediamo che essa possa fondarsi senza ammettere un fine assoluto ed il principio del dovere; ma non ci sgomenteremo, se alcune dottrine parranno condurre a risultati opposti: sappiamo che le dottrine profondamente pensate e inspirate da un sincero amore del vero riescono a confermare nello spirito umano quell'idealità che sembrano voler distruggere. Es. lo Spinoza.

Noi non ammetteremo però, tranne in alcuni casi e per iscopo puramente polemico, quegli scritti i quali, sotto la veste di un falso positivismo, pretendono, con dogmatica presunzione, di provare *scientificamente* che sono falsi ed illusorii quei principii che nella coscienza comune degli uomini e anche in quella della più parte dei filosofi stanno a fondamento della morale e della religione.

Da ciò si vede che, per quanto largo sia l'indirizzo che noi intendiamo dare alla nostra *Rivista*, non vogliamo che essa sia un magazzino, ove possano deporre il loro grano tutti quelli che si presentano.

Un' ultima dichiarazione importante vogliamo fare per giustificare la mutazione da noi introdotta nel nome della *Rivista*. — Per dare un impulso più largo e più efficace agli studii filosofici propriamente detti noi crediamo che importi insistere sui molteplici rapporti che

la filosofia ha coi varii elementi della vita spirituale umana, colla scienza prima di tutto, poi colla religione, col diritto, colla politica, coll'educazione, colla letteratura, coll'arte. Ma noi ci occuperemo di questi oggetti solo in quanto siano suscettivi di una trattazione filosofica.

Del resto la nostra *Rivista* non solo conserverà, come per il passato, le recensioni bibliografiche, ma vi farà anche una parte più grande, introducendovi un breve resoconto delle principali riviste filosofiche.

Alla redazione della *Rivista* concorreranno valenti cultori della filosofia. Tutti o quasi tutti gli antichi collaboratori vi continueranno l'opera loro, ma abbiam voluto assicurarci la cooperazione di altri insigni pensatori per corrispondere all'allargamento degli intenti che ci siamo proposti.

Non volendo però metter nomi per semplice mostra, ci accontenteremo di annunciare che ci hanno promesso degli scritti per i primi fascicoli il prof. Benzoni di Genova, il Carle di Torino, il Cesca di Messina, il Chiappelli di Napoli, il Credaro di Pavia, il Faggi di Palermo, il Ferrari di Genova, il Tocco di Firenze, il Rava ed il Vanni di Bologna, lo Zuccante di Milano ed altri.

Così, congiungendo e tenendo serrate le forze nuove colle antiche, possiamo sperare di dare un novello e più efficace impulso allo studio della nostra altissima disciplina. E con questa speranza mando ai miei collaboratori ed ai nostri lettori un cordiale saluto.

CARLO CANTONI.

LA FUNZIONE PRESENTE DELLA FILOSOFIA CRITICA

PARTE PRIMA

Il largo movimento filosofico di ritorno ai principii essenziali e alle tendenze della critica Kantiana che, dopo la nota opera del Lange, si svolse segnatamente in Germania, consenzienti fin d'allora alcuni dei più grandi uomini di scienza, come l'Helmoltz, e i maggiori intelletti metafisici, come Schopenhauer, il Lotze e l'Hartmann, che muovono come da comune punto di partenza dalla dottrina del Kant divergendone poi per vie diverse, propagatosi poi negli altri paesi, come reazione al Materialismo sorto sulle rovine della grande metafisica tedesca, accenna oggi dapertutto ad una profonda trasformazione; la quale, pur non deviandolo dalla linea indicata dal Kant, lo conduce oltre il segno a cui questi aveva creduto fermarsi, e donde il neo-criticismo non aveva per lungo tempo accennato a discostarsi. La causa della limitata efficacia e il difetto principale forse del neo-kantismo fu l'essersi esso ristretto nei termini della soluzione kantiana del problema conoscitivo, lasciando nell'ombra o dando troppo piccola parte a quello che la critica storica più severa considera oramai quale termine e fine essenziale dell'opera critica del Kant, la concezione del mondo come valore pratico, la costruzione del mondo morale indipendente, che verifica e certifica le idee della ragione, chiaritesi inadeguate nell'ordine della conoscenza. Il Lange stesso, la cui nota opera fu come il programma del Neo-Kantismo, considerava la filosofia pratica del Kant come la parte più debole e caduca del

sistema di lui (1), ciò che oggi la scuola critica non può più consentire. Onde avvenne che, proseguendo sulla stessa linea di pensiero del Lange e del Cohen, il neo-kantismo estremo giungeva col Vaihinger ad una forma negativa di criticismo scettico.

Lo studio accurato e diligente che si è fatto e si va tuttora facendo sugli scritti e sulla storia del pensiero Kantiano, se anche digenerato talora in una vera filologia Kantiana, non è stato e non è infruttuoso anche per quel che più importa a noi; il misurare, cioè, il valore permanente e presente della filosofia critica svolgendone le conseguenze. Non senza ragione poco fa il benemerito direttore dell'americana *Philosophical Review*, lo Schurmann, dopo aver delineate con molto acume la genesi e lo svolgimento di questa grande filosofia nella mente del Kant, concludeva che tale indagine sua apriva più agevole la via a risolvere l'altra questione del valore di questa filosofia e del suo significato per il pensiero del nostro tempo (2). Poichè tutti riconoscono che il criticismo non ha solo un valore storico, nè è un fenomeno del passato; o che è solo tale nella forma storica che ebbe dal Kant, in quanto fu reso necessario dalle condizioni della coscienza scientifica del tempo suo. Chè anzi l'opera di coloro i quali nel nome di Kant vogliono oggi filosofare, deve stare nel discernere ciò che v'è di oltrepassato e d'antiquato oramai nella dottrina Kantiana, da quello che in essa è conquista durevole e vitale del pensiero umano, e principio d'azione continua e progressiva nel tempo nostro.

Non, dunque, o non soltanto nella forza penetrativa del suo pensiero e nella elevatezza della sua intuizione

(1) *Gesch, des materialismus* II, 61 (3 ed.).

(2) G. Schurmann. — « The Genesis of the Critical Philosophy » III in *The Philosophical Review* N. 39, May 1898 p. 247.

morale della vita, come assicura il Wundt (1), sta l'importanza del Kant pel nostro tempo. Anche a prescindere dai non pochi elementi formali che il Wundt medesimo ha derivati dal Kantismo nel suo « sistema di filosofia » (2), contro codesta asserzione di lui noi crediamo abbia ancora ragione il Paulsen, il quale, con notevole acume, diciotto anni or sono, si proponeva il quesito « che cosa può essere per noi il Kant », ed anche oggidì insiste nella sostanza delle sue risposte d'allora (3). L'aver ricercate le radici profondamente diverse e inconvertibili, ma anche organicamente connesse, della concezione teoretica e della concezione pratica del mondo; l'aver quindi assicurato il fondamento di questa col renderla indipendente da ogni mutabile sistema di concetti teoretici: e l'aver d'altronde recise le radici ad ogni scetticismo determinando le condizioni che rendono possibile la scienza teoretica, cioe la matematica e la fisica, come rendono inane, d'altra parte, ogni costruzione teoretica del mondo, la quale non risponda ai requisiti d'ogni conoscenza ed esperienza scientifica, come egli li ha criticamente determinati; l'avere insomma, accordata la filosofia colla religione da un lato, e colla scienza dall'altro, sono meriti imperituri dell'opera kantiana. Quello che il Wundt dice dei caratteri formali del pensiero kantiano si può egualmente applicare a tutti i più grandi filo-

(1) WUNDT. — *Was soll uns Kant nicht sein?* in « Philosophische Studien » 1891 p. 5 ss.

(2) Già prima che nel « *System der Philosophie* » Leipzig 1889 codeste tracce di termini e di concetti Kantiani erano visibili nella psicologia del Wundt come cercai di mostrare in due miei saggi, non ricordati da chi ha ragionato, di recente, del neo-Kantismo in Italia, l'uno nel *Giornale Napoletano*, Novembre 1880, l'altro nella *Filosofia delle Scuole italiane* 1885.

(3) FR. PAULSEN. — *Was uns Kant sein kann* nel « Vierteljahreschrift » dell'Avenarius 1881. *Immanuel Kant, sein Leben seine Lehre*, Stuttgart 1898 p. 380, ss.

sofi, come Aristotele o Spinoza o Schopenhauer; i quali, senza dubbio, non hanno per noi un mero valore storico, ma in questo differiscono dall'opera del Kant, che mentre essi ci presentano altrettante edificazioni ideali, le quali non più rispondono nelle loro linee essenziali alle mutate condizioni della cultura scientifica, il Kant ha proposto e discussi i problemi fondamentali, dai quali il pensiero moderno non può prescindere senza ritornare al dogmatismo metafisico dell'età precedenti, e costituiscono quindi la pietra angolare d'ogni futuro edifizio scientifico.

Quello che a noi importa notare si è che le due linee di pensiero, il teoretico, da un lato, e il pensiero etico-religioso dall' altro, le quali parevano escire dalla critica Kantiana procedendo parallele, oggi accennano attraverso la restaurazione neo-critica ad una lenta convergenza nuova, senza che fino ad ora sia lecito dire dove o come accadrà il loro incontro. Notava acconciamente poco fa il Masci « il pensiero filosofico inclinare decisamente verso una forma superiore, vagamente intraveduta nella quale l'opposizione (del materialismo e dell'idealismo) si risolve....; il tormento infecondo che rappresenta l'agnosticismo per la conoscenza, e il lavorio critico sulla portata dei concetti fondamentali delle dottrine rivali, stimolano il pensiero a liberarsi dalle pastoie, che quei concetti, troppo limitativi in confronto della realtà, impongono ». Appariscono, dunque, da varie parti i segni d'un rinnovato realismo, anche nell'ordine filosofico; ma d'un realismo che vuole insistere sulle basi fermate dalla critica, d'una metafisica critica, o come altri dice, d'una metafisica dell'esperienza che si elevi al disopra, ma non al di fuori, dell' esperienza.

Basta volgere uno sguardo attento intorno a noi nel movimento filosofico odierno, per accorgersi che nel seno stesso della corrente neo critica si va formando questa tendenza ad una metafisica nuova, come dal seno del criticismo

era uscito tutto il grande idealismo tedesco. Il fenomeno si presenta in forme naturalmente molto diverse; ma non è malagevole ad un occhio vigile il discernere, al di sotto delle varie apparenze, l'unità, e la comune direzione del pensiero. E già nella stessa opera del Kant, considerata nella sua forma storica, v' era la preparazione, anche a prescindere da tutta la grandiosa fioritura metafisica tedesca che trasse i suoi succhi vitali dalla critica Kantiana. La quale si designava e annunziava come un prolegomeno ad una futura metafisica, nel momento medesimo in cui scalzava il fondamento ad ogni metafisica al di là dell'esperienza e dei limiti fermati al conoscimento. Poichè come da un lato, col dimostrare che l'esperienza è una costruzione nostra (e tale è pure il fondamento accettato dalla moderna fisiologia dei sensi), riesciva ad una relativa giustificazione ma insieme ad una critica definitiva di ogni materialismo (cioè d' una particolare metafisica) — e tale fu, come è noto, l' idea direttiva della opera del Lange — così, dall'altro, assicurando il valore indipendente e reale delle idee morali, apriva la via a nuove forme d'idealismo. Si aggiunga inoltre che le categorie non derivando dalla esperienza, ma dalla funzione a priori del pensiero, rimane libero l'adito alla loro applicabilità oltre l'esperienza e i fenomeni, in quanto che la loro funzione e sopratutto quella dell'attività costruttiva dello spirito data dalla unità sintetica dell'appercezione, non si esaurisce nella determinazione categorica dell' esperienza; e se è preclusa la via al conoscere il contenuto dei postulati della ragione, non è esclusa per questo la facoltà di pensarli. Il valore costitutivo e creativo attribuito dal Kant alla attività formale dello spirito nell'ordine pratico; l'avere egli non solo ammesso che il reale assoluto è il correlativo e il fondamento del fenomeno, pensabile se anche non conoscibile; il non avere escluso (nè poteva altrimenti) che la cosa in sè possa corrispondere

alla natura dei fenomeni, cioè dei modi onde si manifesta a noi, ed anche la possibile identità con questi; e, infine, l'avere abbandonata la dualità fra la necessità naturale e la libertà che è legge del mondo morale, nella critica del giudizio teologico, a quel modo che un costruttore (secondo la felice imagine dell'Hoeffding) abbandona le cèntine e le impalcature che gli avevano servito ad elevare l'edificio, terminato che abbia il lavoro; tutti questi si presentavano nell'opera critica come germi suscettibili di una trasformazione nel senso di una metafisica nascente dalla stessa analisi critica del conoscimento.

Sè prescindiamo dal Vaihinger e da qualche altro degli ultra-Kantiani, che, rimanendo fedeli agli elementi idealistici della critica, sono andati a chiudersi sempre più in una specie di relativismo subiettivo che per mezzo del Mill, ci riconduce al di là del Kant, alla posizione dell' Hume, quasi tutti i principali rappresentanti del neo-criticismo, anche in Germania, inclinano ad oltrepassare i termini troppo rigidi della gnoseologia Kantiana, e a trarre dalla gnoseologia medesima gli elementi di una forma ulteriore di sintesi, che meglio risponda agl' impulsi permanenti ed invitti dello spirito umano verso di questa, e ai risultamenti più sicuri della scienza e alle sue perenni tendenze monistiche.

Questo movimento singolare d'idee, o meglio questa tendenza ad un ordine nuovo d'idee, notò già in un suo discorso il Falckenberg (1); ed io non ho che da aggiungere qualche linea nuova al suo disegno per quello che concerne la filosofia germanica. I contatti tra la filosofia e le scienze particolari sono oggi così continui

(1) Falckenberg. — *Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie* (Akad. Antritsrede) Leipzig 1890. Si veda ora anche il lucido scritto del Maier, *Die Bedeutung der Erkennisth. Kants für die Philos. der Gegenwart*, nei *Kantstudien* II 4 1898.

e molteplici, che gli eccitamenti a tentare una sintesi nuova della realtà naturale, del pensiero e della vita morale, non possono non essere vivamente sentiti da quella. E come dal positivismo comtiano escì a poco a poco la metafisica monistica dell'evoluzionismo, così era naturale che dal criticismo, il quale, nonostante il divario profondo, s'accorda con quello nel circoscrivere l'estensione del conoscimento ai fenomeni, escisse via via uno spirito innovatore e un bisogno di raccogliere, sia pure provvisoriamente, in unità ideale i più certi resultati delle ricerche scientifiche. Di qui l' esigenza di una metafisica critica, (come altri (1) la chiama), che si elevi sul fondamento della gnoseologia. Ancora naturalmente il disegno ne è vago e indeterminato; ma i segni ne appariscono da molte parti, e, sebbene differenti, convergono ad un punto comune.

Anche prescindendo dal Lotze e dal Fechner, che per molteplici nessi si congiungono all'idealismo metafisico della classica età post-kantiana, e dall'Hartmann medesimo che, sebbene faccia larga parte al metodo induttivo e naturale come punto di partenza per elevarsi ai risultati speculativi, e si argomenti di dare al suo « Realismo trascendentale » un sostrato gnoseologico in cui l'azione dello spirito Kantiano è manifesto, pure, senza dubbio, si collega essenzialmente all' Hegel, allo Schelling, e allo Schopenauer; già nel seno del movimento neo-kantiano ortodosso, il Lange medesimo aveva estesa l'applicazione di quel valore creativo e costituivo degli ideali della ragione che il Kant aveva riconosciuto nell'ordine pratico, e, in certo modo, anche nell'ordine conoscitivo, sotto la

(1) I. VOLKELT. — *Einführung in die Philos. der Gegewart*, München 1892 pag. 20, s. V. pure *E. Kant* di Carlo Cantoni vol. 3 (1884) p. 421, dove la necessità e l'ufficio di questa *metafisica critica* sono chiaramente dimostrati.

forma di uso regolativo o direttivo di quelle idee, E sebbene releghi la speculazione metafisica in una regione comune alla religione e alla poesia, quasi una poesia ideale dell'individuo, che non divien mai funzione della specie, pure non ne riconosce meno la necessità; e in questo mondo di libera creazione ideale vede un'alta necessità spirituale e sociale. Nè meno di lui il Cohen conviene che la critica kantiana, che è critica dell'esperienza, giustifichi ancora l'alta intuizione metafisica; e mentre annulla il materialismo, addita come sua necessaria e legittima integrazione l'idealismo.

Nella stessa linea di idee si muove sostanzialmente anche il Liebmann. Il quale sebbene sia nel fondo un kantiano, non vuol rinunziare ad una possibile metafisica. Certo, la metafisica critica non può presumere di essere una dottrina dimostrativa ed esplicativa della natura, della essenza e delle relazioni sostanziali fra le cose, bensì deve star contenta ad un carattere ipotetico che rappresenti non una sintesi assoluta, ma il modo onde la realtà si rivela necessariamente alla intelligenza umana. Codesta elevazione, sia pur problematica, al di sopra dell'esperienza risponde non soltanto ad un bisogno permanente e indelebile dello spirito, ma ad una condizione e necessità intrinseca della conoscenza sperimentale e particolare.

Più esplicito e risoluto di tutti costoro è il Volkelt. Congiungere le due direzioni dell'idealismo metafisico dei successori del Kant e del critismo gnoseologico, è l'intento ch'egli ha comune con tutti gli altri spiriti rappresentativi del pensiero presente e vivo della filosofia moderna in Germania. Alla domanda ch'egli si propone in un notevole discorso inaugurale (1), come sia possibile una

(1) VOLKELT, *Ueber die möglichkeit der Metaphysik*, Hamburg e Leipzig 1884. Nelle ultime parole del suo discorso egli definisce così il suo indirizzo filosofico; « ein hochstrebendes Idealismus und ein behutsames kritizismus »,

metafisica scientifica, egli risponde che scienza è là dove si trova una qualsiasi elaborazione ideale o logica dell'esperienza; sia che non ci conduca a conclusioni evidenti ed accertate, sia che in essa rimanga un residuo incomprensibile e manchi la possibilità di ridur quelle a dimostrazione apodittica e incontrastata. Come tutte le scienze, la metafisica non è che una interpretazione dell'esperienza; salvochè è una interpretazione più elevata e di secondo grado (1). E la sua legittimità dipende dalle stesse ragioni dalle quali è giustificata quella di primo grado, poichè l'esperienza stessa ci annuncia ed indica qualche cosa che è al di sopra e al di là di essa. E d'altronde è già opera proficua il proporre nitidamente le questioni metafisiche, il circoscriverle e distinguerle esattamente, discutere ed eliminare le risoluzioni che non resistono alla critica e al cimento della scienza. Senza dubbio è da notare, ed altri ha già notato (2), che il Volkelt sovente confonde la metafisica colla gnosoelogia nell'analisi ch'egli fa dei concetti supremi. Ma non sì ch'egli non misuri la capacità che il pensiero ha di oltrepassare le forme, e per queste di aprirsi come delle prospettive sul reale. La metafisica che queste condizioni consentono sarà quindi una dottrina relativa, approssimativa o indicativa; in quanto chè essa non si circoscriverà bensì nel formulare i problemi, ma pur non presentando le risoluzioni assolute, potrà indicare piuttosto la linea o la direzione nella quale quelle risoluzioni potranno e dovranno cercarsi (3).

(1) Ib. p. 21 e del Volkelt medesimo il libro *Erfahrung und Denken* Hamburg und Leipzig 1886 p. 434.

(2) Vedi l'Heinze nel *Grundriss* dell'Ueberweg III Theil, 8 ed, 1897 p. 201.

(3) Non comprendo in questo movimento neocritico il Paulsen, perchè sebbene egli abbia chiaramente formulato il problema critico, ed ancora oggi v'insista, ed abbia anzi il merito di aver posto in rilievo il concetto della valutazione pratica come fulcro ove appoggiare sul fon-

Ma quello che più monta è per noi il vedere come i due più eminenti spiriti rappresentativi di due ordini diversi di cultura scientifica in Germania, delle scienze storiche cioè e delle scienze naturali, lo Zeller e il Wundt, si volgano per due vie, accennando l'uno, edificando l'altro, ad una nuova metafisica dell'esperienza. L'insigne storico della filosofia greca, cui spetta il merito, troppo dimenticato da molti, di avere prima ancora del Lange (1) inaugurato in Germania il ritorno ai principii della critica kantiana, esprime ora il convincimento che pur su quei principii e sul fondamento dell'esperienza sia possibile elevare l'edifizio metafisico (2). Poichè nessuna scienza si dà che, in certa guisa, possa fare a meno di qualche veduta metafisica, o di ipotesi necessarie alla interpretazione ed alla stessa descrizione dei fenomeni, e tanto più poi alle più alte e generali astrazioni. Non dire addio ad ogni metafisica, ma avviarla nel retto sentiero segnato dalla gnoseologia e metodologia moderna, questo è, dunque, il vero compito. Anche la metafisica si può annoverare fra le scienze sperimentali, nel senso che deve essere una ulteriore elaborazione critica dell'esperienza. Se non chè questa metafisica induttiva che opera sui concetti e i principii, non si vede in che per lo Zeller si distingua dalla gnoseologia generale. Vero è che egli assevera questa ontologia

damento stesso della critica Kantiana una nuova veduta sintetica della realtà, la sua metafisica, nella quale si combinano l'Hegel, lo Schopenhaucr e il Wundt, non è preparata da una discussione severa sulla legittimità e sui metodi della sintesi da lui tentata.

(1) In una prolusione del 1862 ad Heidelberg, col titolo « *Ueber Bedeutung und aufgabe der Erketnnistheorie* » (Vorträge und abhandlungen II 479, 1877) lo Zeller indicava la necessità di riprendere i problemi della critica kantiana, e svolgeva poi i suoi concetti nelle aggiunte che vi fece nel 1877 (Ib. 496-526).

(2) Zeller, *Ueber Metaphysik als Erfahrungswissenschaft*, nell'« Archiv für system. Philosophie » I, 1, 1895.

metafisica dover comprendere la materia della analitica trascendentale del Kant, come quella delle due prime parti della Logica dell'Hegel, cioè la dottrina delle forme del conoscere e quella delle loro rispondenze coll'essere. Ma il nodo è appunto qui, nell'applicare quei principii e concetti al reale. Poichè nè il ricercare la genesi, nè le loro relazioni e dipendenze, nè la combinazione sistematica dei concetti o principii è metafisica, finchè essi non si considerino come fatti, a spiegare i quali si debba cercarne una ragione obbiettiva e una causa adeguata.

Ad ogni modo questa metafisica induttiva e sperimentale non può avere, anche secondo lo Zeller, se non un carattere ipotetico e problematico; senza che però sia lecito l'antivedere fino a qual punto si possa, coll'avanzare della scienza, procedere su quella via. Fra il sogno d'una scienza assoluta e la negazione audace d'ogni possibile metafisica, che condurrebbe logicamente alla negazione di ogni scienza, sta questa fede in un'opera sintetica, che fatta forte e sicura dall'assiduo cimento dell'esperienza e della critica, ci dia una parola comprensiva della realtà come a noi si manifesta.

Ma se lo Zeller indica il metodo d'una metafisica nuova, a tutti è noto come il Wundt abbia già tentata questa metafisica dell'esperienza. A noi non preme qui discutere il valore di questo tentativo e sindacare la consistenza di questa nuova metafisica animistica della volontà, a cui egli è riescito. Quello che c'importa è il procedimento metodico da lui seguito. Ora non può negarsi che questo sia uno svolgimento e un estendimento delle idee direttive della critica Kantiana. Le leggi del pensiero ci costringono a risalire dal dato alle sue condizioni non date. Nei diversi gradi della conoscenza che il Wundt distingue, sulle orme Kantiane, nei tre fondamentali, la percezione, il concetto e l'idea, i fini del conoscere diversificano. Se ufficio dell'intelletto è interpe-

trare i dati della percezione, la ragione ha quello d'integrarli. E questa integrazione è pel Wundt legittima; poichè se l'intelletto comprende la connessione del mondo, elaborando l'esperienza, la ragione lo dimostra con questo processo integrativo delle idee che abbracciano ogni esperienza e a nessuna esperienza appartengono. Certo, anche pel Wundt, questa forma di unità nella concezione del mondo è una ipotesi; ma opera della scienza è non già rinunciare alla ipotesi, bensì farne un retto uso. E ciò è possibile ad un patto: che alle ipotesi non si assorga se non per una continuata mediazione di termini, con un procedimento progressivo che sia preparato già nell'esperienza e che si sollevi a ciò che è trascendente seguendo una direzione costante e continua.

Ora la difficoltà che qui si presenta, ed è capitale, sta nel dimostrare come sia possibile questo procedimento graduale e continuo, posto che l'ipotesi metafisica debba, come il Wundt pensa, non interpretare o spiegare, ma integrare l'esperienza (*nicht die Erfahrung zu erklären, sondern sie zu ergänzen*); poichè se la metafisica non vuol essere, come altri, secondo abbiamo visto, giudica, se non una generalizzazione o astrazione di ordine superiore, i metodi delle scienze potranno esserle in certa misura applicabili: ma dove essa trascenda, integrandola, ogni esperienza e ogni precedente riduzione di essa, non si vede come sia possibile la continuità del metodo, e come non restino in piedi piuttosto le difficoltà mossele dal Kant. Così, dunque, uno sguardo alla presente condizione della filosofia tedesca, in quanto muove dai presupposti della critica e intende a sollevarsi al di sopra di essi, ci dimostra che, per varie vie, si tenta di mettere a servigio d'una sintesi metafisica nuovi metodi e principii, è che oggi è sempre più vera la sentenza del Windelband « intendere Kant significa oltrepassarlo », e in una linea di pensiero profondamente diversa da quella in cui si avanzarono così arditamente i successori immediati di lui.

Prima di chiederci e di discutere quale valore e quale significato abbia questo nuovo avviamento filosofico, e misurare quale possa essere l'avvenire che gli è riserbato, giova il vedere come nell'Inghilterra e nella Francia oggi si ripresenti, in forme diverse, lo stesso fenomeno; imperocchè senza questo preliminare lavoro di orientamento non è possibile giudicare del valore che ha un pensiero vivo e ancora in via di formazione.

A. CHIAPPELLI.

I PRINCIPII METAFISICI
DELLA SCIENZA E DELLA NATURA
di E. KANT.

Ho in animo di ripubblicare in questa Rivista l'esposizione, che feci qualche anno fa dell'opera postuma di E. Kant nei *Kantstudien* del Vahinger; poichè gli estratti sono da un pezzo esauriti e la Rivista, onde furon tolti, non è facile trovare in Italia. Ma poichè l'opera postuma è strettamente legata coi *Principii metafisici della scienza della natura*, parmi opportuno rifarmi da questa, non per ripetere quello che il Cantoni lucidamente scrisse nel terzo volume della importante opera sulla Filosofia di E. Kant, ma per entrare più addentro di quel che egli nè fece, nè doveva fare, nei particolari della costruzione kantiana.

I.

I principii metafisici della scienza della Natura si riferiscono soltanto alla natura corporea, o come diremmo in linguaggio Kantiano ai fenomeni del senso esterno o fisici; perchè i fenomeni del senso interno o psichici non potrebbero formare a stretto rigore una scienza, secondo il Kant. Una scienza, secondo lui, è solo possibile quando la sua contenenza possa essere trattata matematicamente; perchè solo in tal caso è aperta la via alle costruzioni o per meglio dire alle teorie, il cui complesso è la scienza. Nulla di tutto questo può aver luogo nei fenomeni psichici, e il tentativo che fece più tardi Herbart d'introdurre la mate-

matica nella psicologia andò pienamente fallito. La psicologia quindi, a mente di Kant, resta una scienza descrittiva ; è come una storia naturale delle psiche, ma non può mai assurgere all'altezza di una scienza costruttiva.

La psicologia razionale con tutte le pretenzioni altezzose non mantiene le sue promesse; perchè dal concetto o di sostanza semplice, o di forza, o altro simile non è in grado di ricavare la ricca varietà dei fenomeni psichici; nè la psicologia empirica è più fortunata, perchè se tutta la massa dei fatti psichici si può ridurre in certe categorie, non si può procedere più oltre, e queste categorie ridurle ad una sola, al sommo della quale si trovi una legge, che serve a render ragione di tutti i fenomeni psichici, a quel modo che la legge d'attrazione ci dà la chiave dei fenomeni astronomici. E nello stesso caso, aggiunge il Kant, si trova la Chimica, la quale nè un secolo fa e neanche oggi dopo tanti progressi, ha potuto seguire le orme della Meccanica e della Fisica. I dotti nella maggior parte oggi, più che non facessero al tempo di Kant, accettano la teoria atomica, come il mezzo più semplice per rappresentare e raggruppare i fenomeni chimici, ma siamo ben lontani da una meccanica molecolare, che con pochi principii spieghi la grande massa dei fatti. E alcuni chimici eminenti, come l'Ostwald, oggi non si contentano dell'atomistica, neanche come mezzo schematico, ma quale teoria si debba sostituirle non è ancora ben chiaro; poichè dato pure che al concetto di atomo materiale si sostituisca quello di centro d'energia, non si vede qual vantaggio se ne abbia a ricavare fosse anche per la semplice notazione chimica. La chimica adunque non è arrivata neanche oggi al grado di scienza deduttiva come l'ottica e l'acustica. E le osservazioni di Kant anche oggi, o io m'inganno, reggono a martello. È vero che da non più di un decennio si lavora intorno ad una teoria dinamica, che darebbe alla Chimica il suo assetto definitivo; ma finora non s'è riuscito se non in poche parti, in

quelle appunto che sono le più affini alla Fisica. E il solo che possiamo argomentare dalla felice riuscita di questo tentativo, per ristretto che sia in brevi confini è: che sarebbero improvvidi gli assoluti pronostici alla Kant; poichè non è nulla detto che ciò che oggi non è se non una speranza, non possa presto o tardi tramutarsi in realtà vera.

Comunque sia, questo è per Kant certo ed anche oggi è ammesso dai più schietti positivisti od empiristi, come lo Spencer, che cioè ogni scienza guadagna di perfezione a misura che l'elemento empirico si restringe e s'allarga invece l'elemento razionale o costruttivo. Di qui la scienza della Natura e Fisica, se vuole elevarsi a quel grado di perfezione, che le consenta una sistemazione completa e definitiva, deve ridurre al minimum possibile l'elemento empirico. Più codesto cresce e più le lacune del sistema sono visibili, poichè nessuno può prevedere che oltre a quei fatti non si diano altri ben differenti o anche opposti. E però tutte le teorie fondate sulle cosiddette *generalizzazioni empiriche*, non hanno stabilità di sorta e parecchie di esse si può dire che muoiono prima di nascere. È possibile dare questo assetto definitivo alla Scienza della Natura? Kant lo crede. Non assumendo dall'esperienza se non il solo dato del movimento, ed applicando a questo dato le quattro specie di categorie, quali sono stabilite dalla Critica della ragion pura, si può costituire una disciplina che in minima parte è empirica o induttiva, e nel complesso invece razionale o costruttiva, che dir vogliate. Il disegno di questa scienza, che non ha di comune se non il nome colla Filosofia della Natura, quale fu più tardi concepita dallo Schelling e dall'Hegel, è ciò che Kant chiama Principii (Anfangsgründe) metafisici della scienza della natura. Questo disegno va partito in quattro sezioni, quante sono le specie di categorie; quantità del moto o foronomia, qualità del moto o dinamica, relazione del moto o meccanica, modalità del moto o fenomenologia.

II.

Nella foronomia o cinematica, come si dice oggi, la materia non è se non il mobile nello spazio. Qualunque altra determinazione della materia dev'essere qui scartata; poichè non si deve considerare qui se non il movimento, indipendente dalla forza o causa che lo produce e dal corpo stesso che vi prende parte. La materia perciò può essere rappresentata da un punto, che si move; cioè che muta i suoi rapporti con altri punti, presi come fissi nello spazio. Dico presi come fissi, perchè la stabilità loro è solo relativa al punto che si muove; per sè stessi potrebbero anche muoversi rispetto ad altri e così all'infinito. Per arrestarsi in questo processo bisognerebbe porre dei punti di per sè stessi immobili, ovvero postulare uno spazio assoluto, che sia come il contenente fisso, nel quale abbiano luogo tutti i moti.

Questo spazio assoluto è un bisogno della Ragione, che vuole chiudere la serie indefinita, ma non può essere oggetto di percezione o intuizione che vogliate dire, quindi non è nulla in sè stesso, ma è come un limite, che sempre dovete porre, e sempre vi sfugge nel momento stesso che lo ponete. Lo spazio percepibile è sempre relativo, nè lo potete considerare come assoluto se non rispetto l movimento che in esso ha luogo. È un assoluto provvisorio, si potrebbe dire: poichè quello che ora ponete come immobile, potete anche riguardarlo come mobile, quando il suo termine correlativo lo poniate in quiete. Voi potete pensare tanto che la terra percorra da occidente ad oriente l'orbita zodiacale, quanto che lo Zodiaco stesso si mova in direzione contraria da oriente ad occidente, ed occorre una prova per decidervi per l'una o l'altra alternativa.

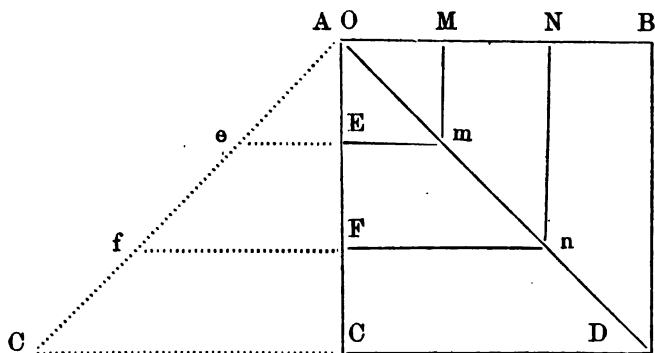
Ma che cosa s'intende per moto? Non si può dare del

moto una definizione, come se fosse un concetto del quale si potesse assegnare il posto tra gli altri concetti. Kant dice chiaramente che il moto non è un concetto, ma un fatto, o per usare la sua dicitura non è un concetto puro ma un concetto empirico, vale a dire è tale che se l'esperienza non ce lo fornisse, la mente non sarebbe capace di cavarlo da sè stessa. Quella che finora abbiamo dato del moto non è una definizione, ma una dichiarazione. Come definizione cadrebbe in un circolo, perchè dire *cambiamento* di rapporti è mettere di soppiatto nella definizione lo stesso concetto che si vuol definire; come dichiarazione invece sta e fornisce un mezzo a dare la rappresentazione matematica del moto. Nè solo del concetto generale del movimento l'esperienza sola c'è maestra, ma anche delle determinazioni sue; poichè essa c'insegna che il moto non si può dare senza questi due fattori, la direzione e la velocità. E per direzione si deve intendere la linea che si tira tra il punto di partenza e quella d'arrivo, poichè non ostante che un pianeta nella sua rivoluzione annuale cambi continuamente di direzione; non per tanto si dice e giustamente che si move da occidente ad oriente. Così anche per la velocità, comunemente si dice che la terra rota più velocemente intorno al proprio asse di quel che non faccia il sole; perchè la rotazione la compie in minor tempo, ma in realtà la rotazione del sole è più rapida che non quella della terra. La circolazione del sangue in un piccolo uccello si compie certo in minor tempo che nell'uomo, benchè la corrente sanguigna sia più veloce in questo che in quello. Nella foronomia non s'impiega la parola velocità se non come rapporto tra lo spazio percorso e il tempo impiegato a percorrerlo $V = \frac{S}{T}$.

Dal concetto (empirico) di moto passiamo al suo contrario alla quiete. Il moto può essere rappresentato e per la direzione e per la velocità da una linea. Da che cosa sarà rappresentata

la quiete? Da niente, perchè non c'è modo di rappresentare un concetto puramente negativo, qual'è quello di cessazione del moto. Del resto tutti convengono che il concetto di quiete è affatto relativo, e come già dicemmo, un corpo che si muove in un dato spazio, può essere rappresentato in quiete quando si ponga come mobile lo spazio stesso in senso contrario. Ma una migliore rappresentazione della quiete si può dare secondo il Kant. Poichè se pure un corpo si muova di moto continuo è certo che in un dato istante di tempo si troverà in un dato punto di spazio. Come vi si trova? In quiete? No, di certo, perchè in tal caso vorrebbe dire che il moto s'è interrotto, o cessato per un istante, mentre secondo l'ipotesi il moto è continuo. Quindi si troverà in quel punto ma in moto, il che è come dire che la sua presenza in quel luogo dura un istante, una quantità di tempo al di sotto di qualunque assegnabile, in altre parole un infinitesimo di tempo. La quiete dunque può essere rappresentata da un moto, da un moto che percorre un infinitesimo di spazio in un infinitesimo di tempo. E per tal guisa si può dare una rappresentazione matematica della quiete, che per altra via sarebbe impossibile.

Il compito della foronomia per Kant si assolve nel compito di mostrare come il movimento di un punto possa essere identico a due o più movimenti del punto medesimo riuniti in un solo, il che si dice *comporre il movimento*. I casi possibili sono tre: 1° quello in cui i due movimenti (a velocità uguali o disuguali) da comporsi in un terzo seguano la stessa linea e direzione. 2° quello in cui seguono la stessa linea ma in direzione opposta, 3° quello in cui seguono due linee diverse, formanti un angolo. Veramente il Kant poteva limitarsi al solo terzo caso, poichè il primo e il secondo si possono considerare come conseguenze del primo, quando si ponga il valore dell'angolo come nullo. Ma il nostro filosofo crede di dover abbondare nelle di-

mostrazioni e per tutti i tre casi separatamente dimostra il teorema che la composizione di due movimenti in un terzo non può concepirsi se non ponendo l'uno d'essi nello spazio assoluto e rappresentandosi l'altro come moto dello spazio relativo in direzione opposta. Noi ci contenteremo di esporre solo il terzo caso, che è il più generale.

Supponiamo che i due moti sieno rappresentati dalle due rette A B e A C che formano un angolo comunque sia. Si divida la linea A C nei tre segmenti AE, EF, FC. Mentre il punto A percorre nello spazio assoluto la linea AE, lo spazio relativo e con esso il punto E percorre la linea Ee = MA; e così seguitando mentre A percorre lo spazio assoluto AF, doppio di AE, lo spazio relativo e con esso il punto F. percorre la linea fF = NA; e finalmente mentre A percorre la linea A C tripla di AE lo spazio relativo e con esso il punto C percorre la linea Cc = AB. Il che torna lo stesso come se il punto A nei tre intervalli di tempo avesse percorse le linee Em, Fn, eD uguali alle tre Am, An, A B, e percorsa tutta la linea C D = A B nel tempo stesso che mette a percorrere A C. Così nell'ultimo istante egli si troverà nel punto D, e negl'istanti precedenti si trova successivamente in tutti i punti della diagonale A D.

Onde la diagonale rappresenta tanto la direzione quanto la velocità del movimento composto. Io non so quanto valga questa dimostrazione, ma non è dubbio a parer mio quello che scrive a questo proposito uno dei traduttori francesi dei *Principii metafisici* l'Adler: « Kant ha così il merito di dare per la prima volta una dimostrazione geometrica di questo teorema del parallelogrammo dei movimenti, che i suoi predecessori avevano ammesso senza prove, o che con grave errore metodico aveano voluto dimostrare traendo in mezzo le forze ». Nella foronomia non si deve considerare se non il movimento solo, astraendo del tutto dalle forze che lo producono o lo modificano. Il Kant avrà forse esagerato il rigore di questa esclusione, poichè sebbene accenni alla distinzione del moto progressivo dal rotatorio, dal vibratorio e dal pendulare, pure non si trattiene su nessuno di essi. E a differenza della Cinematica moderna non fa parola nè del moto uniformemente accelerato o ritardato, nè del calcolo dell'accelerazione nei movimenti oscillatori o rotatori. Ma che in fondo egli vedesse giusto, si può argomentare dai migliori trattati moderni di Cinematica, come quello recentissimo del Roiti, dove non si parla punto di parallelogrammo di forze e la composizione del movimento si studia in sè stessa, non nelle cause che la producono. « Come ci possiamo proporre il problema di decomporre o risolvere una velocità, così si presenterà spesso il problema inverso di determinare la *velocità risultante* di *più velocità* componenti. Si trovi per esempio il punto materiale M sopra coperta d'una nave: e nell'istante che lo consideriamo abbia relativamente alla nave la velocità *e c* rappresentata in grandezza ed in direzione della retta M A così che alla fine dell'unità di tempo esso si troverebbe trasportato in A, se conservasse inalterata la propria velocità e se la nave non si movesse. Ma supponiamo che nell'istante considerato la nave si sposti con la velocità *v* rap-

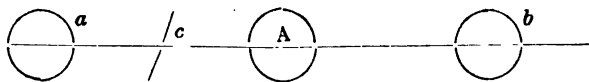
presentata dalla retta N B talchè il punto *m* abbia contemporaneamente la velocità *u* e *v*. Torna evidente che se queste velocità si conservassero costanti, quel punto percorrerebbe la diagonale N D costruita sulle M A, M B, ed alla fine dell'unità di tempo si troverebbe in D; dunque si deve conchiudere che esso si muoverà come se fosse animato dalla sola velocità risultante *z*, rappresentata, dalla diagonale N D ». Fin quì il Roiti. È evidente che il movimento di M non può essere M A come quando non abbia anche il moto N D, o nemmeno N D come quando non abbia anche il moto N A. Come pure è evidente che la nuova direzione debba trovarsi in fuori di N B nè fuori di N A; ma che debba seguire la diagonale e non altra delle linee che possano tirarsi dentro l'angolo non è evidente e dev' essere dimostrato.

III.

Passiamo ora alla dinamica o alla qualità del moto, che può essere duplice; quello per cui le diverse parti della materia si raccostano tra loro, e quell'inverso per cui tra loro si allontanano. I quali movimenti pressuppongono due forze contrarie: l'attrazione, che è quella forza per cui ciascuna parte della materia attira a sè tutte le altre (o pure impedisce che le altre si allontanino da lei); la ripulsione, che è quella per cui una parte della materia scaccia le altre (o pure impedisce che le altre a lei si accostino). Queste due sole forze si possono concepire e non altre; perchè qualunque moto che una parte della materia possa imprimere a un'altra è rappresentato da una linea retta, sulla quale non si possono concepire se non questi due soli moti, l'uno per cui i punti della linea si allontanano l'uno dall'altro, e l'inverso per cui l'uno all'altro si raccostano. La forza ripulsiva è necessaria alla materia per riempire lo

spazio ; perchè secondo Kant riempiere lo spazio significa non soltanto occuparlo, ma resistere altresì ad ogni mobile che si sforzi di penetrarvi ; nè si può resistere ad un movimento se non mediante un altro movimento in senso contrario. Di quì la materia riempie il suo spazio in virtù delle forze ripulsive di tutte le sue parti, che possiamo anche dire forza espansiva (Ausdehnungskraft). La qual forza espansiva si chiama anche elasticità. E poichè la proprietà di riempiere lo spazio si può tenere come fondamentale, e lo spazio non si può riempiere senza la forza espansiva o elastica, l'elasticità, per conseguenza si deve tenere per una proprietà non speciale di alcuni corpi, ma generale di tutti e primitiva, cioè tale che non si possa dedurre da altra. Ogni forza espansiva ha un determinato grado, al di sopra e al di sotto del quale se ne possono pensare infiniti altri. Quando una materia che ha un dato grado di espansibilità ne incontra un' altra di grado superiore, è ridotta da quest' ultima in uno spazio minore, o in altri termini è compressa. Se lo spazio si riducesse a zero, ne seguirebbe la penetrazione di una materia nell'altra; ma in verità lo spazio non si riduce mai a zero, e la materia può essere compressa all'infinito ma non penetrata da altra materia, per quanto grande sia la forza di compressione. Anzi se cresce la forza di compressione, la forza di resistenza o di espansione, cresce del pari. Talchè si può dire che quando la materia compressa si riduce in uno spazio infinitamente piccolo, la sua forza d' espansione diviene infinitamente grande.

Questa resistenza che cresce proporzionatamente alla compressione si può chiamare impenetrabilità relativa. L' impenetrabilità assoluta sarebbe rappresentata da una materia non compressibile, e lo spazio riempito di una materia siffatta sarebbe matematicamente pieno. Ma in realtà questa impenetrabilità assoluta non esiste. Ogni materia è più o meno compressibile;

perchè ogni materia ha una forza di espansione, e lo spazio riempito da una materia siffatta si può chiamare dinamicamente pieno. L'incompressibilità assoluta avrebbe luogo se fosse vera la teoria atomica, secondo la quale l'atomo è considerato come un solido che non può mai occupare uno spazio minore di quello che occupa. E la compressibilità avrebbe luogo non negli elementi solidi, ma nella riduzione dello spazio vuoto che tra atomi ed atomi s'interpone. Il che per Kant non è ammissibile; poichè nulla a lui è più chiaro di questo teorema, che la materia è divisibile all'infinito, come divisibile all'infinito è lo spazio che occupa. Non si possono adunque dare atomi; perchè nello spazio pieno di materia ogni parte contiene una forza ripulsiva che agisce contro tutte le altre in tutte le direzioni per scacciarle ed esserne a sua volta discacciata, o allontanata da esse. Questo allontanarsi di una parte della materia rispetto alle altre è ciò che si chiama la divisibilità fisica della materia, divisibilità che non si arresta mai; perchè non si può dare una parte qualunque di materia, da non potersene immaginare una minore. Se non si dà spazio vuoto, se per quanto si stende lo spazio per altrettanto si stende la materia, è chiaro che come è divisibile all'infinito lo spazio, così sarà divisibile la materia. Supponiamo che in A si trovi una particella di materia la cui forza di repulsione s'irraggia per la sfera del diametro *a b*.

Tra il punto A che è il centro della particella e il punto *a*, fin dove arriva la sua resistenza alla penetrazione di altre particelle di materia, possiamo immaginare un punto *c*, dove si deve ammettere altra particella di materia, dotata anche essa di forza ripulsiva rispetto così ad *a* come ad A, se no, *A* e *a* s'incon-

trerebbero nel punto *c*, il che vuol dire che lo spazio sarebbe penetrato contro l'ipotesi. E lo stesso ragionamento potremmo ripetere per qualunque altro punto tra *A* e *c*. Il che è come dire che ogni punto dello spazio è occupato dalla materia e che la materia non è formata da atomi, ma la sua divisibilità è infinita come infinita è quella dello spazio. Questa conclusione sembra paradossale; poichè in una data quantità di materia dovremmo ammettere un infinito numero di parti, il che appare contraddittorio. Ma non si pensa che la materia dev' essere tenuta non come cosa in sè bensì come fenomeno. Vale a dire nel modo come a noi si manifesta, noi non possiamo concepirla se non come dotata di una forza di ripulsione o di espansione in tutti i sensi, e per conseguenza come divisibile all' infinito; quel che sia in sè stessa non sapremo mai.

Ma oltre alla forza di ripulsione la materia deve possedere anche quella di attrazione, non meno fondamentale e non meno indispensabile della prima; perchè se alla forza di ripulsione non si opponesse altra, la materia si diffonderebbe per l'infinito spazio così che in nessuna parte di questo si potrebbe trovare una quantità assegnabile di quella. Nè s' ha da ammettere che l'opposizione alla forza ripulsiva sia fornita da un'altra materia; perchè senza la forza attrattiva nessuna consistenza di materia è immaginabile. La stessa materia adunque che per un verso si manifesta come forza ripulsiva, per un altro è da pensare come forza attrattiva. Però anche questa forza attrattiva deve necessariamente associarsi alla sua antagonista; perchè se nessuna altra forza le si opponesse, tutte le parti della materia si raccosterebbero talmente da non potersi dare nessun intervallo tra loro; il che è come dire che la materia si ridurrebbe in un punto matematico. Ripulsione senza attrazione porterebbe con sè la dissipazione della materia nell' infinito spazio, attrazione senza ripulsione porterebbe invece concentrazione della materia

in un infinitesimo di spazio. E nell' un caso e nell' altro l'esistenza della materia sarebbe impossibile. Come ha luogo la forza di attrazione? La ripulsione ha luogo per contatto; una parte urtando l'altra scaccia ed è scacciata a sua volta. L'attrazione invece deve seguire la via opposta, deve quindi agire non per contatto, bensì a distanza. Sembra che sia incomprensibile questa forza a distanza, anzi che involga in sè stessa una contraddizione; perchè la forza dovrebbe agire là dove non esiste. Senonchè ripensandoci su ci accorgiamo che non solo non v' ha contraddizione, ma che invece o non si deve ammettere attrazione o se si ammette non v' ha altro modo di pensarla se non a distanza. Perchè se pure tra la terra e la luna s'immagini interporsi una materia qualsia, pure per l'azione di quella forza che la terra esercita su la luna, questa supposta materia è come se non esistesse. La terra esercita l'azione sulla luna, che pure è a parecchie migliaia di leghe da essa, vale a dire agisce a grande distanza dal luogo ove essa si trova. E se pure si ammettesse che la terra e la luna fossero a contatto, l'azione attrattiva dell' una sull'altra nòn sarebbe meno a distanza; perchè la forza d'attrazione della terra è come alluogata nel suo centro, che dista dalla superficie della luna per quanto è lungo il raggio terrestre. E posto anche che l'azione attrattiva fosse collocata non nel centro ma nella superficie della terra, agirebbe sempre a distanza sulla luna, perchè nel punto in cui si immagina raccolta la forza attrattiva della terra non si trova la luna; altrimenti la terra e la luna in quel punto almeno sarebbero una cosa sola. Il contatto fisico non è la stessa cosa del contatto matematico; poichè nel contatto fisico i due corpi restano sempre distinti, e per l' impenetrabilità loro dove è l' uno non si può ammettere l'altro. Se l'azione attrattiva si esercitasse per contatto, siccome il contatto fisico non è possibile senza la forza ripulsiva, non si dovrebbe ammettere come primitiva l'attrazione,

ma ben piuttosto come secondaria o derivata dalla forza di ripulsione. È senza dubbio pensabile anche questa forma d'attrazione, secondo la quale una materia si accosta ad un'altra per l'urto ricevuto da una terza. Ma quest'attrazione si può chiamare apparente rispetto alla vera attrazione, che è una forza non meno primitiva della ripulsiva, e certo non meno intelligibile di essa. Intelligibile nel senso che abbiamo tante ragioni per ammettere quante se ne hanno per ammettere la forza antagonista della ripulsione. Se si pretendesse di più, sarebbe una pretenzione ingiusta: perchè una forza di sua natura primitiva non può essere chiarita, nel senso che non si può riaddurla ad altra, che la spieghi. In questo caso si trova anche la forza di ripulsione, la quale non può essere chiarita di più di quel che possa la forza attrattiva, essendo anch'essa primitiva e irreducibile. Se la forza di ripulsione sembra più chiara dell'attrattiva, è che la ripulsione si appalesa anche al senso come forza di resistenza e di pressione; mentre l'attrattiva deve indursi per ragionamento. Ma l'una non per questo è più intelligibile dell'altra; essendo entrambe ugualmente indispensabili ed ugualmente primitive. Se chiamiamo forza superficiale quella che agisce per contatto e forza penetrativa quella che agisce a distanza ed al di là della superficie di contatto, dovremo dire che la ripulsione è una forza puramente superficiale mentre l'attrazione è penetrativa (1). La sua azione non s'arresta alla superficie ma s'estende dovunque c'è materia, il che vuol dire nell'infinito dello spazio. Se una limitazione potesse subire la forza attrattiva dovrebbe trovarla o nella materia o nello spazio stesso. Ma non è ammissibile nè l'una ipotesi nè l'altra; perchè la materia che s'interpone tra l'attraente

(1) Die Zurückstossungkraft ist eine blosse Flächenkraft dagegen einer Anziehungskraft .... welche ist .... eine durchdringende Kraft.

e l' attratta è come se non esistesse, trattandosi di una forza penetrativa che agisce a distanza come in uno spazio vuoto. Neanche lo spazio potrebbe arrestare l' azione attrattiva; perchè se anche, come il fatto lo dimostra, la forza attrattiva decresce in ragione della distanza. non per questo si annulla del tutto. Uno dunque dei caratteri della forza attrattiva è questo, che s' estende immediatamente e all'infinito. L' altro è che essendo propria di ogni materia dev' essere proporzionata alla massa. Alla forza attrattiva così determinata nessun' altra limitazione può essere apportata se non dalla forza antagonista, o dalla repulsione. Spetta alla matematica trovare la legge, che determina il rapporto tra queste due forze per le diverse distanze della materia e delle parti che la compongono. Perchè questa legge è fondata sulla differenza di direzione delle due forze e sulla grandezza dello spazio, nel quale ciascuna di queste due forze s'irraggia a distanze diverse. È dunque un problema matematico, che si deve risolvere. E posto anche che non si riesca a trovarne la soluzione, non per questo sarà men vero il concetto dinamico della materia, che finora abbiamo esposto. Perchè la validità di un concetto non dipende dalla maggior o minore facilità che abbiamo di costruirlo. La costruzione tuttavia è possibile, poichè la forza di attrazione può essere rappresentata così, che dovunque ella agisca formi sempre una quantità costante, ma che il grado della sua azione sopra un punto dato sia inversamente proporzionale allo spazio nel quale ha dovuto espandersi per colpirlo. Così da un punto luminoso la luce si spande in superficie sferiche, che crescono coi quadrati delle distanze, ma la quantità dell' illuminazione è costante in tutte le superficie sferiche, che diventano sempre maggiori all' infinito. Onde segue che una parte qualunque presa sopra una di queste superficie sferiche deve avere un' illuminazione di tanto più debole per quanto più grande è la superficie su cui la stessa

quantità di luce s'è irraggiata. O in altre parole, l'intensità dell' illuminazione è inversamente proporzionale al quadrato della distanza. Lo stesso deve dirsi della forza attrattiva, che va rappresentata da raggi che partano non dal centro attrattivo ma ben piuttosto dai punti della superficie sferica che lo circondano. Perchè la direzione del moto è appunto dalla superficie al centro e non viceversa, e la dimensione della superficie sferica è quella che determina il numero delle linee; il centro invece lo lascia indeterminato. Più difficile è la rappresentazione della forza ripulsiva, la cui intensità deve pure variare secondo la distanza, nel mentre che concependo come abbiamo detto più sopra la materia come una quantità continua, non si potrebbe dare nessuna distanza tra le parti che si respingono. A vincere questa difficoltà abbiamo un mezzo ed è di concepire il contatto come una distanza infinitamente piccola, e con questa rappresentazione possiamo rappresentarci la ripulsione in ragione della distanza. Ma anche qui dobbiamo prendere le mosse dallo spazio, per il quale la forza ripulsiva si estende; spazio che dev' essere rappresentato non più dalla superficie come nella forza attrattiva, ma dal volume. E diremo quindi che la forza ripulsiva decresce col crescere del volume dove s' estende, o in altre parole che è inversamente proporzionale al cubo della distanza. Questa differenza delle forze d' attrazione e di ripulsione permette la loro combinazione così da dare origine a materie definite, cioè a determinati modi di riempiere lo spazio. Poichè col diminuire la distanza, la ripulsione cresce in maggior misura dell' attrazione ed impedisce che questa oltrepassi un determinato grado.

Questa è la teoria dinamica della materia escogitata dal Kant. Non è qui il luogo di esaminarla per minuto o di discutere se e fino a qual punto possa rendere alla scienza più utili servigi della teoria meccanica ed atomistica a cui si oppone. Il Kant stesso non si dissimula le difficoltà della sua costruzione.

IV.

Segue la Meccanica, Nella dinamica la materia era considerata come il mobile in quanto riempie la spazio (1) ; nella Meccanica invece è considerata come il mobile in quanto come tale ha forza motrice (2). Le dichiarazioni che seguono codesta definizione, non valgono, a parer mio, a toglierne le oscurità « Il concetto semplicemente dinamico della materia, poteva risguardare la materia anche come in quiete; la forza motrice, di che in quel caso era parola, riguardava soltanto il riempimento di un certo spazio senza che la materia, che lo riempiva, avesse da essere considerata come una forza originalmente motrice per imprimere il moto, al contrario nella meccanica si considera la forza di una materia messa in moto come atta a comunicare siffatto movimento ad altra materia. » Io, a dire il vero, intendo ben poco siffatte dichiarazioni. Nella dinamica la materia non era considerata in quiete, ma ben piuttosto in moto anche quando non si trattava se non di riempiere lo spazio. Poichè a differenza dei Cartesiani Kant considera l' estensione non come proprietà originaria della materia, ma ben piuttosto come l' effetto delle sua espansione. Lo spazio se lo doveva guadagnare la materia estendendosi come il gaz, e resistendo energicamente a che altre materie penetrassero nell' ambito della sua espansione. Perchè dunque la materia nella dinamica dev' essere riguardata come in riposo, quando invece è sempre e costantemente operosa. La forza di repulsione non è una conseguenza dell'espansione, ma è l'espansione stessa, che venendo in contrasto con altro moto in senso contrario lo limita ed arresta. E forse questo è il senso che si

(1) Materie ist das Bewegliche, so ferne es einen Raum erfült.

(2) Materie ist das Bewegliche, so ferne es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

deve dare alle oscure parole di Kant, che cioè nella dinamica si considerava la materia come sollecitata dalle due forze antagoniste, le quali neutralizzantisi in varia misura, costituivano nel seno della materia unica come tante materie speciali, che potevano essere riguardate come ridotte all' equilibrio o alla quiete. Ciascuna di queste materie speciali è però sempre agitata dalle forze antagoniste, e basta il più piccolo accidente perchè l'equilibrio si rompa, e la quiete provvisoria faccia luogo ad un moto novello, che da una materia si propaga ad un' altra. Lo studio di questa propagazione di moto da una materia speciale ad un' altra costituisce la Meccanica (1). In altre parole nella Dinamica si studia la materia in generale e le forze primitive che l' animano; nella Meccanica dunque la materia s' intende suddivisa in diverse quantità, che sogliamo addimandare masse. E come la materia così nel suo complesso, come nelle parti, dev' essere considerata in moto incessante, grazie all' intuizione dinamica, che domina tutto il nostro trattato, così definiremo la massa o quantità di materia come la moltiplicità dei mobili in uno spazio determinato; e si dice che una materia opera in massa quando tutte le sue parti, mosse in una direzione unica, agiscano insieme su altre masse (2). Come si misura questa massa o quantità di materia? Se tutta la materia fosse omogenea, ovvero se si dividesse tutta in una quantità di atomi, basterebbe prendere la più piccola quantità di materia o meglio

(1) Dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer anderen mitzutheilen.

(2) Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, so ferne alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heisst die Masse, und man sagt eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt ausser sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben.

ancora l'atomo stesso come unità di misura, e la massa sarà rappresentata dal numero e degli atomi o delle materie elementari occorrenti per la formazione di questo o quel corpo. Ma nessuna delle due ipotesi si può ammettere, nè che la materia sia omogenea, nè che si divida in atomi. La misura dunque della massa dev' essere attinta altrove. E poichè tutte le materie, benchè specificamente diverse, convengono tutte nel moto; nel moto quindi deve trovarsi l' unità di misura cercata. Di qui il teorema: la quantità di materia può essere misurata in confronto di un' altra qualsia dalla quantità di movimento, che spetta all'una e all'altra a velocità uguali. Se le quantità di movimento o in altre parole le forze sono in ragione delle masse e delle velocità; quando le velocità si pongano uguali, le masse saranno proporzionali alle forze, cioè $F : F' :: M : M'$.

Se le velocità si chiamano accelerazioni, in quanto per forze costanti le velocità che imprimono crescono o decrescono in modo uniforme, la formola del Kant non è diversa da quella che si adopera anche oggi: *per imprimere la stessa accelerazione a corpi diversi si richiedono forze proporzionali alle masse* (Roiti Elementi §. 2). È evidente che qui il Kant sotto il nome di forza intende quello stesso che v'intendeva Cartesio, la quantità di moto. E non ci sarebbe stato nulla di male, se da questo concetto non avesse présa occasione per criticare quelli, che come il Leibnitz intendevano sotto il nome di forza ciò che oggi si direbbe energia, vale a dire il lavoro che bisogna compiere per vincere la forza di gravità o di coesione o altra simigliante, e che si misura dal semi prodotto della massa per il quadrato della velocità. In un suo lavoro giovanile il Kant aveva cercato, come si fa anche oggi, di dare ragione ad entrambi i filosofi e ad ammettere così le forze impulsive dell' uno come le forze vive dell'altro. E benchè non arrivasse alla precisione dei moderni e considerasse come forze morte quelle di trazione o di spinta, pure nel complesso

egli aveva ben veduto che sotto lo stesso nome i due filosofi intendevano cose diverse. Or invece condanna i Leibnitziani, e par che dubiti che la distinzione stessa di forze vive e forze potenziali debba essere conservata.

Le leggi generali della Meccanica sono queste tre:

1. In tutti i cangiamenti della natura corporea, la quantità di materia si conserva sempre la medesima; nè cresce nè scema.

2. Ogni cangiamento è dovuto ad una causa esterna. Ogni corpo perdura nel suo stato di quiete o di moto, nella stessa direzione e con la stessa velocità, dove non sia costretto da una causa esterna ad abbandonarlo.

3. In ogni comunicazione di moto l'azione e la reazione sono sempre uguali fra loro.

La seconda (1) e la terza legge della meccanica Kantiana, corrispondono alle tre della dinamica, quali furono formulate da Newton, che riassunse ed allargò i concetti già svolti da Leonardo da Vinci, dal Galileo e dal Cartesio; ma la prima legge non ha nulla che fare nè colla statica nè colla dinamica, e più che a base di quella parte della scienza, che tratta dei moti e delle variazioni di essi (Fisica), è invece a base dell'altra parte della scienza, che tratta dei cangiamenti e delle trasformazioni delle sostanze (Chimica). La ragione, che indusse Kant a condensare le tre leggi della Dinamica in due, e mettere nel posto vuoto la legge fondamentale della Chimica, non si deve cercare a mio avviso in ciò che nelle leggi suddette ei vide l'ap-

(1) La seconda legge Kantiana nel primo inciso accenna alla prima legge della Dinamica formulata dal Roiti così: *ogni corpo persevera nella quiete o nel moto uniforme rettilineo fino a che non intervenga una causa esterna a mutare lo stato.* Nell'inciso *nella stessa direzione e colla stessa velocità* si accenna alla seconda legge della dinamica: *La variazione del moto è proporzionale alla forza agente ed avviene nella direzione della retta lungo la quale la forza agisce.*

plicazione più immediata delle tre categorie di relazione, sostanza, causa e reciprocità. Era troppo abile il nostro filosofo a scoprire le tracce del suo sistema categorico dovunque gli fosse piaciuto, e nulla gli avrebbe impedito di considerare la legge d'inerzia come la verificazione dello schema della permanenza, esclusivo della categoria di sostanza. La ragione o io m'inganno dev'essere adunque tutt'altra, e con molta probabilità sarà questa, che nella meccanica secondo il concetto Kantiano si tratta principalmente della comunicazione di moto da masse a masse della materia. E le masse sono da lui tenute come specificamente diverse, talchè nessuna di esse può servire di unità di misura a tutte le altre, avendo ciascuna un peso o una qualità propria, che mantiene costante, se pure cambi di stato o di struttura. La quantità della materia, dice Kant, non è altro se non la moltiplicità delle sostanze, ond'esse consta, e tale quantità non può nè crescere nè scemare se non dal nascere di nuove sostanze o dal perire delle antiche « l'una cosa non meno inconcepibile dell'altra ». A queste ragioni se ne aggiunge di soppiatto un'altra, che non collima colla prima, ma in un certo senso le è opposta. Ed è questa che le diverse sostanze o quantità di materia formano la materia, che nel suo insieme resta sempre la stessa, benchè le singole parti possano crescere o diminuire; ma crescendo le une a spese delle altre, la somma complessiva resta inalterata. Quest'ultima ragione in qualche modo è opposta alla prima; perchè a stretto rigore non sarebbe vera se non nel caso si potesse dimostrare che quelle differenze specifiche che corrono, poniamo, tra l'oro e l'argento, si risolvono in maggiori o minori accumuli dello stesso materiale, accumuli che possono essere scemati o cresciuti senza che il materiale stesso nel suo complesso abbia a soffrirne. Queste due prove si fondono in una sola, e sembra che Kant non si sia accorto della loro incompatibilità.

La seconda legge viene dimostrata del presupposto che alla materia si debbe negare un principio interno di movimento: poichè di questi principii interni noi non conosciamo se non il pensiero, il sentimento e il volere, e nessuno di essi si può attribuire alla materia, la quale non ha altri rapporti se non quelli di coesistenza o spazialità. Se dunque la sua quiete o il suo moto subiscono mutamento. la causa non può essere interna a questa o quella materia, ma fuori di essa. La dottrina dinamica. che finora si è sostenuta, non vuol dire altro se non che la materia dev'essere considerata come in moto continuo, e che la quiete non nasce se non dal contrasto di due moti; ma non già che la materia si debba considerare come fornita di un principio interno come il desiderio o il volere. Si cadrebbe in tal guisa nell'ilozoismo, che sarebbe la morte di ogni scienza della natura. Poichè la scienza non è possibile se non in quanto del fenomeno possiamo determinare le cause. Ma le cause interne per la loro stessa spontaneità sfuggono a qualunque determinazione

La terza legge: *in ogni comunicazione di moto l'azione è uguale alla reazione* è intesa in un senso affatto differente da quello che appare ovvio. che cioè il moto sia come un che di trasferibile dal movente al mosso, ed in tal misura che tanta parte ne perde uno quanto l'altro ne acquista. Questa rappresentazione grossolana della legge. come se il moto rassomigliasse a un liquido travasabile da un recipiente ad un altro, non risponde all'intuizione dinamica, che informa tutto il trattato, e Kant energicamente la respinge. Un moto non può agire se non sovra un altro moto; quindi non si può dare che il mosso sia in quiete assoluta prima che il movente gli abbia data la spinta. Questa quiete assoluta. questa forza d'inerzia, che fu escogitata per ispiegare la legge d'azione e reazione. non ispiega nulla, anzi è una contraddizione nei termini stessi; perchè l'inerzia

è la negazione di qualunque forza, quindi anche della resistenza. Per reagire contro l'azione, bisogna possedere una virtù non passiva ma attiva, come l'esperienza stessa dimostra nell'urto dei corpi elastici. Le due palle non rimbalzano se non dopo che la mossa e la movente si sono avanzate l'una sull'altra, da toccarsi non in un punto ma in una parte della superficie. E quello che si dice dei corpi elastici si può dire di tutti i corpi; poichè tutti hanno un grado o maggiore o minore di elasticità, e se in taluni questo grado è assai piccolo o infinitesimo, non è men vero che l'assoluta rigidezza non esiste in natura. Questa legge dell'eguaglianza dell'azione e reazione è così poco ricavata dall'esperienza, che si potrebbe dare come un'applicazione e non altro dello schema categorico della reciprocità d'azione, schema che, come gli altri di sostanza e di causa, lungi dall'essere raccolto dall'esperienza, ne è invece il fondamento. Ma il Kant va più in là, e tenta anche qui di dare una dimostrazione non esperimentale della legge suddetta, ricorrendo al suo solito metodo di sostituire allo spazio assoluto il relativo. Poniamo, egli dice, un corpo A, che con una velocità uguale ad AB rispettto allo spazio relativo s'avanzi verso il corpo B immobile in questo stesso spazio. Dividiamo la velocità AB in due parti, Ac Bc inversamente proporzionali alle masse B e A e supponiamo che il corpo A si muova nella spazio assoluto con la velocità Ac e nella Direzione AB, e per lo contrario il corpo B insieme col suo spazio relativo si muova con la velocità Bc e nella direzione opposta BA. Poichè le due quantità di moto sono uguali e contrarie, e quindi si elidono scambievolmente entrambi i corpi si ridurranno a riposo, l'uno rispetto all'altro nello spazio assoluto. Il corpo B però nel muoversi colla velocità Bc e nella direzione BA opposta all'AB seguita dal corpo A, trae seco anche lo spazio relativo. Talchè se il moto del corpo B è annullato dall'urto, non segue che si annulli puranche il moto

dello spazio relativo. Così dopo l' urto lo spazio relativo rispetto ad ambi i corpi A e B, che ora sono in quiete nello spazio assoluto, seguita sempre a muoversi nella direzione BA colla velocità Bc, o quel che torna lo stesso entrambi i corpi dopo l'urto si moveranno con la velocità Bd = Bc nella direzione del corpo urtante AB. Ma poichè quel che si disse la quantità di moto del corpo B nella direzione e colla velocità Bc, o che è lo stesso nella direzione e colla velocità Bd, è uguale alla quantità di moto del corpo A con la velocità e la direzione Ac, segue che l'azione del corpo A colla velocità Ac è sempre uguale alla reazione Bc. Questa legge non muta, se l'urto accada contro un corpo non in riposo ma in moto, nè muta se all' urto si sostituisca la trazione, il qual moto non differisce dal primo se non per la direzione, secondo la quale le materie oppongono la loro mutua resistenza. Onde l' uguaglianza dell' azione e reazione può tenersi come una legge generale. Io non so se questa dimostrazione del Kant non parrà oggi che nasconda sotto l'artifizio della sostituzione dello spazio assoluto al relativo lo stesso presupposto, che si voleva dimostrare. Comunque sia, è fuor di dubbio che molte delle considerazioni Kantiane valgono anche oggi, che sappiamo meglio di lui intendere le leggi della Dinamica e della Meccanica. Anche il Roiti nello spiegare la terza legge della Dinamica paragona il corpo motore e il mosso ad un sistema o corpo unico, le cui diverse parti sieno agitate da moti intestini che a vicenda si elidono fin che il corpo sta nell' apparente quiete, si traducono per l'opposto in moti esteriori, quando una ragione qualunque, come l'urto o che altro sia, quell' equilibrio disturbi. In questo caso il corpo si spezza, e se ammettiamo che si divida in due pezzi di disuguale grandezza « uno di 10 e l'altro di 40 chilogrammi per ciascun metro percorso dal primo, il secondo non percorrebbe che 25 centimetri ma in direzione contraria . . . . Anche

nell'urto dei corpi si applica questa legge. Si tratti di due sfere omogenee A B di massa a b, i cui centri si muovono prima dell'urto sulla stessa retta con velocità > B (Kant poneva che la velocità B fosse = o) ... La forza che si esercita fra loro e, per ragion di simmetria, sulla linea dei loro centri, agisce su entrambi con impulsi uguali e quindi essi devono subire uguali variazioni nelle rispettive quantità di moto, ma in direzione contraria. Cioè, se indichiamo con L', B' le velocità dopo l'urto, la quantità perduta di moto perduto da A dev'essere uguale a quella guadagnata da B.

$$a\,(L - L') = b\,(B' - B')\text{ »}$$

Il Kant non pensò ad introdurre nella dimostrazione il concetto di accelerazione, che serve così bene nella dimostrazione dei moderni. Ma certo a lui non poteva fare ostacolo di considerare il corpo B, che secondo la supposizione sua è in riposo, come animato da un moto infinitamente piccolo, che lo porti verso A nello stesso modo come A è portato verso B. Perchè nell'intuizione dinamica, da lui adottata, tutti i corpi sono agitati dalle forze attrattive, ed il riposo non è se non apparente. Anzi sarei per dire che le trasformazioni del riposo nel moto infinitamente piccolo è il tacito presupposto della dimostrazione Kantiana.

V.

Alla cinematica, alla dinamica e alla meccanica si aggiunge ora la fenomenologia. La cinematica considerava il moto come grandezza, e non altro ricercava se non il modo di poter aggiungere moti a moti. La dinamica non studiava se non le forze fondamentali generatrici del moto. La meccanica infine studiava il modo come il moto si comunichi da una massa ad

un'altra. Nelle tre sezioni finora esposte sono entrate in gioco le categorie di quantità, qualità e relazione. Restano le categorie modali, applicando le quali al nostro argomento dobbiamo chiedere in quali casi il moto è soltanto possibile, in quali è reale, in quali è necessario? Quest' ulteriore ricerca sarà stata suggerita al Kant dal bisogno di non lasciar da parte le categorie modali, come se non potessero avere un'utile applicazione nello studio della Natura; ma non è da dubitare che se anche non ci fosse stato di mezzo questa necèssità, il nostro filosofo non poteva a meno di chiarire alcuni dubbi che le trattazioni precedenti dovevano lasciare. Perchè le principali dimostrazioni in esse contenute avevano per presupposto questo, che torna lo stesso considerare il corpo in moto e lo spazio relativo in quiete, ovvero il corpo in quiete e lo spazio relativo in moto. In cinematica non si può decidere quali dei due presupposti sia il vero. Nell'osservare dalla finestra del treno, dove sono io, l'altro treno che s'allontana nella direzione opposta al mio, io non posso decidere senz'altro se mi sono mosso io col treno che mi trasporta, ovvero se sia mosso l'altro treno, a cui avevo rivolto lo sguardo. Si può dare tanto l'un caso che l'altro, e in entrambi il fenomeno dello sparire di un treno dalla vista dell'altro resta lo stesso. « Il moto rettilineo di un corpo rispetto ad uno spazio empirico a differenza dal moto opposto dello spazio, è un predicato soltanto possibile ». È impossibile un moto, che non sia in relazione a qualche materia fuori di lui, o che torna lo stesso è impossibile un moto assoluto. Questo si ripete anche oggi, ed è una delle più ovvie applicazioni della teorica tante volte combattuta, ma sempre rinascente, della relatività delle nostre cognizioni. Non possiamo concepire nè una quiete nè un moto assoluto. Poichè e l'uno e l'altro dovrebbero essere riferiti allo spazio assoluto, cioè uno spazio assolutamente immobile, rispetto al quale la materia sa-

rebbe in quiete se conservasse sempre le stesse relazioni coi punti di quello spazio, sarebbe in moto se queste relazioni le mutasse. Ma lo spazio assoluto è una intuizione della nostra mente al di fuori e al disopra dell' esperienza. L' esperienza non coglie se non lo spazio relativo, vale a dire quei punti materiali, che si considerano fissi per rapporto al corpo che si muove rispetto ad essi, ma possono essere benissimo mobili rispetto ad altri punti materiali fuori di essi, e mobili anche quando l' oggetto che rispetto a loro si moveva si considera in quiete. E se non è dato lo spazie assoluto non si può ammettere nè la quiete nè il moto assoluto. « Corpi in quiete assoluta non si trovano in natura, dice il Roiti. E quindi non si può in verun modo studiare il moto assoluto; perchè a tal fine sarebbe necessario riferire il mobile a punti assolutamente in quiete per vedere se da essi si allontani, si avvicini a loro, o giri loro intorno. È adunque sempre quistione di moto relativo, ossia relativamente a punti che noi consideriamo come fissi... si studia il moto della luna rispetto alla terra, il moto della terra rispetto al sole, supponendo che il sole stia fermo, quantunque anch' esso si trasporti nello spazio ».

La relatività del moto importa un' altra e più radicale conseguenza, ed è questa che il punto fisso rispetto al quale si dice che un corpo si move, non solo può considerarsi come mobile rispetto a un' altro punto fisso, ma mobile rispetto al corpo stesso quando questo si consideri come fermo. La cinematica non potrebbe decidere per esempio se sia il treno A che si muova nella direzione Nord mentre il treno B sta fermo, o per l'opposto sia il treno B che si muova nella direzione Sud mentre il treno A sta fermo. Non ci sarà dunque modo di conoscere quali di questi due movimenti sia il reale e quale l' apparente?

Non possiamo decidere se è la terra che si muove da occidente ad oriente o il sole che si muove da oriente ad occidente?

Se non ci fosse modo di decidere la questione, sarebbe grande jattura non solo dell' astronomia, ma della conoscenza in generale. Poichè se la dottrina della relatività portasse con sè che non si possa distinguere il fenomeno reale dell' apparente, l'*Erscheinung* dallo *Schein*, la conseguenza sarebbe lo scetticismo completo. Ma il modo secondo Kant c'è, perchè ciò che non è possibile accertare nel moto rettilineo è ben possibile invece nel circolare. « Il moto circolare di un corpo a differenza del moto opposto dello spazio è un predicato reale del corpo stesso; laddove il moto dello spazio relativo, che costituisce il moto del corpo, non è un predicato reale dello spazio stesso, ma semplice apparenza ». E la ragione è questa che nel moto circolare ha luogo un mutamento continuo del moto rettilineo. E poichè quest' ultimo è un moto continuo di posizione rispetto allo spazio esteriore, così il moto circolare è un mutamento di mutamenti, un continuo succedersi di moti nuovi. Il che per l' inerzia della materia non è possibile senza una causa, una forza. D' altra parte tendendo il corpo per la legge d' inerzia a sfuggire per la linea retta, in ogni movimento circolare si produce una forza tangenziale, centrifuga, che si oppone alla centripeta. Onde è che il corpo che si muove circolarmente manifesta nel moto suo una forza motrice, che non si può certo ammettere nello spazio relativo, il cui moto nel senso opposto a quello del corpo è puramente foronomico. Dal che segue che il moto circolare del corpo è reale, quello dello spazio relativo invece semplice apparenza. E segue ancora, come ha notato il Newton, che un moto circolare, come la rotazione della terra intorno al suo asse, anche nello spazio vuoto, vale a dire senza alcun rapporto con altri corpi al di fuori di esso, può non pertanto essere conosciuto empiricamente. Il che torna lo stesso come dire che possa essere conosciuto empiricamente un moto, che si riferisca soltanto allo spazio assoluto, il quale non può

essere oggetto d' esperienza alcuna. Questo paradosso merita di essere spiegato, ma non per questo è men certo; poichè noi coll'esperienza potremmo benissimo essere testimoni del moto della terra intorno al suo asse, per esempio: Se in una fessura che si prolungasse fino al centro della terra vedessimo una pietra che col muoversi dalla superficie verso il centro è costretta continuamente a deviare dalla sua perpendicolare andando sempre dall'ovest all'est, il che non può attribuirsi se non al moto della terra da occidente ad oriente. Ovvero se guardassimo un projettile, che scagliato da un punto della superficie terrestre si allontana da esso non per la verticale, ma nella direzione est-ovest. Queste esperienze sono le vere dimostrazioni del moto della terra, le quali se fossero mancate, non avremmo saputo decidere se nel cangiamento di posizione della terra rispetto allo spazio esteriore o al cielo stellato è la terra che si muove da ovest ad est, ovvero il cielo stellato stesso da est ad ovest. Ciò non pertanto la rotazione della terra non è un movimento assoluto ma pur sempre relativo rispetto non allo spazio empirico, dal quale s' è potuto prescindere nelle prove surriferite, ma ben piuttosto allo spazio assoluto e alle diverse posizioni che i punti della superficie prendono in esso nel rotare intorno al proprio asse.

Concludiamo adunque che la rotazione della terra è un fenomeno reale, e reale, aggiungo io, è la sua rivoluzione, della quale eziandio possiamo addurre prove esperimentali, o fatti che si spiegano soltanto col moto della terra intorno al sole, e non del sole intorno alla terra. Ma se è reale la rotazione e la rivoluzione della terra è anche necessaria? Sembra che il Kant, inchini alla negativa, perchè esplicitamente riserba la categoria di necessità per la comunicazione del moto da un corpo all'altro. Il moto circolare, che un corpo ha in grazia delle proprie forze attrattive e ripulsive, non dovrebbe dirsi necessario. Perchè

questa distinzione? Il Kant non lo dice esplicitamente, ma se ci fosse lecito qui fare più da interpreti che da espositori, diremmo che le forze di attrazione e ripulsione che spiegano il moto circolare, s'hanno da porre come reali cagioni del moto stesso, ma non se ne può dimostrare la necessità, cioè non si possono dimostrare come il risultato di altri moti o di altre forze. Non mi nascondo io stesso, che questa interpretazione non risponde all'affermazione del Kant, che l'attrazione e la ripulsione sono due forze inerenti con tale necessità alla materia, che senza esse non si potrebbe neppur pensare. Ma quando egli fa questa deduzione parla da metafisico e non da fisico. E qui si tratta di necessità non nel senso metafisico, vale a dire ciò il cui contrario è impensabile, ma necessità nel senso fisico, vale a dire ciò che non può non essere, dato che le cause produttrici non siano impedite da altre a compiere l'opera loro. In questo senso l'attrazione e la ripulsione essendo forze originarie e secondo il nostro filosofo non deducibili da altre, non si possono dire necessarie, e necessario quindi non può dirsi il moto circolare da quelle prodotto.

La necessità non si applica se non alla comunicazione del moto. « Un corpo, che muovendosi agisce sopra un altro corpo provoca necessariamente in quest' ultimo una reazione uguale e contraria all' azione ». Poichè tutti i corpi sono animati di forze, è necessario che l'azione delle une susciti una reazione uguale e contraria delle altre. Così la Fenomenologia compie il trattato dei principii della scienza della natura concludendo che la foronomia non dà se non un moto possibile, la dinamica un moto reale e la Meccanica infine un moto reale e necessario.

F. Tocco.

STORIA E FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

GESÙ DI NAZARETH

IN RECENTI PUBBLICAZIONI FRANCESI.

Gli studii religiosi in Italia furono molto coltivati, non solo nel senso dogmatico, ma eziandio nel senso critico, tanto storico quanto filosofico, finchè vissero e vennero rispettate fra noi le Facoltà teologiche delle Università. Arrecarono sempre buoni frutti nel doppio campo di storia e filosofia cristiana, da che nacquero in seno delle nostre Università del medio evo, fino a tutto il secolo passato, anzi quasi a tutto il nostro secolo, cioè sino a gennaio 1873, in cui si distrussero, inconsideratamente. Non essendo qui il caso di dare molte prove evidenti di ciò che ho affermato, ne porgo alcune di volo che si riferiscono al passato ed al presente secolo.

I due orientalisti Giambernardo de Rossi ed Alessio Mazzocchi, delle due Facoltà teologiche di Torino e di Napoli, pubblicarono nel secolo scorso lavori esegetici molto apprezzati in Italia e fuori. L'opera magistrale del de Rossi *Variae lectiones Veteris Testamenti*, venuta in luce nel 1772, fu continuata dall'inglese Kennicott nel 1776 nella meditata ricerca: *Vetus Testamentum cum var. lectionibus*. I tre volumi dello *Spicilegium biblicum* del Mazzocchi, stampati nel 1763, e l'altra sua *Dissertazione sulla poesia degli Ebrei*, sono tuttavia lavori di esegesi, degni di molta considerazione.

Quanto al secolo nostro vo' ricordare due fatti, di tanti che potrei, anche riferentisi alle due facoltà teologiche di Napoli e di Torino. Il periodico napolitano *La scienza e la fede*, ricco di poderosi articoli critici su la Patristica e Scolastica, scritti principalmente dal Sanseverino, dal Savarese, dall'Amelio e dal Talamo, venne promosso e diretto da un professore universitario della Facoltà teologica. Il primo e migliore lavoro critico scritto in Italia contro la *Vie de Jésus* di E. Renan, e che sta bene al paragone di altri lavori critici pubblicati all'uopo in Germania, in Francia e in Inghilterra, venuto fuori nel 1864 — un anno dopo che era apparsa la biografia del Renan — è di G. Ghiringhello, professore della Facoltà teologica di Torino.

Difficile a credere, ma pur vero! Il Governo italiano ha soppresso le Facoltà teologiche; il Governo francese, anzi che soprimerle, ha allargato e consolidato gli studi religiosi, aggiungendo nella *Scuola di alti studii* una speciale sezione di *Scienze religiose*, spartita, nientemeno, in dieci cattedre di varie indagini su la religione in genere, in ispecie su quella cristiana. Là si rispettano le tradizioni, ed oggi, trasformate, generano opere considerevoli, come una prova chiarissima si avrà in questa mia rassegna religiosa. Tra noi si ebbero in uggia, e vi erano ragioni assai ad averle in rispetto maggiore. Io, del resto, ho una gran fede nell'avvenire. I pochi solitarii che lavorano in Italia per gli studii critici sul cristianesimo, non perdonando a fatica, è da sperare che producano, col tempo, un risveglio. Già non mancano gl'indizii, che il diletto nostro paese riprenderà il suo posto di onore nelle indagini religiose, non diventate ancora, come alcuni credono, materia di sola erudizione.

1.

BIBLIOGRAFIA

A. Réville, *Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, Vol. 2. Parigi, Fischbacher, 1897. — E. Stapfer. *Jésus-Christ pendant son ministère*. Parigi, Fischbacher, 1897. — J. Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme*. Parigi, Havard, 1896. — C. Cherfils, *Introduction a Wronski philosophe et réformateur*. Parigi, Fischbacher, 1898. — R. Meyer, *Le Christ des évangiles. Etude religieuse*. Parigi, Fischbacher, 1895. — Ernestine de Trémaudan, *Jésus-Crist et la femme*. Roma, Desclee, 1897. — C. Bruston, *Les paroles de Jésus recemment découvertes en Egypte*. Parigi, Fischbacher, 1898.

In Francia mancava un' opera su la vita di Gesù Cristo, composta ad una esegesi biblica minuta e comporativa. Su lo stesso argomento mancava, inoltre, un libro accurato, che studiasse la vita pubblica del Nazzareo non tanto rispetto all' ambiente geografico, siccome avevano praticato, in diverso senso, il Renan ed il Didon nei loro scritti su Gesù (1), quanto riguardo all'ambiente storico che ne preparò ed accompagnò il pubblico ministero, siccome s' era spesso praticato in Germania, a cominciare dall'opera su Gesù di D. Straus fino ai due volumi su Gesù Cristo di E. Schurer (2). A cotesti ed altri mancamenti ha inteso di riparare in Francia Alberto Reville col suo meditato lavoro sopra Gesù di Nazareth.

(1) E. Renan, *Vie de Iésus. Dix-huitieme édition*, 1884. P. Didon, *Iésus Crist*. Parigi, Plon, 1891.

(2) D. Strauss, *Das Leben Iesu*. Tubinga, Ofiander, 1840. La I[a] edizione è del 1835. E Schurer, *Geshichte des Judischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*. 1890.

Cultore di studii religiosi da molti anni, s'era occupato fino ad ora della storia delle altre religioni, non di quella cristiana. Per altre religioni aveva pubblicato un volume di prolegomi su le religioni in genere, ed altri su quelle dei popoli del Messico, del Perù, della Cina. Per la religione cristiana aveva scritto alquanti saggi critici. Ricordo alcuni sul *Dogme de la divinitè de Jésus-Crist,* su la *Vie de Jésus* di E. Renan, su l'*Enseignement de Jésus-Crist,* sul *Sens du mot Sacramentum dans Tertullien.* Se non che, il libro di cui dobbiamo ragionare per sommi capi è tutt'altro che un saggio; è un lungo studio critico e storico, in due volumi, di pp. X-1022. Ho già detto quel che abbia di caratteristico rispetto alla letteratura cristiana di Francia; devo ora entrare in alcune particolarità.

Il Réville afferma chiaro d'essersi proposto, nella sua opera, di ricostruire la *storia reale* di Gesù con gli Evangelii, che contengono uno schietto realismo, come sono i Sinottici, a differenza del IV Evangelio, che colorisce la realtà con un idealismo derivato da punti di vista antecipati (Vol. II, 351). Una prima parte, assai lunga, riproduce gli antecedenti della storia evangelica; appunto perchè egli vuole colmare in Francia la lacuna di studiare l'ambiente storico che circondò la vita di Gesù. Dal suo punto di vista il difficile era studiare l'ambiente storico in modo scientifico, non già dogmatico. Sotto questo secondo aspetto si ricorre al miracolo, all'ispirazione e alla rivelazione divina. Così tutto procede piano, e la nave, per così dire, viaggia a vele gonfie. Non il simigliante accade, quando lo studio facciasi in modo scientifico. Ad ogni passo si trova intoppi.

La prima domanda che si fa in Réville in ordine

all'ambiente storico risguarda la culla del cristianesimo. Per i dogmatici la risposta è facile, ed è questa: la culla del cristianesimo fu la Palestina per opera di Dio e del suo Cristo. La scienza non può trascurare altri punti ed influssi circostanti. L'A. riconosce che la culla ne fu, sì, la Palestina; ma a un tempo non isconosce gl'influssi ellenici; benchè li riduca, secondo me, ad una quantità troppo esigua. Volendo ricostruire la storia di Gesù coi Sinottici, era naturale che restringesse la influenza greca ad un minimo portato. Lodo, del resto, l'A. che abbia negato sul Gesù di Nazareth qualunque influsso indiano, specie buddico, voluto accreditarsi dal libro del Notowitsch (1), che il Réville ricorda, e da altri libri che non ricorda (2).

Sono ventilate ben altre questioni su gli antecedenti storici del cristianesimo. Tocchiamo di alcune più indispensabili, e delle sole conclusioni. Tra gli antecedenti vi è il monoteismo d'Israel. Quale n'è la genesi? È originario appo i Semiti? Esclude ogni elemento politeistico? Nè l'uno, nè l'altro si può affermare. È storico che gl'Israeliti preferiscono un Dio tra altri Dii; in modo che sarebbe più storico e filosofico riconoscere in loro, per mio avviso, anzi che il monoteismo, l'enoteismo (3).

(1) *La vie inconnue de Jésus-Christ*. 1894. Su questo libro esiste una mia recensione analitica nel *Pensiero italiano* di Milano. (Settembre, 1894).

(2) Sostengono le influenze buddiche su Gesù Cristo e su gli Evangelii il Seydel (*Buddhistisch-Cristliche Evangelien-Harmonie*; Lipsia, 1884), il Bunsen (*The Angel Messiah of Buddhists, etc.* Londra, 1880), Subhadra Bhikishu (*Catechismo buddistico, trad.*; Napoli. 1893), ed altri. Le influenze vi sono state, non però sul primitivo cristianesimo.

(3) L'enoteismo, secondo Max Müller, importa l'adorazione non d'un

V'è anche l'antecedente storico del profetismo, che l'A. mette ragionevolmente in molto rilievo. sopratutto per aver data minima importanza alle cerimonie rituali, e fulminate le ingiustizie che al Dio puro e santo fanno orrore. Dopo i profeti vennero nel mondo giudaico gli scribi, dopo, cioè, gli uomini ispirati, compenetrati dallo spirito di Dio, vennero gli uomini della lettera, o del libro, preoccupati solo per la interpretazione della Legge. Gli scribi divennero i maestri del popolo, ossia rabbini. Così al profetismo successe il rabinismo, ovvero ad una *purità morale*, voluta dai profeti, una *purità legale*, predicata dai rabbini: classe privilegiata, ordinata a gerarchia con un sommo sacerdote, ed un solo tempio. La sinagoga (*συναγωγή* in greco, Keniseth in ebraico) non era il tempio, bensì la scuola del popolo. I primi cristiani, nella sinagoga, annunziarono la buona novella. In Roma esiste una chiesa di S. Paolo alla Regola, posta in un antico quartiere degli Ebrei. Era una sinagoga, e la tradizione ricordala quale *Schola Sancti Pauli*.

Al tempo di Gesù si agitavano nella Palestina farisei, sadducei ed esseni. L'A., pel diverso loro carattere, ha giuste osservazioni, accettate oggi in generale dalla critica storica. I farisei erano gli esecutori della Legge, interpretata dai rabbini. Non erano tutti ipocriti, come ce li dipingono gli Evangelii. Gesù, infatti, venne rispettato dai farisei della Galilea, almeno dal maggior numero di loro. I sadducei formavano un partito religioso-politico, più dominante e intollerante de' farisei. Desideravano la

Dio escluso dagli altri Dii, sì d'un Dio preferito tra gli altri Dii. Ora, cotesta fu appunto la primitiva religione degl'Israeliti. Luoghi dell'A. T. a gran numero, lo confermano.

minuziosa osservanza della Legge; tale osservanza giovava al loro dominio dispotico. L'A. è risolutamente contrario che Gesù sia stato un esseno, e che la sua dottrina sia stata, in fondo, essena. Per lui l'essenismo fu un fariseismo esaltato, a cui Gesù si mostrò contrario. Cotesto è vero, ma pur vero che Gesù fu in parecchi punti della sua dottrina, e in parecchi costumi della sua vita un esseno. (Il mio *Cristianesimo primitivo*, p. 183-196). Lo stesso E. Stapfer, da lui ricordato per un suo scritto su gli *Esseniens*, dichiara Gesù un *esseno girante*, a differenza degli esseni che vivevano da cenobiti.

Il rabinismo, rispettato dai farisei e dagli essenii, aveva, con le sue interpretazioni, introdotte le novelle dottrine d'una lunga serie di angeli e di diavoli, un qualche accenno al Verbo filoniano nè Proverbi e nella Sapienza, un giudizio supremo con la risurrezione de' morti: tutte dottrine che mettevan capo ad un aspettato Messia. È storicamente falso che i cristiani le abbiano accreditate appo i Giudei (I, 200,201). Piuttosto è da esaminare quali di siffatte credenze siano state adottate da Gesù. Innanzi che ciò si esamini, è mestieri assodare due cose: le sorgenti della storia di Gesù di Nazareth; la nascita e la giovanezza di Lui.

II.

Da prima il Réville non mette in dubbio la realtà storica della persona di Gesù, comprovata dai documenti più prossimi alla sua morte, come sono le Epistole di Paolo e l'Apocalisse di S. Giovanni, e dai contrasti contro il legalismo giudaico, ricordati dai Sinottici. Che Gesù sia stato un mito, si sostenne, sono circa cinquantanni,

allorchè apparve la *Vita di Gesù* di F. Strauss (1). Oggi non è più da ragionarne. Piuttosto è da discorrere dei molti miti e delle molte leggende che crebbero e fecondarono col tempo intorno a Lui; il che si vedrà in parte. Per ora accennando alle sorgenti della *Vita di Gesù*, diciamo che le non cristiane sono quelle de' pagani Plinio, Svetonio e Tacito. A parlar chiaro, gl'indizii dei costoro scritti valgono molto per la storia del cristianesimo, poco per la storia di Cristo. La lettera, ad esempio, di Plinio il giovane a Traiano parla di soli cristiani, non di Gesù; e, oltre a ciò, n'è discutibile l'autentità: cosa non avvertita dall'A. Tacito parla in generale d'un certo Cristo, messo a supplizio sotto Tiberio, per condanna del procuratore Pilato. Svetonio allude al *Chresto* non al *Christo*, e pare che il *Chresto* di Svetonio sia un capo d'una fazione giudaica (2).

Per la storia di Gesù è forza attingere alle sorgenti cristiane. Qui incominciano, anzi che cessano le gravi difficoltà per la critica storica. Quali sono tali sorgenti? Come devono adoperarsi? Che cosa porgono intorno alla vita di Gesù? Lodo il Réville che afferma risoluto una tradizione orale evangelica anteriore agli evangelici scritti,

(1) La objezione più grave contro la reale esistenza di Gesù, non discussa dal Réville, è questa: Filone, in relazione co' suoi confratelli della razza ebrea, vissuto al tempo di Gesù, e morto circa sette anni dopo di Lui, non ne fa menzione di sorta. Convinto ancor io della realtà storica di Gesù, si può rispondere alla objezione, che i fondatori di religione acquistano, a differenza di grandi capitani, solo col tempo una grande celebrità. Filone non assistette a tale celebrità.

(2) A. Réville crede che il *Chresto* sia un'alterazione ortografica del *Christo* della Chiesa. Il Duruy, nella sua *Histoire de la Grèce* (1886), sostiene che il Chresto a cui allude Svetonio, è un caposetta ebraico. Le parole vaghe dello storico latino favoriscono l'avviso del Duruy.

apparsi allorchè la tradizione orale si deformava e corrompeva. Riconosce che gli evangelici scritti sono le fonti cristiane della vita di Gesù. Preferisce, tra gli Evangelii, i Sinottici al IV Evangelio, e tra i Sinottici pone in primo luogo Marco; perchè egli racconta i fatti nella loro nativa apparizione. Certo, i Sinottici contengono parecchie lacune; essendo essi, più che biografie, frammenti biografici. Pure l'A. confida di colmarle, studiando bene la connessione fra i racconti dei tre Sinottici. Il Gesù de' Sinottici, spogliato dal riflesso leggendario che comincia a inghirlandare la sua persona, è reale, pieno di vita concreta; quello « del quarto evangelio è trasfigurato sistematicamente, idealizzato al punto che si può sovente domandare se ci si trova in presenza d'un personaggio storico o d'un postulato metafisico, ricondotto attraverso di processi arbitrarii alle apparenze d'una vita umana (I, 331) (1) ».

Molte indagini fatte e da farsi sui quattro evangelii l'A. lascia alla critica biblica. Mostrasi, per altro, disposto a crederli, non nella forma che ora hanno, come originati

(1) L'A., in tutto il capitolo che scrive intorno al IV Evangelio (I, 330-356), esagera, a mio avviso, il lato metafisico di esso, fino a farlo sembrare del tutto un sistema metafisico. Che non voglia ritenersi come i Sinottici una pura sorgente storica, sta bene; ma non perciò se ne deve tanto allargare la parte metafisica. Salvo il prologo, metafisico sì, ma pur sottoposto a scopo religioso, il resto del IV evangelio è plasmato a base storica, e ricorda su Gesù fatti storici importantissimi. Giovanni Réville, figlio di Alberto, è stato meno esclusivo a riguardo del IV evangelio (Cft. *Paroles d'un libre-croyant*. Parigi, Fischbacher 1898). Alberto accetta, forse senza accorgersene, quasi la reiezione del IV Evangelio. Ha piuttosto nociuto la distinzione usata da circa tre secoli di Sinottici e di IV Evangelio: distinzione che spesso si è trasformata in separazione.

immediatamente dalla tradizione orale per opera di pii cristiani. Non è disposto a ritenere Marco un *epitomatore* di Matteo, e Luca un *compitore* dell'uno e dell'altro. Hanno, sì, i Sinottici molte attinenze, ma anche molte differenze. Per le attinenze può, soltanto, affermarsi che Matteo e Luca abbiano conosciuto l'evangelio di Marco, composto prima con più schiettezza, e non punto predominato da tale o tal'altra tendenza religiosa (1).

III.

A. Réville chiama preliminari alla storia di Gesù la sua nascita, la sua infanzia e la sua giovanezza; perchè prima della sua predicazione, incominciata nella età di circa 30 anni (*Luc.* III, 23), non sappiamo nulla, o, certamente, la nostra curiosità resta male satisfatta. Onde Marco, meglio degli altri evangelisti, incomincia il suo racconto dall'evangelio annunziato pubblicamente da Gesù Cristo (I, 1.). Che cosa ci dicono gli altri due Sinottici della nascita, della infanzia e della giovinezza di Gesù? Lasciando da parte le loro divergenze e incertezze su la genealogia di Gesù, raccontano una nascita miracolosa, come opera dello Spirito Santo; un luogo di nascita

(1) Il molto lavoro di riferenze tra gli Evangelii, cominciato dalla seconda metà del II secolo, da Taziano, nel suo *Diatessaron evangelii*, fu un lavoro subjettivo che si stimò objettivo, nel senso che Matteo, Marco e Luca avessero scritto con la reale intesa di compiersi a vicenda. I tre simboli dell' uomo, del leone e del vitello, alati, riferiti ai Sinottici dai Padri latini Girolamo, Agostino ed Ambrogio, diedero maggior credito ad un reale accordo tra loro (vedasi il mio *Evangelio di S. Giovanni ed il commento di A. Rosmini, num.* X, XI, XVI, XVII. Roma, Loescher, 1894.

convenzionale, Bethlemm e non Nazareth, ed una prima adorazione fantastica de' Magi, venuti dall'Oriente. Cotesti racconti sono, secondo il nostro libero interprete, il « riflesso proiettato su la sua povera culla, a cagione degli splendidi prodigi della sua età matura (I, 403) ». Prodigi ch'egli, con tutti i critici odierni, dichiara prodotti d'una fede viva, esaltata. Marco, infatti, confessa ingenuamente, che Gesù non potè fare alcun miracolo a Nazareth (VI, 5), a causa della incredulità de' suoi concittadini.

Dalla prima età volgendoci alla giovinezza di Gesù, di questa si ha un piccolo tratto appo S. Luca (II, 41-42). Quivi, infatti, leggesi che Gesù, a dodici anni — età che sotto il clima di Palestina avvicinasi presso a quindici anni fra noi — accompagnò i suoi genitori a Gerusalemme, per celebrarvi la Pasqua; che ripartiti, si accorsero per via che il giovanetto non viaggiava con loro; che ritornarono a Gerusalemme, dove lo rinvennero nel tempio, seduto tra dottori, intenti ad ascoltarlo e interrogarlo. I genitori, stupefatti, gli dissero di cercarlo, angosciati. A loro egli rispose: Non sapevate voi che mi si conviene essere nella casa di mio Padre. I genitori non intesero quel che si dicesse. Ciò non di meno, venne con loro a Nazareth, sempre a loro sottomesso. La sua madre, intanto, faceva tesoro, in cuor suo, di tutte le cose ascoltate. Cotesto mirabile episodio di Luca si chiude così: E Gesù avanzava in sapienza, in istatura, in grazia presso Dio e presso gli uomini. Dopo del Gesù dodicenne, non si sa nulla per 18 anni. Bisogna arrivare al Gesù trentenne, al suo pubblico ministero religioso in Galilea.

Al proposito Réville vuole interpretare le ultime parole di S. Luca; e quindi si domanda come fosse Gesù, se fisicamente bello o deforme. Conviene che doveva es-

sere molto attraente, a considerare la grande efficacia che esercitava la sua persona appo tutti. Si lamenta che una tale questione sul Galileo siasi intrigata (*embruillée*) dagli scrittori cristiani de' primi secoli, spinti da pregiudizii antiestetici (I. 412). A dir vero, non furono tanto i pregiudizii antiestetici — e forse questi non v' ebbero nessuna parte — quanto la ferma convinzione in loro, che la forma del corpo era cosa accessoria a chi cresceva in grazia appresso Dio. Bisogna, inoltre, aggiungere che i primi Padri della Chiesa si divisero di opinione; alcuni sostenendo che era stato brutto, conforme a ciò che indicava la Scrittura (*Isa.*, LIII., 2; *Filip.*, II, 7, 8), ed altri, bello, secondo un'allusione dell'A. Testamento (*Salm.* XLV, 2). Furono del secondo parere i Padri latini, per influssi esercitati in essi dall'arte cristiana, crescente, ogni dì più, in Occidente per la triplice necessità sociologica, pedagogica e psicologica. Sant'Agostino che confessa di non saper nulla della faccia di Gesù (*De Trin.* VIII), afferma, non senza contraddizione: *Filius Dei est ars Patris.* (*Ibid.*. IV, 8). La storia di Gesù, quanto al suo fisico, è lunga, dopo che Celso, confutato da Origene, lo dichiarò « piccolo, brutto e ignobile »: storia di cui non sembra informato l'illustre ierografo francese.

IV.

La vita pubblica di Gesù è preceduta, di pochi mesi, da quella pubblica di Giovanni Battista, annunziatore del prossimo regno di Dio. Gesù, ammiratore del Battista, gli accordò un primato su tutti i profeti. Insieme desideravano una morale riforma del popolo senza violenze, preparandosi ciascuno al regno di Dio con mezzi morali.

specie con fare ammenda delle proprie colpe. Giovanni e Gesù considerano il regno di Dio come il regno di giustizia; ma per l'uno doveva arrivare come un colpo di stato celeste, per l'altro a grado a grado, mediante tutti gli uomini di buona e santa volontà.

Il concetto religioso di Gesù, da questo e da altri lati, resta sempre superiore al concetto religioso del suo precursore Giovanni Battista. Già dalla nascita Gesù rivelasi superiore al Battista. Se questi si afferma dall'Evangelio *ripieno dello Spirito Santo*, quegli dichiarasi, invece, *concepito dallo Spirito Santo*. Per conto mio osservo — lasciando da banda quello che d'idillico e di poetico accompagna il nascere del Precursore e del Banditore — che può assai ben dirsi, nel senso morale, che Giovanni fu *ripieno dello Spirito Santo*, e che Gesù fu una *concezione dello Spirito Santo*, così come anche può affermarsi, nel senso morale, che Gesù è una *incarnazione della sapienza di Dio*, o, ch'è lo stesso, del *Verbo di Dio* (*Giov*. I, 2, 14). Simili maniere di dire rientrano nella dottrina generale della immanenza divina, riconosciuta nella filosofia greca, accettata dalla religione cristiana, e resa eccezionale in alcuni eroi, massime nel fondatore di essa religione (1).

Nonostante la superiorità di Gesù rispetto al Battista, volle Gesù essere da lui battezzato, conducendosi da Nazareth al Giordano. Il battesimo dovendo servire come rinnovamento morale contro un passato religioso in gran

(1) Per tale ragione ho detto in una nota precedente che il IV evangelista sottopone la metafisica ad uno scopo religioso. Come appo Filone Moisè si platonizza, così appresso Giovanni Gesù si filonizza. La sostanza è questa: che la filosofia compenetra e integra la storia cristiana nei primi secoli.

parte traviato, Gesù volle pigliarlo come protesta contro un passato da riformare. Battezzato nel Giordano, si ridusse in una solitudine, per prepararsi alla grande lotta pubblica che aveva a sostenere tra farisei e sadducei, lotta incominciata nella solitudine co'contrasti della sua coscienza, rappresentati, come portava il tempo, quali tentazioni diaboliche. Preparatosi alla lotta, uscì in campo, ed il suo primo campo d'azione religiosa fra la sua provincia natale, la Galilea, ed il suo luogo di residenza Cafarnao.

V.

Oggi tutti i critici storici convengono che Gesù volle essere un riformatore non politico, sì religioso, nel senso morale, non dogmatico. Bene il Réville dichiara un *grande erreur* il fare di Gesù un riformatore politico; giacchè sistematicamente rifiutò di mescolare la riforma politica o sociale alla riforma religiosa. Bisogna, secondo Lui, cercare primieramente il regno di Dio, ch' è il regno della giustizia e della morale, che deve esistere nell' interno di ciascuno; le altre cose esteriori, economiche e politiche, verranno senza fallo a beneficio di tutti; perchè Dio sa che noi abbiamo bisogno di simile cose.

Gesù volle essere, inoltre, un riformatore non radicale in religione: volle perfezionare il passato, non rovesciarlo. Solo in tal guisa le riforme di qualunque natura approdano. « Io non son venuto a disfare, bensì a compiere ». La magna carta della religione, secondo il Cristo, è nelle otto beatitudini annunziate nel discorso su la montagna, che sono in fondo otto disposizioni morali ad essere perfetto cristiano. Infatti, l'uomo diviene cristiano,

non già per i dogmi o per i riti religiosi, bensì nel sentirsi povero e non ricco moralmente; nel sentirsi più mesto che gongolante; nel comportarsi mansueto e non superbo; nell'avere fame e sete di giustizia; nel condursi misericordioso, anzi che noncurante o iniquo; nel possedere cuor puro e non corrotto; nel voler essere pacifico e non sovversivo; nel ritenersi pronto a patire, per amore di giustizia e della verità, e di tutto il bene voluto da Dio e dagli uomini.

La religione di Gesù è il possesso del regno di Dio, non del regno del mondo. L'Evangelio ch'egli predicò in Galilea è l'Evangelio del regno di Dio (Mar. I, 14). Ed il regno di Dio è il regno della giustizia, la quale doveva prendere profonde radici dentro dell'individuo, per espandersi fuori dell'individuo, nel mondo sociale. Il Réville insiste che il regno di Dio è invisibile, cioè dentro di noi; essendo la religione cristiana *molto individualista*, e dovendo ogni grande riforma religiosa incominciare dalla *conversione degl'individui* (II, 118).

Ciò non può negarsi, tutto ben ponderato; ma anche non può negarsi che appo i Sinottici si annunzia il regno di Dio ora come visibile, e già arrivato (*Luc.*, XI, 20), ora come invisibile, dentro di noi, e già arrivato (*Luc.*, XVII, 21), ed ora come disopra di noi, di là da venire (*Matt.*, VI, 10). Il meglio che possa affermarsi al proposito, conferendo i diversi versetti del N. T., si è di credere che il regno di Dio, sempre regno di giustizia (*Rom.*, XVI, 17), si trova, sotto diverso rispetto, sopra di noi, pel suo supremo fondamento in Dio; dentro di noi, per avere la prima sede nella pura coscienza; fuori di noi, per la sua efficacia salutare nel mondo sociale. Ancora per altra cagione le affermazioni di Gesù quanto al regno

di Dio porgonsi contrarie, e in alcun modo cozzanti, in quanto che mostrasi destinato esso regno ora soltanto per i Giudei, ora eziandio per i Gentili, ed ora non destinato punto per i Giudei. (*Cristianesimo primitivo*, 78-82.

Checchessia di ciò, è certissimo che la riforma religiosa, così come veniva annunziata da Gesù, non poteva gradire ai Farisei. Una religione che doveva principalmente concentrarsi nella pietà, umiltà e santità interiore; nella fiducia filiale in Dio, come Padre; nell'amore ardente della propria perfezione, non poteva accordarsi con quella farisaica che riposava nell'osservanza miticolosa di cerimonie e di solennità esteriori, senza uno spiccato contenuto morale. Vi furono de' buoni farisei, sopratutto in Galilea, che tollerarono il nuovo verbo evangelico; vi fu qualche assennato dottore della Legge, ad es. Hillel, che ne desiderava una riduzione a poche massime morali. Se non che, la grande maggioranza de'farisei e de' sadducei voleva, per interesse, restare nel tradizionale ritualismo. Gesù, nei loro severi precetti sul digiuno, sul riposo del sabato, su la politezza del corpo, vedeva delle insane esagerazioni, vuote d'ogni moralità. La lotta religiosa non poteva evitarsi. Incominciata appena in Galilea, ebbe la sua catastrofe in Gerusalemme. Quivi la riforma uccise il riformatore.

VI.

Noi, certo, non possiamo tener dietro a tutte le vie percorse dal dotto autore francese. Fermiamoci in qualche punto più dubbioso e scabroso. Gesù volle essere un Messia? Al suo tempo l'aspettativa d'un Messia teneva largo credito appresso i Giudei. E questa aspettativa non dipen-

deva, come pensano i dogmatici, da un' antica promessa fatta da Dio al suo popolo prediletto, e ripetuta ai patriarchi. Tale interpretazione, respinta sempre da dotti rabbini, è ai dì nostri abbandonata dai critici imparziali dell'A. Testamento. Costoro dimostrano che essa aspettativa si venne formando a poco a poco per opera dei profeti, che agli avvenimenti terribilmente penosi degli Israeliti seppero accoppiare sempre nuove speranze per la venuta d'un divino inviato, senza determinarne mai la persona con precisi contorni (1).

Ora, Gesù volle essere un cosiffatto inviato di Dio, o dicasi Messia? Da principio ricusò la messianità sotto qualunque aspetto. Di poi l'accettò, proclamato da Pietro il Cristo di Dio, ma ne raccomandò a Pietro e agli altri apostoli la segretezza (*Matt.*, XVI, 16, 20) (2). Che vuol dire cotesto ricusar prima, ed accettar poi la messianità, raccomandandone la segretezza? La ricusava forse nel senso politico popolare, e l'accettava nel senso teologico del IV Evangelio? La ricusava forse per conto proprio, e la lasciava credere ai suoi discepoli? La ricusò forse da principio, ancor prudente riformatore, e poi l'accettò, divenuto audace e quasi demente? Coteste ed altre ipotesi sonosi escogitate. L'A. ben si avvisa di affermare, che siccome il regno di Dio che Gesù intendeva fondare era morale, non politico; così il vero Messia, per Gesù, era il riformatore di tutto quello che, secondo Dio, è giusto e santo. La immensa maggioranza de'Giudei avendo ben

(1) Il Vernes ha sostenuto, con la sua consueta equanimità, la tesi de'critici odierni contro un dotto cattolico (Vedasi *Mélanges de critique religieuse*, pag. 229 e seg. Parigi, Fischbacher, 1881).

(2) Pietro chiama Gesù non solo il Cristo di Dio, ma anche il Santo di Dio (*Giov.*, VI. 70).

altro concetto del Messia, nè, dal canto suo, potendone imporre il vero concetto, si rassegnò di essere un Messia di pochissimi, inteso nel senso morale.

Non sono contrario alla interpretazione del chiarissimo professore. Però, conveniva notare che Gesù dovè sentirsi Messia di buon'ora. Dalla risposta data alla madre, che, perduto, lo ritrovò fra i dottori nel tempio di Gerusalemme, vedesi ch'egli allude alla sua messianità, in un significato morale (*Luc.*, II, 46-50). Nella sua famiglia e in quella de' suoi parenti le speranze messianiche erano vive e fervide (*Luc.* I, 42-55; 68-79), nel senso non meno politico, che morale. Altro segno della sua messianità lo porse da che fu battezzato da Giovanni nel Giordano (*Mar.*, I. 10, 11; *Matt.* III, 16, 17; *Luc.*, III, 22), e nella risposta misteriosa che diede a Giovanni che si opponeva a battezzarlo (*Matt.* III, 14, 15) (1). Ciò nonostante accettò tardi, per le ragioni dette, la messianità proclamata da Pietro; pregando, quel ch'è più, gli apostoli di serbarne il segreto.

Altro problema scabroso implica la vita pubblica di Gesù. I Sinottici ne raggruppano tutti i fatti in un anno solo, il IV evangelista li svolge in tre anni. Il Réville si appiglia a questa seconda sentenza, benchè in tutta la sua voluminosa opera abbia mostrato costante avversione alla storicità del IV evangelio. Egli s'ingegna di confortare la durata di tre anni con la parabola raccontata da Luca del fico infruttuoso (XIII, 6-9), che induce il periodo di tre anni, non d'un solo anno. Aggiunge, che, limitata la vita pubblica di Gesù ad un solo anno, si

(1) Cft. Baldensperger, *Das selbstbewusstsein Jesu*, 39 ss, 190 ss. Strassburg, 1888.

arriva ad assurdi risultati, fra tanti fatti di Lui, piccoli e grandi, brevi e lunghi. Ha ragione, perfettamente; ma la contraddizione nol consente nel suo libro, tanto avverso all'evangelio di Giovanni. Tocco d'un ultimo problema, tra tanti che si agitano nell'erudita sua opera. Cristo è morto realmente? Senza dubbio per lui. Non è possibile immaginare una morte apparente, come stranamente han creduto alcuni critici. Estenuato da tante emozioni ed oppressioni, non poteva sostenere una lunga agonia nell'orribile supplizio della crocefissione. Morì il Figlio dell'uomo dopo tre ore (1). Soltanto malfattori gagliardi ponno resistere a una morte lenta di due o tre giorni. Ma se Gesù è morto realmente, è anche risorto realmente? La risposta dell'A. è negativa.

La perennità della religione cristiana, egli osserva, non dipende dalla *réalité d'un miracle à son tour sujet à mille objections* (II, 433). Siffatta *pérennité* appoggiasi all'insegnamento religioso di Gesù, vivo, non di Gesù, risorto. In un esteso capitolo mette in rilievo tutte le incertezze e le divergenze de' Sinottici, compreso anche Paolo, su la risurrezione di Cristo (II, 428-452). Con ciò non si vuol dire che gli apostoli non abbiano creduto alla risurrezione; ma che si rappresentarono in modo diverso la corporale risurrezione di Gesù, crocefisso e morto.

Il probabile è che il corpo morto di Gesù siasi altrove seppellito, o distrutto, col consenso di Pilato, premurosi i sacerdoti del Sinedrio di scansare altri esalta-

(1) Il Figlio dell'uomo, nell'A. e N. Testamento, ha un doppio significato: ora esprime la grande inferiorità dell'uomo rispetto a Dio; ora la grande superiorità rispetto alle altre cose del mondo. Gesù predilesse questo secondo significato, che ha negli ordini religiosi un valore immenso, e vi allude più di 50 volte.

menti e rumori popolari. La Maddalena rivela la pura verità, quando afferma a Pietro e a Giovanni: Hanno tolto via il Signore dal sepolcro, e non sappiamo dove l'hanno messo (*Giov.* XX, 2). Portato via il corpo, o distrutto, la fede già largamente esistente in Palestina alla risurrezione de' morti fece il resto; accreditò, cioè, la corporale risurrezione di Gesù. Se un Erode Antipa, sopraffatto da rimorsi, potè credere alla risurrezione di Giovanni Battista, da lui fatto decapitare (*Marc.* VI, 16), non è da maravigliare che pii uomini, devotissimi al loro Maestro, aggiustassero fede alla sua risurrezione; e per conseguenza alle sue varie apparizioni dopo risuscitato.

L'intenso bisogno subjettivo di rivedere il Maestro si trasformò, per la virtù della fede, in un fatto objettivo, ovvero, com' io mi esprimo, il *creduto potentemente* ai discepoli si rappresentò come *accaduto realmente.*

VII.

L'opera storica e scientifica su Gesù di Nazareth di Alberto Réville è degna, senza dubbio, di molta lode. Da principio ne ho fatto il meritato elogio, dicendo che colmava una lacuna in Francia. Per mostrarmi espositore imparziale, ho creduto bene di fare qua e là qualche osservazione. Avrei potuto notare alcune contraddizioni, ma in un'opera di pagine 1022, di carattere fitto e minuto, sono presso che inevitabili. Ancora avrei potuto notare parecchie ripetizioni, che, evitandole, si sarebbe accresciuto pregio al libro; ma il dotto ed accurato scrittore, com' è il Réville, vi riparerà in altra edizione. Così pure scanserà qualche inesattezza, o, miglio, svista, che da sè stesso vedrà.

Aggiungo un'ultima osservazione generale. Oggi che la scienza tiene dominio tanto vasto e intenso, per le scoperte sbalorditive che ha conseguito in poco tempo, non poteva la storia sfuggire alle esigenze scientifiche; e quindi eziandio la storia di Gesù Cristo e della sua religione. Se per le esigenze della scienza, che non vuol sapere di miracoli, la vita di Gesù perde tutto il maraviglioso di che fu circondato in altre epoche, compenetrate da eccessive tendenze mistiche ed ascetiche, in compenso acquista un valore incalcolabile in riguardo alla scienza. La quale sarà così obbligata di riconoscere, oltre a genii scientifici, che hanno rinnovato ed allargato il mondo intellettuale, puranco genii religiosi, che hanno rinnovato e allargato il mondo morale. Cosiffatto è Gesù di Nazareth per Alberto Réville, e per ben altri liberi pensatori o credenti del nostro secolo.

Certo, i dogmatici non se ne contenteranno. Pure, io penso, e credo di non ingannarmi affermando, che giovano nell'ora presente e in avvenire più le biografie del Nazareo, composte a forma critica e scientifica, che non in forma dogmatica e leggendaria. Perciò ho voluto dare di quella del Réville più largo resoconto. Ed ora continuo a dire, ma in maniera assai breve, di altri recenti scrittori francesi della vita di Gesù Cristo.

VIII.

Edmondo Stapfer è valentissimo esegeta, apprezzato anche fuori di Francia. Dal 1877 venne incaricato dell'insegnamento filologico del N. Testamento nella Facoltà teologica protestante di Parigi. Ha pubblicato traduzioni e interpretazioni notevoli sul N. Testamento. Alberto Ré-

ville, nell'opera esaminata, ha molte idee comuni con lui; ne ricorda alcuni libri, e lo dichiara eminente teologo. Io richiamo l'attenzione degl'Italiani su la sua opera, in tre volumi: *Jésus-Christ; sa personne, son autorité, son oeuvre*. De' tre volumi, il primo considera Gesù Cristo avanti il suo ministero; il secondo, nel suo ministero; il terzo, dopo il ministero, nella sua morte e risurrezione. Io scriverò solamente del secondo volume.

L'A., nello studiare il ministero di Gesù, intende provare ciò che volle essere nella sua vita pubblica, da prima tranquilla, accompagnata da entusiasmo, di poi agitata, per la lotta che ebbe a sostenere co' farisei. I documenti che meglio ci fanno conoscere l'opera di Gesù sono i tre Sinottici, particolarmente Marco; ma non bisogna trascurare il IV Evangelio, che racconta una quantità di particolari, ignorati dai Sinottici. In ciò è stato lo Stapfer meno eccessivo del Réville, e, per mio avviso, ragionevolmente. Le parole che spiegano tutti gli enigmi e tutte le apparenti contraddizioni del pubblico ministero, si trovano in Matteo, là dove Gesù dice: Non son venuto a disfare leggi o profeti, bensì a compiere (V, 17).

Nel primo periodo del ministero in Galilea Gesù mostrossi un Esseno errante ne' suoi costumi, un Fariseo liberale nelle sue idee. Visse da Esseno, ma insegnò da Fariseo liberale la fratellanza universale, accompagnata dal perdono universale del Padre per i peccatori che si pentono, e dalla compassione intensa per le miserie morali e materiali di coloro che lo circondavano. Non contradisse ai Farisei. Il fariseismo tollerante, nella sua prima vita pubblica, gli si mostrò benevolo, e l'ammirò talvolta; ma già ne oltrepassava le idee religiose, facendo come un padre di famiglia, il quale trae fuori dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie (*Matt.*, XIII, 52),

Gesù ripiglia, innovandolo, tutto il passato su Dio, sul peccato, su l'uomo, sul regno di Dio; perchè con la sua geniale coscienza religiosa predicò e praticò una novella relazione tra Dio e gli uomini. Tutti i giudei dicevano: Praticate la Legge, e voi sarete degni del regno di Dio. Gesù dice: Fate la volontà di Dio, e voi sarete figli di Dio (103). In sostanza, l'insegnamento di Gesù del primo periodo galileiano è un largo e libero fariseismo, fondato in gran parte su l'A. Testamento.

In questo periodo venne molto amato dal popolo, non solo pel suo insegnamento, ma eziandio per le varie guarigioni che fece, e che si riputavano miracoli; attesochè allora si credeva facilmente ai miracoli. Gesù guariva i mali fisici, non per accreditarsi Messia, come si è opinato dal Renan, e da parecchi critici del nostro secolo. Allora la medicina era una funzione sacerdotale: ogni rabbino era un medico dell'anima e del corpo: ogni male fisico si stimava male morale, prodotto da Satana, che doveva guarire l'uomo di Dio, il sacerdote. Gesù, da rabbi, fu anche un medico, e curò molti malati; essendo *in illo tempore* l'esercizio medico non scientifico, bensì caritatevole e religioso (1). Gli evangelisti raccontano parecchie cure, quali miracoli; così essendosi apprezzate da loro e dal popolo. Non così devono apprezzarsi da noi; chè la scienza ci ha insegnato, la medicina esser dottrina e studio, e la natura avere leggi inviolabili. Gesù, quel che più, non volle punto fondare la sua missione religiosa sul maraviglioso e su i miracoli (127-148).

(1) Scrissi nel mio *Cristianesimo primitivo*, che Gesù era stato anche un medico (p. 143). Tale pronunziato si ritenne strano da alcuni uomini colti in Italia. Lo Stapfer, tanto competente nella esigesi del N. T., non pone in dubbio che Gesù, da Rabbi, fu eziandio medico.

Al periodo di tranquilla predicazione, nel quale la personalità di Gesù era divenuta attraente appo tutti, persino appresso i buoni farisei, successe il periodo di lotta fra il riformatore e i rigidi conservatori della Legge, che erano appunto i farisei zelanti. La lotta, or si domanda, fu solo religiosa, od anche politica? No, assolutamente no. Egli aveva osservato a quali inutili risultati era riuscito in Galilea il tentativo contro i Romani di Giuda da Gamala (*Atti*, V, 37). Si rassegnò a raccomandare di rendere a Cesare ciò che è di Cesare; seguitando l'esempio degli Esseni che non si occupavano di politica. Alberto Réville ed Edmondo Stapfer sono in ciò di pieno accordo. Bisogna, d'altra parte, aggiungere che Gesù voleva che si cercasse prima il regno di Dio, ch'è il regno della giustizia; giacchè le altre cose vi si unirebbero senza dubbio (*Matt.*, VI, 33). La sua lotta, dunque, fu solo morale e religiosa co'formalisti farisei.

IX.

Lo Stapfer scrive da sincero protestante: « È a Roma che Lutero perdette tutte le sue illusioni. Gesù, del pari, perdette le sue illusioni a Gerusalemme (p. 202) ». Quivi apprese che la religione s'era ridotta a funzioni rituali e macchinali, praticate dai farisei del Tempio, indifferenti ad ogni moralità interiore; e che i sadducei, dal canto loro, avevano in uggia i novatori e le novità di qualunque specie; e quindi lasciavano in pace l'alta aristocrazia sacerdotale, ed il ritualismo ufficiale da essa prescritto. Gesù, invece, era profondamente convinto che amare Dio ed il prossimo valga più e meglio che tutti i riti, e tutti gli olocausti e sacrificii (*Marc.*, XII, 33). Era, dunque,

inevitabile una rottura fra Gesù e i farisei, compresi anche i sadducei.

Avvenuta, non risparmia acri ed aperti rimproveri ai farisei, giungendo a chiamarli progenie di vipere, inetti affatto a dire cose buone (*Matt.*, XII, 34), e a proclamarli otri vecchi, incapaci a contenere vino nuovo (*Marc.*, II, 22). Di tal guisa separatosi dai farisei, si separò in gran parte dal giudaismo, proclamando una *religione universale.* Se prima aveva raccomandato ai Dodici di non andare appresso i pagani e i samaritani; ora afferma di affidare la sua vigna ad altri lavoratori, i quali gli renderanno frutti copiosi. Nel Sinedrio è accusato di essere un *seduttore*, nel senso talmudico, cioè nel senso di farsi *distruttore* della Legge Mosaica. In fondo egli voleva perfezionarla, adattandola a luoghi e tempi diversi, così come la stessa sua coscienza religiosa s'era adattata e modificata secondo le varie esperienze e circostanze. Era questa una lezione per gli Apostoli, che restarono, a dir vero, più del loro maestro attaccati al particolarismo e legalismo giudaico (1).

La maggiore lotta sostenuta da Gesù rispetto ai Farisei, e agli Ebrei in generale, fu per la sua messianità. Da principio non si proclamò Messia, ma sperò di venirvi proclamato *par le peuple.* Sappiamo che il messianismo di Gesù era, anzicchè politico, religioso. Gesù, dunque, comprende il compito messianico d'una maniera onninamente novella. Ma cotesta comprensione partoriva doppia

(1) Gli adattamenti e i progressi della coscienza di Gesù lo Stapfer prova ancor meglio nell'opera: *La Palestine au temps de Jésus-Christ etc. 6. Edict.* 1897. Nel che convengono varii biografi e storici; ad es. il Noesgen, *Gesch. d. neutestamentl. Offenbarung.* Monaco, 1891.

lotta: una co' farisei e giudei, osservata dai critici; ed un'altra di Gesù verso sè stesso, di rado avvertita. I farisei e i giudei non avevano che farsi d'un messianismo religioso, già da loro posseduta la religione con le cerimonie del Tempio. A loro importava e premeva un messianismo politico. Da altra parte, Gesù doveva lottare seco stesso, a romperla con tutte le tradizioni ebraiche, infiltratesi nella sua coscienza, e col pensiero della morte violenta che gli si preparava. Morte violenta e messianismo ripugnavano nell'animo non meno del popolo che del Nazareo. Gesù vi si rassegnò, com'è proprio di coloro che hanno a compiere una grande missione in mezzo alla umanità. La sua rassegnazione, appo gli Evangelisti, si presenta come un atto di obbedienza a Dio, suo Padre, di cui si sentiva Figlio devoto e prediletto, e come una imperiosa necessità d'essere venuto non per esser servito, ma per servire, e per dare la vita sua in riscatto per molti (*Matt.* XX, 28; *Marc.*, X, 45). I critici accettano volontieri l'atto di obbedienza; ma al martirio di Gesù, come un riscatto, come un prezzo di riscatto, o come una fatale espiazione, quasi che Dio dovesse essere pagato d'una offesa ricevuta, e Gesù dovesse fare nella croce tale pagamento, fanno assai mal viso. Certo, tale interpretazione, predominata nella teologia, abbassa la sublime idea di Dio, come Padre; di Gesù, come Figlio.

Gesù non ha scritto. Lo Stapfer avverte che parlava il dialetto d'Aramea. Dovrebbe sapersi la parola aramaica adoperata da Gesù, per capire fino a qual punto corrisponda alla parola greca *λύτρον* (prezzo del riscatto). La parola aramaica non si conosce; quindi il problema è presso che impossibile a risolvere. Si risolve in parte, traducendo la parola *λύτρον* per redenzione in generale,

come leggesi nella Volgata, ed a cui accenna lo Stapfer, senza ricordare la parola *redemptionem* della Volgata (289, in nota). Di tal guisa dilungansi dal sacrificio eroico di Gesù i concetti di patto stipolato, di pagamento, di espiazione imposta, che avviliscono l'alto avvenimento dell'umana liberazione e redenzione del Figlio di Dio, Figlio, cioè, di Dio per elezione e per predilezione, come tutti gli uomini possono divenirlo, se facciano la volontà di Dio, (*Giov.*, I, 12, 13). (*Continua*).

B. Labanca.

LIBERTÀ O UNIFORMITÀ

NELLE

SCUOLE MEDIE?

Un pensiero m'ha sempre fin qui accompagnato, e che, sebbene già innanzi sia riuscito a trapelare in più d'un luogo, vuole ormai in quest' ultimo capitolo (1) alquanto più comodamente adagiarsi. Tale pensiero intende a una maggiore libertà nell'ordinamento e nella vita interiore delle nostre scuole medie, in guisa che all'individuo, sia che apprenda sia che insegni, venga concessa la più larga possibile esplicazione delle proprie attitudini, da cui derivi un sentimento di più viva fiducia in sè e nell'opera propria, e un notevole accrescimento del vantaggio sociale.

***

Gli è da un pezzo che s' invoca maggiore libertà per la scuola, e da qualche tempo anzi le invocazioni sono divenute più frequenti e più forti. Se non che a me ricordano coloro che chiamano ad alta voce le libertà politiche, senza darsi punto pensiero di quanti ne dovranno usufruire e nel cui nome, infine,

(1) Questo scritto fa parte di un lavoro che si propone di esaminare alquanto diffusamente le condizioni di un fecondo moto di riforma nell' istruzione media, e che potrà essere presto pubblicato. Ciò valga a spiegare i « richiami » che qua e là, nel corso del presente scritto, si trovano.

si domandano. La libertà negli ordinamenti e nella vita della scuola è un termine, una meta a cui si può e si deve pervenire; non però d'un tratto, ma gradualmente, e dopo aver ottenuto il sicuro possesso dei mezzi atti a condurvi. Allora si godrà della libertà vera e fruttuosa, altamente benefica e ristoratrice. Altrimenti si andrebbe incontro a un errore di cui non sarebbero nè poche nè piccole le conseguenze. A quale uomo di Stato, degno di questo nome, verrebbe in mente di applicare liberi ordini politici, alla maniera, p. es., degli Inglesi, in un paese dove l'educazione politica fosse ancora assai ristretta e vacillante?

Ebbene, anche di libertà di scuola non si può parlare sul serio, se prima non si pensa efficacemente a dare agli insegnanti una adeguata preparazione tecnica al loro ufficio. Ciò non è opera d'un giorno nè d'un regolamento, ma costa lunghi anni di cura attente, minuziose ed indefesse.

Pur troppo oggi la scuola media ha avversari e critici accaniti fin negli stessi professori d'Università. Se l'Università va male e si mostra inferiore al suo compito. costoro son pronti a riversare sulla scuola media la maggior parte di colpa. Gli è dalla scuola media che proviene una gioventù inadatta, non ben vagliata e non bene agguerrita agli studi superiori. L'inerzia, la mancanza d'interesse scientifico, la scarsezza di coltura, la poca o nessuna serietà di lavoro intellettuale, il non comprendere ed apprezzare altro da ciò che serve a soddisfare a immediati interessi materiali, sono tutti difetti dell'odierna gioventù, dei quali l'Università vorrebbe riconoscersi per nulla responsabile. Ebbene, si ammettano pure tutti veri e fondati e si ammetta anche, ciò che non sempre riesce facile, che i professori delle Università mostrino tutti e in ogni momento una sincera devozione ai lor doveri, e specialmente nell'insegnare, manifestino uno zelo inappuntabile.

Resterà sempre a meravigliarsi come codesti severi critici

non s' avvedano che tra l' Università e la scuola média esiste una reciproca relazione; e che, se qui accadono parecchi guai, ciò dipende anche dal non essersi là rimossi rilevanti inconvenienti; inconvenienti, che non tanto risiedono nella volontà degli stessi insegnanti universitari, la quale abbiamo voluto supporre se non altro, *ad abundantiam*, sempre premurosa e intelligente, quanto nell' indirizzo degli studi medesimi, considerati appunto in relazione alle esigenze della scuola media. Fintanto che quegli inconvenienti non saranno rimossi, sopporti in pace l' Università almeno di dividere colla scuola media la colpa dei danni lamentati. Che al giovane laureato tocchi di spiegare quivi il meglio della sua attività, è cosa di cui l' Università mediocremente si cura; questa se mai, mira a farne un uomo di studi, come s'ei dovesse sempre vivere solitario tra i suoi libri, e occuparsi solamente di apprestar materia pei tipografi. E si continua di questo passo, anche quando altre nazioni, specie la Germania, accortesi dell' errore, han mostrato già da un pezzo di volere essere più vigilanti e di provvedere efficacemente a ripararvi.

Un libero reggimento nelle scuole secondarie presuppone negli insegnanti qualità, attitudini e un modo particolare d'intendere il loro ufficio e i reciproci loro rapporti, di cui ora non si rivela d' avere, tutt' al più, che un lontano barlume. Fuori di tali condizioni questa libertà non riuscirebbe per i più che una vana parola, come diceva Bruto della virtù. Non solo costoro continuerebbero imperterriti nella *routine* di prima, ma della largita libertà si mostrerebbero non poco seccati. Essa infatti solamente allora può venire apprezzata quando s'abbiano idee proprie da applicare, e ognuno, con un lavoro individuale sia riuscito a formarsi de' criterii didattici e pedagogici precisi da seguire, e come tali, scientificamente giustificati. Mancando le une e gli altri, ognuno sarebbe piuttosto portato a desiderare una forte autorità centrale da cui tutto emanasse, e gli

togliesse il fastidio di riflettere e di cercare il meglio. Proprio come i governi paterni di buona memoria, che s'imponevano di pensare al *corporale* ed allo *spirituale* de' cittadini, se pure questo vocabolo si conviene a gente che si piega a un ordine di vita così passivo.

Su questa via della libertà, bisogna cominciare dallo sbandire un pregiudizio che, in un'epoca di burocrazia onnipotente, s'è con straordinaria efficacia infiltrato nella mente di chi dirige e governa. Non è lontano il giorno in cui un ministro, avvocato-sofista, ebbe ad affermare che un professore stipendiato dal governo è un puro e semplice impiegato dello Stato, e come tale deve trattarsi.

Certamente; per parecchi rispetti il professore è un impiegato dello Stato. Questo gli fornisce lo stipendio, se anche assai magro, gli dà una pensione, se anche insufficiente e lontana; provvede, se anche miseramente, alla vedova e ai figli; regola gli aumenti di stipendio in proporzione de' gradi raggiunti e degli anni di servizio, pure interpretando la legge nel modo più fiscale, ingiusto ed inumano; il professore è un impiegato in quanto fa parte d'un ordinamento di funzionari che mette capo al governo centrale, e così via.

Ma l'insegnante, se è impiegato ne' suoi rapporti, si direbbe, esteriori, prende un aspetto alquanto diverso, se lo si considera riguardo alla natura del suo lavoro, alla sua missione. Questa infatti non può venir appresa da istruzioni ufficiali, e il meglio della sua efficacia, più che dalla loro pedissequa osservanza, dipende dal saper prontamente trovare, con giusto criterio e con fine tatto, ciò che in determinate condizioni è necessario. Alle più solide qualità ch'essa richiede, come amore

alla gioventù, senso scientifico, spirituale accensione per ogni cosa nobile ed elevata, menomamente s' adattano semplici prescrizioni governative. Anche l'insegnante, s'è ripetuto più volte, è in cura d' anime; e l' ideale sarebbe appunto, che la classe a cui appartiene costituisse, a così dire, un vero e alto presbiterato laico. Oggi l' ufficio ch' egli tiene è in varia guisa indissolubilmente avvinto allo Stato. Ma come presso il professore di Università, il carattere scientifico del quale è rivestita la sua persona fa sì ch' egli non si abbia a considerare come un semplice *funzionario* dello Stato, benchè da questo scelto e stipendiato, così il compito spirituale dell' insegnante delle scuole che precedono l'Università oltrepassa la qualità sua d'impiegato e il più sostanzioso frutto dell' opera di lui si raccoglierà pur sempre da ciò, ch'essa venga esercitata come una libera arte.

Gli è per questa ragione che, allorquando l'insegnante è una salda personalità e possiede chiara la coscienza dei fini suoi, gli riescono insopportabili nel campo della sua attività pedagogica e didattica certe minute costrizioni prodotte da un gretto spirito d'uniformità, a cui s' inspiri un governo soverchiamente accentratore. E così avviene che in lui sorga vivo il conflitto tra la sua esteriore qualità d' impiegato, e l' interna vocazione all' insegnamento. La persona, come s' usa dire, si sdoppia; due coscienze in essa s' erigono l' una contro l' altra. Secondo l' una, l' obbedienza agli ordini superiori vuol essere incondizionata; secondo l' altra, il resistervi appar giustificato quando essi paiano inadatti allo scopo che si vuol raggiungere. Questa spinge l' insegnante ad agire secondo consiglia, nel variare delle circostanze, il proprio ingegno fortificato dagli studi e dall'esperienza propria ed altrui; quella tende a ridurre al minimo la sua individualità, e a farne una piccola ruota d'un grande congegno meccanico. Più si estende codesta funzione meccanica, più l' ufficio d' insegnante si degrada e si avvilisce.

La vocazione, infine, si spegne là dove tutto si compie per soli impulsi o motivi esteriori; ed è appunto la *routine* dell'impiego che usurpa il suo posto.

***

Fra le carriere dello Stato, quella dell'insegnamento dev'essere, di natura sua, la più libera. Coloro che la percorrono formano una classe, che poco somiglia alle altre. Chi bene osservi anzi, troverà che, fin ne' suoi tratti esteriori, dove cioè più chiaro si delinea il *funzionarismo* di Stato, essa conserva qualcosa di peculiare, di caratteristico. Basterà, per es., notare come, appetto alle altre carriere, l'ordinamento gerarchico ne sia men rigido, e men formidabile ne pesi su di lei la coscienza. O forse, a rigor di vocabolo, tra gl' insegnanti, se si consideri la parte più intima e spirituale dell' opera loro, non v' ha neppure una cosidetta gerarchia; nella sua scuola ogni insegnante è re. Qualunque atto che valga ad attenuare, o in qualsivoglia modo, a recar nocumento a questa sua suprema autorità, è antipedagogico. Un ufficiale può essere rimproverato davanti a soldati da un suo superiore, senza che all'educazione ed alla disciplina militare ne venga danno. Non può accadere altrettanto fra persone addette all'insegnamento. Se ciò che si chiama tatto riesce dappertutto giovevole, diventa assolutamente necessario nelle autorità scolastiche. Solo in casi eccezionali un direttore d'istituto può in maniera assoluta e perentoria sostituire la sua volontà a quella dell'insegnante nella vita interiore della scuola. Fuori di tai casi, egli deve sempre ambire l'accordo con questo, curando di dargli prudentemente de' consigli, ma non rifuggendo neanche dall'accoglierne, e lasciandogli sopratutto una certa libertà d'azione. Un direttore d'istituto rimane tuttavia un collega tra colleghi; egli, quando intenda giustamente il

suo ufficio, è nulla più che il *primus inter pares*. Perciò tra lui e gl'insegnanti, tra tutti costoro e i superiori, anche de' gradi più elevati, è possibile una famigliarità, e vorrei dire, una intimità, germogliante dalla natura stessa delle loro occupazioni che altrove non avverrebbe di osservare, nè riuscirebbe a nascere. Ove la classe degli insegnanti non rappresenti altro che una distribuzione gerarchica, in cui chi sta sopra comanda a chi sta sotto per virtù solo del grado che gli è conferito, ove tra quanti ad essa appartengono dominasse l'unico inflessibile criterio ufficiale del superiore e dell'inferiore, con le conseguenze che ne derivano, significherebbe che nelle loro relazioni è avvenuto un grave perturbamento, e quasi una degenerazione. Un tal corpo, anche se esteriormente operante con una mirabile esemplare regolarità, dispiegherebbe, rispetto ai fini cui deve tendere, una ben scarsa virtù.

Per convincersi viemeglio della singolarità della condizione in che si trova la classe degli insegnanti, basti riflettere che ivi, assai meno che nelle altre classi, trova applicazione negli avanzamenti della carriera, persino ai primi gradi di questa, il criterio dell'anzianità. Se nell'esercito si può salire parecchi gradi, per niun altro titolo all'infuori di un determinato numero d'anni di servizio, nell'insegnamento invece, già per passare, ad es., dal ginnasio inferiore al ginnasio superiore, convien oggi sottoporsi a un concorso, in cui gli anni di servizio hanno appena una considerazione secondaria. E se le scuole medie fossero convenientemente ordinate, questa destinazione degli insegnanti ad uffici che riescano conformi alla varia lor natura e capacità, dovrebbe avvenire con assai maggiore discernimento e scrupolosità. Perchè insomma l'insegnamento richiede un complesso di doti personali, che neppure il lungo esercizio basta di per sè a produrre; perchè, in ultimo, anche i risultati della pratica sono in proporzione di quelle con-

dizioni interiori che costituiscono la vocazione. Un giovane con pochi anni d'insegnamento può rivelarsi verso di questo molto più ricco d'attitudini di un altro che pure si lasci dietro un assai lungo tirocinio scolastico. Il che, ripeto, non infirma i pregi che la pratica e l'esercizio posson conferire; ma vien solo a significare che senza corrispondenti attitudini naturali non accade di compiere opera efficace, e che la vocazione la vince ancora sulla pratica e l'esercizio presi a sè. Così, tra gli insegnanti, all'ordine imposto dal superiore vien più spesso che altrove sostituita l'azione collegiale, per quanto questa sia ancora troppo limitata. D'accordo si discutono gli orari, d'accordo si prendono, o si dovrebbero prendere varie deliberazioni riguardanti la vita interiore degli istituti. Ciò dimostra appunto che i nostri rapporti sono di natura alquanto diversa da quella degli impiegati pubblici appartenenti ad altre classi. Da questa minore rigidità del nostro ordinamento gerarchico, la quale si deve pur riguardare come un bene, per quanto ancora acerbo, in parte derivò per noi anche un danno, dissipabile del resto sotto l'influsso di altri efficaci fattori, l'essere cioè tardata a sorgere, e l'esser rimasta meno rilevata quella che si può chiamare coscienza corporativa.

Chiedere per gl'insegnanti un più ampio e preciso riconoscimento delle speciali loro condizioni, non significa invocare de' privilegi, non postulare de' favori, ma volere solamente l'adempimento di tutto ciò che può condurli a soddisfare degnamente agli obblighi assunti verso la nazione. E se, impigliati in questioni di secondaria importanza, indugiano essi a mettersi per tale via, lo Stato medesimo, come custode supremo della coltura e largamente partecipe dei vantaggi di costei, con una adegnata preparazione ve li dovrebbe spingere.

Ci duole che a quest' impresa s' opponga una statolatria incorreggibile, la quale intorbida anche le vedute più chiare. Troppi vi hanno ancora che al loro programma scolastico porrebbero per motto l' affermazione di Maria Teresa: « la scuola è e rimane un' entità politica » (die Schule ist und bleibt ein politicum), attribuendo a quella, s' intende, il significato più assoluto ed esclusivo, e che ancora guardano alla rivoluzione francese, come al momento storico in cui si abbia più nettamente compreso e fissato il posto della scuola nello Stato. Pur jeri anzi siffatte idee le abbiam sentite da alcuno ribadire in un Congresso pedagogico nazionale.

Ebbene, mentre esse mirano, in un dominio di tanta importanza, a massimizzare, se mi è lecita la brutta parola, l' azione e l' inframmettenza dello Stato, riescono poi, fra l' altro, a deprimere l' opera del corpo insegnante, il quale così assumerebbe un carattere sempre più burocratico, onde anche da questo lato conseguenze dannosissime per lo sviluppo della coltura nazionale. Del che è anche più vivamente a dolersi, se si pensi che quelle idee sono specialmente bandite da coloro che in politica si atteggiano a persone liberali, e formano anzi il motivo dominante del loro quale si sia programma in ordine alla scuola. Oggi, per entro alle lor file, militano parecchi degli spiriti più intraprendenti e sinceramente desiderosi di progresso, e l' autorità loro si trascina dietro facilmente anche chi nelle questioni guarda sopratutto all' etichetta onde son rivestite, ben lieto che questa gli risparmi la fatica di esaminarle più a fondo.

Anche noi vogliamo la scuola risolutamente laica, non crediamo però che non si possa rinvenire per essa altra via di salvezza da quella indicata dall' azione dispotica dello Stato. Così se questo già tendeva, per suoi impulsi interiori, a prendere in campo siffatto una posizione, direi, soverchiatrice, il liberalismo politico ve lo spinse e confermò.

Nè un tal fenomeno si può dire solamente indigeno. Questo dipende piuttosto da un complesso di vedute e di sentimenti che facilmente si propagarono pressochè in tutta Europa, specie a cominciare dalla rivoluzione francese, e che, pur avendo perduto della lor forza originaria, non cessano però di agire anche oggi, in varia misura, come latente fermento. Nella stessa Germania non illanguidì presto nè si dissipò senza alcuna conseguenza l'eco del concetto che Federico il Grande s'era formato dello Stato, e che filosofi come Fichte ed Hegel si volsero ad illustrare e a svolgere sistematicamente. Il primo infatti, si sa, vigorosamente proclamò che lo Stato è il soggetto produttore d'ogni forma di coltura (Träger aller Kultur), e che però gli compete il diritto di stabilire norme d'operare corrispondentemente a' suoi scopi, e di far servire a suo esclusivo vantaggio le forze dei singoli. Nel qual pensiero convenne anche l'Hegel, dichiarando costituire lo Stato l'Universo morale in cui si vien realizzando la volontà ragionevole di tutti (das sittliche Universum, worin sich der vernüuftige Wille aller realisirt habe) (1). Salvochè alla strapotenza sua fece in quel paese sempre argine una istintiva, irresistibile propensione all'individualismo, che si può ben dire una qualità precipua della razza (2). E se ivi naturalmente lo Stato ha pur dovuto, per le mutate condizioni dei tempi, allargare anche nella sfera delle istituzioni educative, la sua autorità, la coscienza nazionale non ha mai intralasciato di spiare i suoi passi e le sue mosse, e di protestare quando appena le fosse parso che andasse oltre il conveniente. Anche oggi è ivi frequente l'appello dei pedagogisti a che lo

(1) Wiese, Pädag. Ideale und Proteste p. 50 e segg.; Berlin, 1894; Wiegandt und Grieben.

(2) ib. 109; Der Trieb individuelle Freiheit zu bethätigen, ein Grundzug des deutschen Wesens....

Stato muti rotta, e si mostri assai più arrendevole alle giuste esigenze dell'individualismo (1).

Ma per noi il lasciar fare allo Stato è divenuto una specie di tacito accordo, e ci piace di rappresentarlo come un agente fornito di pieni poteri per quanto può aver relazione cogli interessi dei cittadini. La consuetudine, anzi, si è così impadronita del nostro pensiero, che non appena qualcheduno sorga a chiedere un arretramento di questa eccessiva sua inframmettenza, un freno a questa sua mania accentratrice, e però di necessità uniformatrice, per poco non si presagisce uno sconquasso disastroso nella vita nazionale. Basti osservare in mezzo a quali difficoltà si muove l'idea del decentramento anche nel campo amministrativo, e da cui devono pur scaturire grandi vantaggi alla scuola, una volta soddisfatta la condizione fondamentale di una adatta preparazione tecnica del corpo insegnante, e circondata la scelta di questo dalle debite guarentigie.

Son ben lontano, per altro, dal condividere l'opinione estrema di alcuni, che da noi lo Stato debba ormai disinteressarsi affatto dell'istruzione secondaria, affidandola all'iniziativa dei privati e dei corpi locali, benchè quest'opinione si rannodi a un largo ordine di vedute e tendenze politico-sociali che oggi hanno per loro patriarca e patrocinatore H. Spencer. I progetti che vi si fondan su mi son sempre parsi così alieni dalla attuale realtà dei fatti nostri, da non esitare a considerarli come parti puramente fantastici, alla guisa del famoso Comune Universitario, dove, tra l'altro, la nomina del Rettore avrebbe a dipendere

(1) Paul Cauer, Staat und Erziehung (VI Cap., Rückkehr zum Individualismus); e tra gli altri molti, Eucken, der Kampf um das Gymnasium (Cap. I e III); Barth, Die Reform der Gesellschaft, segnat. i Cap. « Die Schule » « Der Staat »; Willmann Didaktik, vol. I; Die moderne Bildung.

anche dal voto degli studenti. Que' progetti possono, è vero, dare cert'aria di popolarità e un non ingrato colore di modernità a chi li mette innanzi, ma in fondo, oggi, sono da considerarsi poco serî. Non già ch'essi sieno d'impossibile attuazione, ma piuttosto andrebbero, se attuati nelle presenti nostre condizioni, contro il fine loro medesimo, che non ha da essere in ultimo che l'incremento della coltura nazionale. Non ci vuole un profondo acume ed una profonda perspicacia storica per capire che se, presso di noi ed anche altre nazioni, oggi lo Stato deliberasse di non più impicciarsi d'istruzione secondaria, questa subirebbe un tal rovescio da rendere poi prestamente necessaria l'opera riparatrice di lui. E allora, probabilmente, gli toccherebbe di rifarsi molto indietro, per ricondurre l'istruzione secondaria al punto dove, per ipotesi, l'avesse lasciata. Specialmente ne soffrirebbero quegli studi che non hanno immediata relazione cogli interessi professionali e che pure sono così valida parte dell'educazione dello spirito. Sul quale punto ha pur dovuto convenire anche un uomo come W. v. Humboldt, a cui un giorno era parso che l'istruzione fosse un dominio da resecarsi affatto dalle attribuzioni di Stato. Ma l'Humboldt, ministro, ha dovuto in parte sconfessare l'Humboldt che scriveva nel 1791 il lavoro (pubb. solo nel 1851) che ha per titolo: « Idee riguardo a un tentativo di determinare i limiti dell'azione dello Stato » (Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen) (1).

Solo in un paese dove le idealità della coltura, qualunque sieno i suoi lati ed i suoi aspetti, abbiano di sè compenetrate le classi più elevate, ivi solo può l'istruzione secondaria, in quanto serve di preparazione generale a studi superiori, affidarsi a privati ed a corpi locali. Ce n'offre un esempio l'Inghilterra, dove appunto lo Stato non ha in quella alcuna o ben scarsa inge-

(1) Paulsen, Ethik II, 553; Cauer op. cit. Cap. 5°.

renza, e pure sotto il patrocinio del pubblico intelligente fiorisce e si svolge. Una specie di amor proprio nazionale s'è attaccato ai Collegi, in cui tale istruzione s'impartisce, e di cui alcuni da una lunga, splendida tradizione son resi famosi. Solo il momento storico può dunque darci una risposta intorno alla convenienza o no da parte dello Stato di disoccuparsi delle scuole secondarie; ma da noi appunto, come eziandio presso di altre nazioni, pur in voce di addottrinate e civili, il momento storico fa manifesto che l'esempio dell'Inghilterra non ci deve movere ora ad imitarlo.

Certo è uno spettacolo meraviglioso e istruttivo quello d'una nazione che, senza aspettare aiuti e consigli dal governo, provvede di suo libero e consapevole slancio alle elevate finalità della coltura, e sa discernere l'appicco che lo svolgimento delle forze spirituali ha cogli interessi materiali, colla stessa sua potenza economica e politica. V'ha forse meta più splendida di questa all'attività d'un popolo?

Ci fu un tempo, quando cioè il nostro paese aveva appena raggiunta la sua unità, in cui un'azione uniforme e vorrei dire compatta dello Stato si presentava per l'istruzione secondaria, sotto diversi riguardi, vantaggiosa. Per convincerci di ciò, basti pensare alle condizioni della scuola d'allora, e a quelle odierne, e il confronto desterà per avventura un giudizio più equanime sul valore dell'azione dello Stato, per quanto numerose e gravi si appalesino le sue deficienze. Che se qualche verità s'include nel detto che ciò che è reale è razionale, come ammettere che tale azione rappresentasse puramente qualcosa di arbitrario? Essa s'è venuta sviluppando, fino a un certo punto, sotto l'influsso di condizioni storiche, per una storica necessità.

Ma oggi da una più chiara coscienza dei fini della scuola e dalla assicurata consistenza della vita nazionale dobbiamo trarre la forza per opporci all'indirizzo sin qui seguito. Oggi ci sembra arrivato il momento in cui la scuola debba riacquistare alquanto più di libertà, e disimpacciata dalle dande con cui insino a qui

lo Stato la resse e le apprese a camminare, impari a procedere un poco anche da sè, sotto la vigilanza del pubblico e del corpo insegnante. Questo sopratutto, come ebbi già a dire, deve essere restituito nella sua vera posizione, che è non solo di svolgere determinati programmi, secondo gl'intendimenti espressi dall'alto, senza ch'egli ne sia tampoco interpellato, o solo con forme illusorie, ma di rendersi interprete presso lo Stato, esaminati i bisogni della coltura e le esigenze del pubblico rispetto alla scuola, degli uni e delle altre, a quello suggerendo i modi conforme ai quali, fatta ragione alle opportunità di tempo e di luogo, debba soddisfarvi.

***

Nessuno che penetri oltre la superficie dei fenomeni sociali può intanto, con dolore, nascondersi che la nostra scuola è venuta a poco a poco a intristire nell'isolamento. Quanto più grande fu l'influenza che su di essa prese lo Stato, tanto più parve accennasse a ritrarsi in fretta il pubblico, abbandonando un campo in cui quasi più nulla gli rimaneva a coltivare. E di quest'isolamento avremmo anche un senso più melanconico e solenne insieme, se intorno alla scuola non s'aiutasse da tempo a rimestare, anzi da qualche anno in qua con raddoppiata gagliardia, un partito che le sue brighe temporali chiama interessi religiosi, e che perciò di tanto in tanto sforza il pubblico, ben altrimenti numeroso e sinceramente amante del suo paese, a destarsi, transitoriamente almeno, dal suo sopore letèo, per quanto concerne le questioni educative. Segnatamente rispetto all'azione morale dell'insegnamento, solitudine siffatta è quanto mai si può dire pregiudizievole. Uomini assennati vanno ogni giorno lamentandosi che le famiglie mostrino di ricordarsi della scuola solo agli esami, quando occorre implorare l'indulgenza e la misericordia degli insegnanti, e diventino allora fin troppo premurose e insi-

stenti, e, si può dire anche, opprimenti; ma, girati poi quei pericolosi scogli, si dilunghino ancora un pezzo nell'ampio mare della noncuranza. Come le famiglie così anche le città. I diritti che costoro già possedevano sui loro istituti furono dallo Stato così estremamente limitati, così inframmettente divenne l'opera sua, ch'esse hanno ormai perduto ogni interesse verso di quelli; e mentre prima, per le vecchie onorate memorie che li circondavano, erano loro cagione di legittimo orgoglio, tanto che ognuna amava denominarli suoi proprii, oggi son ben contente di cederne al governo ogni responsabilità.

Se codesta esautorazione delle famiglie e delle città nei rapporti colla scuola deve riguardarsi forse come il motivo principale, per non cercarne altri di minore importanza, dell'abbandono in che quelle la lasciano, vien naturale il domandarsi se il governo, lungi dal movere platonici lamenti intorno a così esizievole condizione di cose, non abbia ad adoperarsi praticamente per uscirne fuori. Non v' ha dubbio che un efficace rimedio lo può offerire una più larga libertà nella vita dello Stato, libertà la quale, secondo una giusta osservazione del Montesquieu (1), restituisca maggiore vigoria all'attività delle società particolari e delle famiglie che quello in sè comprende. Corrisponde al suo interesse più stretto che le une e le altre non siano distolte dal proseguire con forze proprie i loro fini, onde poi giovare ai fini di tutto l'insieme.

Pur troppo fra tutte le missioni sociali dello Stato la più ardua incomparabilmente è quella ch'ei sappia conservare nelle cose spirituali la giusta misura di libertà, ch'ei provegga verso di esse a contenere l'azione sua nei debiti limiti. Eppure egli deve profondamente persuadersi delle differenze che, in rapporto a lui, hanno cose siffatte e quelle materiali. Qui egli può intervenire con una ampiezza che là non è permessa, se si riguardi

(1) Wiese, vol. cit. 107.

all'efficacia dello scopo. L'attività sua infatti ha tanto più buon giuoco, quanto più si tratti d'interessi omogenei, impersonali, controllabili e coercibili; ma quanto più questi assumono un significato ed un valore personale, quanto più v'entra di elementi individuali, tanto più diventano resistenti alla sovrapposizione ed al controllo di quella. Compete estesamente il carattere dell'omogeneità e della impersonalità alla produzione economica, ed agli scambi ch'essa suscita e promove, e in grado tanto maggiore quanto più essa è vincolata a grandi unioni d'individui. All'incontro le forze che agiscono nei dominî della vita spirituale, domestica e sociale, hanno una natura principalmente personale, e il loro valore riposa essenzialmente sulla loro individuazione. Del medesimo, nel campo economico può largamente spiegarsi il controllo e la coercibilità; là dove invece si tratta solo d'influssi spirituali che gli uni esercitano sugli altri a poco giunge la sorveglianza e l'autorità delle leggi e dei regolamenti; anzi ogni volta che se ne fecero tentativi s'è riscontrato che questi non avvengono senza disturbo e senza danno (1). Ora è certo che anche nella scuola la manìa, o vorrei dire, il feticismo del voler tutto ridurre allo schematismo dei regolamenti, agì in modo deprimente su tutti que' fattori che dovrebbero aver interesse per la scuola, e anzitutto sul corpo insegnante; ma d'altro lato tutti i mezzi sottilmente escogitati per invigilare, dirigere e controllare l'opera di lui hanno almeno raggiunto lo scopo?

Coloro che dell' invocata maggiore libertà nella scuola s'insospettiscono e desidererebbero che la pedagogia non avesse a considerarsi che un *annexum politicum*, e per poco che lo

(1) Paulsen, Ethik II, 558-59.

Stato non divenisse un grande istituto d'educazione, com' era il pensiero di Platone, rimesso a nuovo da alcuni dottrinari della rivoluzione francese, mostrano di non aver bene osservato il cammino della coltura. Se anche non piace ad alcuni ostinati, è manifesto il continuo ritirarsi dello Stato dal campo che vorrei dire spirituale-personale. Collo scomparire de' vari limiti delle classi, coi quali nel medio-evo si circondava lo sviluppo personale e l' attività della vita di ciascheduno, ebber fine anche i tentativi di inframmettersi a regolare, mediante provvedimenti di legge, costumi e tradizioni — ebbero fine le prescrizioni relative al vestire, al lusso e simili. — Gli interessi religiosi si separarono un po' alla volta dai politici e civili. Scaduto da noi ogni obbligo per certi riti come il battesimo, il matrimonio religioso, e permessa, senz'altro, piena libertà di atteggiamento nel campo della credenza religiosa. Ben più, per effetto appunto della crescente individuazione del pensare e del sentire, le formole confessionali diventano sempre più incapaci di esprimere la fede verace dei singoli. — Letteratura ed arte, ricerca scientifica e commercio de' pensieri non s' aduggiano più all'ombra di governi gelosi e capaci di farsene moderatori. La censura preventiva della stampa tolta da un pezzo e per sempre. Visti insomma dappertutto sott'altra luce i rapporti dello Stato colla vita spirituale. Ancora al secolo decimottavo la letteratura e l'arte potevano parere istituzioni di principi e di signori a dare ornamento e diletto alla vita del popolo, a crescere a sè fama e splendore. Nei vecchi libri scolastici accade facilmente di rintracciare questo pensiero, che il fiorire della civiltà letterario-artistica sia dovuto all'opera di alcuni mecenati, come ai Medici di Firenze, a Luigi XIV di Francia. Ma chi oggi può assentirvi ancora? — Libera anche la ricerca scientifica. Ciò che si chiede dallo Stato sono i mezzi esteriori, ma non appartiene a lui la direzione delle indagini e la prova dei risultati. Un' ingerenza in cose siffatte, come la esercitavano i governi d'una volta

oggi apparirebbe mostruosa. Non si nega per altro allo Stato il diritto di esercitare la sua sorveglianza sugli istituti scientifici. Ch'egli, fintanto concede i mezzi esteriori per la conservazione l'incremento e la propagazione della scienza e delle arti, debba avere una certa influenza sull'interiore disciplinarsi delle forze, onde quelle scaturiscono, è fuor di dubbio. Ma è fuor di dubbio altresì che oggi, in principio almeno, è riconosciuta la libertà d'apprendere ed insegnare (1).

Certo questa subisce restrizioni nelle scuole sottostanti all'Università, per la natura stessa delle persone che le frequentano. Ma anche tali scuole sono a riguardarsi, non tanto come un'istituzione di Stato, perchè sussistevano già quando questo non mostrava ancora di curarsene, quanto un'emanazione della coltura elaboratasi in seno ai vari gruppi sociali, e un concreto mezzo con cui ogni generazione s'aiuta ad assimilare spiritualmente a sè stessa i nuovi rampolli (2). E se lo Stato, le ha prese poi a tutelare, avendo di mira anche suoi determinati interessi, non può però ordinarle e mutarle unicamente prendendo norma da sè, e tutte costringerle nello stampo ch'esso solo ha in mente.

Ci par dunque che il concedere una maggiore libertà ai nostri ordinamenti scolastici sia consentaneo al posto che lo Stato moderno viene sempre più prendendo rimpetto alla coltura. A lui giova di secondare adagio adagio codesto indirizzo anche su quel dominio, adottando cautamente quei provvedimenti che gli paiono più opportuni, prima che i tempi sforzino e lo costringano a fare in fretta e male. Sono d'incoraggiamento a quest'opera eziandio lontane tradizioni, quando appunto la scuola appariva nella sua genuina funzione sociale, e riceveva, secondo le speciali circostanze in cui veniva su, e i fini

(1) Paulsen, Ethik II, 563-64.

(2) Willmann, Didaktik I, Einleitung; II, Abschnitt V, § 93.

a cui mirava, la sua corrispondente organizzazione. Lo Stato, fatto consapevole dei doveri verso di lei, vi spese attorno sì la sua attività, ma poco si curò di quell'altre vive forze, in grazia di cui era fin allora cresciuta, e di quando in quando prosperata.

Ora conviene ristabilire l'equilibrio, traendo profitto dalla lunga esperienza. Abbia pure lo Stato un'attenta vigilanza sulla scuola dal momento che, rispetto alla sua missione, ciò è un suo preciso dovere, ma non voglia considerarsene l'esclusivo padrone, l'arbitro assoluto. Dia i principi direttivi, ma nei particolari conceda più elasticità di movimenti. E mirando a richiamare attorno alla scuola la fiducia del pubblico, tra questo e lui ponga come intermediario un corpo insegnante il quale, nella guisa che deve possedere i necessari requisiti tecnici (così intendo denominare i requisiti pedagogici) sia posto anche in grado di volgerli a vantaggio della scuola medesima, mediante una sapiente e pur cauta iniziativa, e sotto la scorta d'un ampliato sentimento della propria responsabilità.

Codesta libertà si verrà a poco a poco instaurando. Non è a un vuoto idolo di lei, a una pura astrazione che quì si vuol rendere omaggio. Per noi essa vuol dire dare a ciascuno ciò che gli spetta. La scuola ha questa doppia relazione, che da un lato tocca gl' interessi dell' individuo, e dell' altro quelli dello Stato. Oggidì le pretese che questi accampa verso di lei sono di gran lunga prevalenti. Ma domandiamo: perchè non si potrà arrivare a una conveniente parificazione, senza che gl' interessi dello Stato ne rimangano danneggiati, o il legame onde a lui fu per tanto tempo avvinta la scuola sia disciolto, ed egli da essa ritiri la sua mano pur in molte vicende così benefica? Noi non ci troviamo dinnanzi all' alternativa: o monopolio o libero scambio; una strada media si dà pure.

Però intendiamo altresì assai bene, come di una libertà quale un tempo la scuola godeva, non è più oggi il caso di parlare. Chi vorrà essere così ridicolo d'invocare, rispetto a

quella, i tempi della repubblica Ateniese? Nell'estensione man mano acquistata dallo Stato, corrispondentemente alle varietà spirituali delle diverse regioni che concorrono a formarla, s'è fatto sentire il bisogno d'una forza centripeta, valevole a mantenere tra di esse l'armonia. La potenza dello Stato riposa essenzialmente sulla sua unità; e non deve esser necessario dimostrare quanta importanza abbia per essa un'istruzione a cui presiedano gli stessi criteri fondamentali. Ma questo non significa ancora atteggiamento uniforme. Dobbiamo augurarci che l'organismo delle nostre scuole medie acquisti una certa elasticità, e che, dati alcuni saldi tratti e fissato con precisione lo scopo, sieno ivi permesse e benvedute anche alcune ineguaglianze, a seconda delle provincie a cui quelle appartengono, e che anzi in una stessa provincia, fin tra le scuole d'una medesima categoria, si venga designando certa varietà di mezzi per arrivare alla meta medesima. Pedagogisti eminenti (1) e, tra i primi, l'Herbart han riprovato che si volessero estendere identici programmi e indicazioni identiche a tutte le scuole appunto d'una medesima categoria in una data regione. Di guisa che piuttosto s'avesse a poter dire di loro:

> « Facies non omnibus una
> Nec diversa tamen qualem decet esse sororum ».

(Continua). A. PIAZZI.

(1) V. ciò che il Paulsen diceva alla Conferenza di Berlino per la riforma delle scuole medie, nel Dicembre 1890. — Vehandlungen über Fragen des Höheren Unterrichts, Berlin 1891 Verlag von Wilhelm Hertz, p. 233.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA [1]

Silvio Spaventa. Dal 1848 al 1861. — *Lettere Scritti Documenti pubblicati da* Benedetto Croce. — Napoli, Libreria editrice italiana 1898.

Ecco un libro sano, un libro pieno d'istruzione ed educativo nello stesso tempo. Ben fece il Croce, che è nipote degli Spaventa, a pubblicarlo. È un'opera di pietà famigliare ed insieme un'opera patriottica. Ha un interesse storico e non manca d'interesse filosofico: prima perchè, sebbene il libro sia intitolato a Silvio soltanto, pur si occupa di Bertrando quasi altrettanto che di Silvio; poi perchè la filosofia non fu solo per Bertrando, ma anche per Silvio, come per altri Italiani della prima metà del secolo, la vera educatrice del pensiero e dell'animo, l'inspiratrice dei più alti ideali della scienza e della patria.

Della parte storica noi qui non dobbiamo occuparci, ma solo spigolare in questo libro ciò che può interessare i nostri studii. Però voglio prima giustificare la mia affermazione che il libro che ci sta dinanzi è un libro *educativo*, affermazione che, fatta così in modo assoluto, non dice poco; ma per giustificarla io non ho che a richiamare ciò che scrissi negli ultimi due fascicoli della precedente Rivista; poichè in questo libro abbiamo una luminosa conferma delle dottrine da me colà propugnate, non già per l'assenso teorico dei due valentuomini, ma per i fatti compiuti da essi e specialmente da Silvio, e per i sentimenti che questi in gravi momenti della sua vita ha, non già come filosofo ma come uomo, spontaneamente e vigorosamente espressi. L'aver avuti e manifestati in quelle occasioni tali senti-

(1) Come si vedrà in fine del fascicolo, abbiamo ricevuti parecchi libri, italiani e stranieri, dei quali alcuni importanti; ma troppo tardi per poterne fare una recensione. La riserbiamo quindi per i prossimi fascicoli.
(Nota della Direzione).

menti, è, a parer mio, ancor una delle molte e reali testimonianze che abbiamo contro quell'Utilitarismo egoistico che alcuni ci vogliono gabellare come la sola dottrina morale che risponda ai fatti della natura umana. Sia qualunque la via per la quale l'Umanità è giunta al punto in cui ora si trova, fatto sta che il *disinteresse*, il sacrificio di ogni cosa per il semplice adempimento del dovere, è un fatto reale, di cui si potrà trovare la spiegazione che si vuole, senzachè gli si possa far perdere quel carattere di disinteresse semplice e severo che suolsi chiamare *eroico*, e dovrebbe dirsi *umano*, nel più alto senso di questa parola.

Tutta la condotta di Silvio durante il processo e la prigionia da lui sopportata è eroica, di quell'eroismo semplice di cui io parlava; se ne ha una prova splendida e genuina in tutta la corrispondenza tra i due fratelli, ma specialmente in tre lettere scritte da Silvio al fratello, mentre si istruiva contro di lui il processo tra il giugno e l'ottobre del 1850.

Nella prima egli scrive:

Quando io guardo alla stupida viltà che ora regge il mondo, non posso non sconfortarmi profondamente e disperare della virtù umana. Ma, d'altra parte, non abbiamo noi dentro l'animo nostro una sorgente viva di speranza e di fede, che non viene mai meno? Non mi hai insegnato tu stesso, con le tue azioni, con i tuoi incessanti sagrifizi, che la virtù è cosa reale e salda? Se il mondo è in opposizione con la ragione, non è la virtù il processo laborioso che tende a conformare l'uno all'altra? Animo, io ripeto a me stesso. La vita mi è necessaria: essa ha uno scopo superiore a noi stessi, non immaginario ma concreto e mondano. Io non posso desiderare la morte per diventare un santo, ma voglio vivere per essere un uomo, e morire, se fa d'uopo, per restare eguale a me stesso.

E ancora nella seconda, dopo aver espressa la sua fede che il *fine della sua esistenza non fosse esaurito,* dopo aver detto al fratello: *Tu abbi la stessa religione del tuo e mio non alto ma uguale destino,* soggiunge: *io non cederei il piacere di esserci conservata la vita con la virtù sola dell'animo, malgrado tanti malori e sofferenze fisiche, in cambio della più prosperevole salute.*

La terza che è dell'ottobre 1850 la vogliamo riportare per intiero:

Che vuoi che faccia di più? Se la fortuna mi vuol salvo, io, dal canto mio, fo tutto il possibile per trascinare innanzi questa mia sterile esistenza. Eppure malgrado il profondo convincimento che la vita ha un valore infinito quando è consacrata all'adempimento dei fini che le sono assegnati, io non posso non sentire un disgusto profondo per i rispetti, le cure e le sollecitudini, cui sono astretto per conservarla; perciocchè così io mi sento diventare inferiore a questi fini, anzi temo di dimenticarli, preoccupandomi troppo del mezzo. Ma ciò che mi salva da questo obblio è l'amore di te, o Bertrando; poichè io t'amo sempre infinitamente, e mi ritrovo in questo affetto eguale a quello che fui sempre e con la certezza che non mi smentirò giammai. Il carcere, la malattia, la povertà, le insidie, i tormenti possono consumare questo mio debole corpo, ma non soggiogar l'animo e la mente immortale. Ma parliamo d'altro.

L'editore dell'interessante epistolario trova il *tuono* di queste lettere tra *il filosofico ed il mistico.* La verità è che in esse l'uomo è superiore al filosofo; ciò che Silvio dice gli è inspirato non da una dottrina filosofica, chè la filosofia non era il suo forte, ma gli è inspirato dalla sua alta, nobilissima coscienza umana. Egli è kantiano senza aver letto Kant (egli lo lesse molto più tardi, traendone poco profitto); ma queste lettere sono fatti reali e genuini che attestano in favore della dottrina kantiana. — Da molti si crede che questa sia una bella illusione, un sogno poetico che non ha fondamento nei fatti. Lo stesso Kant comincia la sua *Ragion pratica* dicendo che se è certissimo essere la *Volontà buona* la sola cosa che ha nel mondo un vero valore, non è ugualmente certo che codesta *Volontà buona* esista nella realtà. Ma di tali volontà buone, sia pure con qualche imperfezione, ne esistono per fortuna nel mondo, forse più di quel che si crede; e certo non si sarebbe fatta l'Italia senza tali volontà che noi chiamiamo eroismi, ma che sono semplicemente l'adempimento del dovere nel senso kantiano. Le lettere di Silvio mostrano chiaramente che l'animo suo è tutto dominato dal gran principio kantiano, che la vita ci è data per l'adempimento di un dovere non per la ricerca del piacere. E qui con ragione il benemerito editore di

questo Epistolario ricorda il detto di Manzoni: *pensando che quelle cose erano dette da uno che poi le faceva, tiriamo avanti con coraggio.*

Dai documenti riferiti in questo volume appare chiaramente che amendue i fratelli s'iniziarono assai presto agli studii filosofici, incoraggiandosi e consigliandosi a vicenda. Ma se nei primordi sembrano camminare di conserva, ben presto si mostra la diversa indole dei due. Benchè anche in Silvio appaia chiaramente l'amore della filosofia e da questa egli abbia avuto l'impulso a pensare con libertà e indipendenza di spirito; tuttavia la sua mente non era fatta per certe sottigliezze e astruserie metafisiche e, nonostante i continui eccitamenti del fratello, così gli risponde in una lettera sua: « Convengo con te che « l'utilità vera degli studii non consiste nella ricreazione che « lo spirito ne prova, sibbene nel valore che essi hanno per « se stessi: e si è appunto la coscienza di questo loro pregio « intrinseco che in me si è indebolita ». La verità è che Silvio era più fatto per la vita pratica e per gli studii politici ed economici che non per studii speculativi e puramente teorici, mentre Bertrando è fin da giovane tutto assorto nei problemi filosofici. Certo egli non è meno ardente patriotta di Silvio, ma mentre questi quasi non ama la filosofia e non comprende ciò che v'ha in essa di più astruso e recondito se non attraverso al pensiero e alle spiegazioni del fratello, così Bertrando sente e pensa in politica secondo l'animo e la mente di Silvio. L'ammirazione e la fiducia sconfinata che per questi diversi rispetti l'uno mostra per l'altro sono così sincere e così profonde da suscitare in noi la più viva commozione.

Però fin dal principio è comune ad ambedue i fratelli il pensiero che l'Italia non deve solo rinnovarsi politicamente, ma sia per essa necessario un risorgimento filosofico. Silvio aveva nel 1844 fondato una Rivista e nel programma è detto che *dopo il sedicesimo secolo poco o nulla s'è travagliato in Italia in questa parte primissima dell'umano scibile* (la filosofia). Sin d'allora i due fratelli sono pieni d'ammirazione per la filosofia straniera e specialmente per la tedesca, nella quale predominava ancora la dottrina hegeliana. Dell'influenza di questa anche sulla mente di Silvio abbiamo chiare prove nei suoi scritti politici del 1848;

invece di quel largo movimento di studii filosofici iniziato nell'Italia Superiore dalla mente sovrana di Antonio Rosmini poco o nulla sapevano, o se ne sapevano non lo stimavano. Più tardi si occupò profondamente del Rosmini, come del Gioberti, Bertrando.

Sono noti i tristi avvenimenti per i quali nel 1849 tutti gli Stati italiani, tranne il Piemonte, tornarono sotto il dispotismo. A Napoli, scioltasi la Camera dei deputati, Silvio fu il primo di questi ad essere tratto in arresto. Dopo un lungo processo ebbe la condanna di morte, commutata in quella dell'ergastolo.

Bertrando dovette prendere la via dell'esiglio, e lo troviamo nel settembre del 1850 a Torino. Qui comincia la corrispondenza interessantissima tra i due fratelli; Silvio scriveva prima dalle carceri di Napoli, poi dall'ergastolo di S. Stefano; Bertrando da Torino, dove si era intieramente consacrato a' suoi studii filosofici. Stretto dal bisogno e desideroso com'era d'insegnare la sua prediletta disciplina, nel 1850 egli chiese con una lettera nobilissima al Governo del Piemonte una cattedra di filosofia; ma gli fu negata. Il mio ottimo amico Bertolini in un suo articolo pubblicato nella *Perseveranza* il 27 settembre 1898 sembra voler dare la colpa di quella ripulsa al Bertini. *Nel Piemonte, tutto pieno di maestri detti di metodo, forniti dal gran pontefice Bertini*, egli scrive, *non potevano trovar posto i critici della* Ragion pura.

Il Bertolini confonde qui certamente il Bertini col Rayneri, il quale era appunto professore di pedagogia nell'Università di Torino, mentre il Bertini vi professò sempre la storia della filosofia e per brevissimo tempo anche la filosofia teoretica. Ad ogni modo, se il Bertolini ha voluto colpire il Bertini, egli così mite ed imparziale, anzi solitamente più proclive alla lode che al biasimo, avrebbe gravissimo torto. Il Bertini per altezza di pensiero, nobiltà di carattere, amore del vero e del giusto, può certamente andare a paro con Bertrando Spaventa, ma lo superava nella tolleranza delle dottrine altrui. Il che proveniva dalla natura diversa della loro mente. Il Bertini era essenzialmente uno spirito critico, non mai pienamente soddisfatto del proprio pensiero, e inclinato, come il Renan, ad essere sempre un po' del

parere del suo avversario. Da ciò le sue evoluzioni, sempre sincerissime, e i dubbii tormentosi che ne fecero un martire del pensiero come il Jouffroy.

Della rara tolleranza del Bertini ci fa testimonianza lo stesso Spaventa, il quale in una lettera scrive al fratello che, avendo egli presentato al direttore di una Rivista uno scritto contrario ad un altro del Bertini, questi richiesto dal direttore stesso del suo parere, lo diede favorevolissimo, facendo di quello scritto grandi elogi.

Lo Spaventa, persuaso fin da' suoi primi studii filosofici che la veritá stesse nel sistema dell'Hegel, a questo rimase fedele finchè visse. Nè lo Spaventa era solo nell'ammirare quel sistema; poichè allora se ne mostrarono più o meno innamorati, oltre il fratello, parecchi de' giovani più ingegnosi di quel tempo, come il De Meis, il De Sanctis, il Villari; il quale in una lettera del 1850 scriveva allo Spaventa, che *fare intendere Hegel all' Italia voleva dire rigenerare l' Italia;* perchè, soggiungeva più avanti, *senza filosofia non si può diventar nazione e filosofia italica oggi non v' è.*

Entusiasta, com'era dell'Hegel, Bertrando Spaventa non poteva essere molto benevolo nel giudicare i filosofi e le filosofie italiane del suo tempo; così in quella stessa lettera, in cui narra il caso del Bertini, scrive del Mamiani che *era divenuto un pedante di prim'ordine e non badava più che alla bella frase ed a' suoi superlativi.* Anche di Gioberti disse, quando prese a studiarlo, un gran male. In una lettera a Silvio dell'ottobre 1857, scrive: *Era più di dieci anni che non leggevo Gioberti. Non mi è mai piaciuto; ma ora mi sembra un fanfarone. Niente, niente di filosofico.* Ma onesto e coscienzioso com'era non tralasciò per questo di studiarlo e meditarvi su e, specialmente quando giunse alle opere postume, si ricredette, almeno in parte, e non si peritò di confessarlo al fratello in una lettera del novembre 1858: « Mi sono riconciliato un po' con quest'uomo (Gioberti) », egli scrive, « ciò che manca in lui è la scienza. Procede per afo-« rismi. Ma se ne può cavare gran bene, perchè il contenuto è « profondamente speculativo ».

Ma se lo Spaventa non creò un sistema, non seguì neppure ciecamente e passivamente quello dell'Hegel; ma studiò questo

a fondo, sicchè il suo spirito ne fu tutto penetrato e seppe dargli in alcuni punti una forma ed uno svolgimento originale. Di ciò abbiamo una conferma anche in alcune lettere pubblicate in questo volume, nelle quali sforzandosi egli di far comprendere al fratello qualcuno dei punti più astrusi, riesce ad esporlo ed a chiarirlo molto felicemente (1).

Per Bertrando Spaventa la filosofia era la cosa più seria della vita; e l'Hegel era per lui il più grande dei filosofi; quindi non è a meravigliarsi che ne raccomandasse continuamente lo studio al fratello. « Ti raccomando, » scrive egli « specialmente « la filosofia dello spirito e di meditar bene il concetto dello « spirito. Ho piacere anche che ritorni alla *Fenomenologia*. Io « l'ho lasciata per ora, ma vi ritornerò a questo diabolico ma « meraviglioso libro; vi è un'originalità, una freschezza, una « maniera ardita di dire, di fare, ecc. che mi ricorda Dante; è « il creatore d'un nuovo mondo, che trova una nuova forma ».

Quando si pensa che queste cose scriveva un uomo che era stretto dal bisogno ad un fratello che era nell'ergastolo, non occorre essere hegeliani e neppur filosofi per esserne vivamente commossi ed ammirati. Ci riconciliamo coll'Umanità leggendo queste cose, e chi è avverso alla filosofia dovrebbe diventarle amico, pensando che, se variano i suoi sistémi e non sempre sono sicuri i risultati delle sue speculazioni, pure essa è sempre stata una grande educatrice della mente e dell'animo; essa ha inspirato i più alti pensamenti e gli eroismi più consci; sicchè è da augurarsi che si avveri il detto di Schiller, che *se le filosofie passano, dura eterna la Filosofia.* CARLO CANTONI.

B. BAGLIONI. — **La personalità umana teoreticamente e socialmente considerata con ispeciale riguardo all'insegnamento teologico, materialistico e positivo.** — *Perugia, Domenico Terese, editore. 1899.*

L'A. si propone di dimostrare: « 1° che i principi del Teismo sono innanzi tutto indimostrabili, o, per lo meno, inconciliabili con l'autonomia della Personalità umana, perchè la dimostrazione dell'esistenza di Dio, della contingenza del mondo, della dualità di sostanze nell'uomo e della libertà

(1) Notevoli sono a questo riguardo le due lettere 11 ottobre 1857 e 8 febbraio 1858.

metafisica non reggono nè alla critica nè alla ragione; 2° che l'intuizione esclusivamente materialistica della Personalità non è conciliabile con l'eccellenza particolare della Psiche umana, poichè le differenze capitali che intercedono tra il fatto fisico, il fatto fisiologico e il fatto psichico e sociale, devono avere la massima importanza per il filosofo, inquantochè l'affermazione che la vita è il fatto fisico e nient'altro, non può abbracciare la realtà nella sua vera unità; 3° che la concezione positiva del fatto umano è l'unica che possa soddisfare all'esigenza della critica e della ragione ». Si capisce da questo riassunto della conclusione e si apprende dalla lettura del libro che esso veramente non aggiunge nulla di nuovo a quello che la scuola positivista, specie d'Italia e di Francia, ha scritto e pensa circa il problema morale; soltanto si cerca in questo lavoro di fare di quelle dottrine uno speciale riferimento al fatto della personalità umana; per il qual scopo l'A. entra, specie nella parte seconda e terza, in alcune discussioni minori, come sull'istinto, sulla costituzione etica della famiglia, sul metodo del positivismo ecc. Ma certo la quistione cardinale non solo per il tema propostosi dall'A., ma per tutto il problema etico è quella discussa nell'ultima parte del libro circa il fondamento del Dovere. Riferirò a questo proposito, per chiarir meglio il pensiero dell'A., due espressioni: « La moralità c'è perchè c'è il fatto della società, e non potendo questa sussistere senza quella, da ciò proviene il carattere di necessità della morale stessa » (153); « il potere che obbliga è la stessa idealità sociale umana, diventata nell'individuo imperativo categorico » (155). È chiaro che in queste due espressioni si confondono due cose; la necessità con la obbligazione, il fine morale col fondamento o la ragione ultima di esso. E appunto da tale confusione dipende quest'altro concetto pure caratteristico: « parlando della morale filosofica, escludiamo il bisogno di qualsiasi principio metafisico, perchè se ne possa affermare la base » (161). A parte questo, che mi sembra il vizio teorico fondamentale del libro, è certo che esso è condotto con serietà di analisi e di preparazione dottrinale, sebbene in alcuni punti si noti qualche oscurità di esposizione, un diluimento di concetti e soverchia abbondanza di citazioni e note non sempre opportune. Prof. GIOVANNI VIDARI.

RASSEGNA DELLE RIVISTE FILOSOFICHE
E PEDAGOGICHE STRANIERE [1]

Revue philosophique. — *Fasc. del Dicembre 1898.*

F. Paulhen, *Le Développement de l'invention.* — Una invenzione suppone sempre uno svolgimento che ha diverse forme. La prima delle quali è un mutamento per evoluzione; un'altra per trasformazione; una terza per deviazione. L'evoluzione di un germe nell'invenzione non è una cosa determinata ed anticipatamente regolata: si può rassomigliare allo svolgimento di un germe vivente, la cui natura non è fissata da quella dei genitori; ma potrebb'essere un aborto, come potrebbe assumere la vita d'un elefante. o di un coniglio o di un altro animale. Lo svolgimento non si fa in virtù d'un impulso irresistibile e fatalmente determinato; esso risulta dalle combinazioni di elementi numerosissimi i quali secondo le loro affinità unendosi e diretti da un sistema genera e finiscono a prendere una forma definitiva aggruppandosi ed eliminando gli elementi eterogenii e impedendo che altri ne sorgano. Insomma l'evoluzione si riduce ad un progresso, cioè ad un accrescimento di sistemazione. Lo svolgimento per trasformazione è un'evoluzione composta di parti successive incoerenti, o piuttosto comprende più evoluzioni contradditorie che si succedono, si alternano, si surro-

(1) Come si vede, noi diamo larga parte a questa *Rassegna*, che sarà continuata anche in altri fascicoli. Parecchie riviste ci giunsero troppo tardi, perchè noi potessimo tenerne conto; per altre abbiamo dovuto servirci di esemplari esistenti nelle biblioteche. Abbiamo tenuto conto anche di fascicoli non recentissimi, perchè questa rubrica mancava nella Rivista precedente. Si consideri che, sebbene sia una continuazione di questa, la nostra Rivista ha richiesto, per ogni riguardo, un impianto nuovo. Perciò anche questa rubrica non potrà prendere una forma regolare che nei prossimi fascicoli.

(Nota della Direzione).

gano. È spesso l'evoluzione di uno degli elementi dell'opera intera, il quale turba l'evoluzione dell'insieme a cui appartiene, distruggendo l'armonia fino a che non abbia compiuta la sua evoluzione o sia stata eliminata dagli altri elementi. Spesse volte procede dall'influenza dell'insieme della personalità di cui l'opera che si sviluppa, è un elemento; se questo elemento, svolgendosi, viene a trovarsi in contrasto troppo evidente con tutto l'insieme. Infine lo svolgimento per deviazione ha luogo, quando lo spirito è debole e la tendenza direttrice è senza vigore. Qnando lo spirito è forte e vigoroso, la deviazione può esser causa di fecondità inventiva o accrescendo l'invenzione da cui è deviato, con episodî, con allegorie, ecc., o formando come il nucleo di altra invenzione, e il punto di partenza di un altr'ordine d'idee e di fantasie.

Murisier, *Le Sentiment religieux dans l'extase.* — È uno studio psicologico sull'estasi. L'A. lamenta che lo studio del Sentimento religioso sia finora stato fatto dai metafisici e dai teologi e che lo spirito positivo moderno abbia solo indirettamente esercitato l'influenza sull'antica filosofia della religione. Rimprovera i psicologi di non essersi interessati mai con ardore nel ritrovar la genesi e le trasformazioni del sentimento religioso, salvo alcuni rari e lodevoli esempî. Per dar un'idea del come dovrebbe o potrebbe farsi, egli s'intrattiene a studiar l'estasi, fenomeno, non raro, d'ogni tempo e d'ogni civiltà.

Lévy-Bruhl. — *Aug. Comte et I. Stuart-Mill d'après leur correspondance.* — È la introduzione alla pubblicazione delle *Lettres inédites de I. S.-Mill à Aug. Comte.* — L'A. raccogliendo la somma dei suoi pensieri, così conclude: La via tenuta nel suo svolgimento dal pensiero filosofico di Aug. Comte, primieramente sistematico e sempre conseguente ai proprî principî, potrebb'essere rappresentata da una linea retta, e quella del Mill da una curva che la seguisse. Le sinuosità di questa curva paleserebbero le influenze che via via ha subite. Nel 1842 Mill si è sentito attratto molto vicino al Comte: la curva allora tocca quasi la retta. Ma mentre che questa prosegue rigida senza piegarsi, la curva comincia ad allontanarsi senza più

ravvicinarsi. La corrispondenza del Mill e del Comte ci mostra nei loro minimi particolari questo doppio cammino. Essa non è solo un prezioso documento per le biografie dei due filosofi; ma ha una importanza più generale, come quella che interessa la storia della Filosofia ed, in particolar modo, la filosofia sociale. Nell'evoluzione delle idee del secolo XIX, non v'è forse episodio più istruttivo del ravvicinamento e della separazione di questi filosofi. Differentissimi in fondo di spirito e di tendenze, venivano animati da un medesimo zelo per la grande causa umana, senza però potersi accordare intorno al miglior modo di servirla.

Revue générale. — *La Philosophie du Droit et la Sociologie juridique.* — Si esaminano tra gli altri i libri degli italiani Fragapane, Zini, Ferri.

Comptes rendues. — Tra le recensioni di libri v'è quella sull'opuscolo di E. Regalia, *Contro una teleologia fisiologica.*

P.

Revue de métaphysique et de morale (*novembre 1898*).

G. Vailati. — *La méthode déductive comme instrument de recherche.* — Studio per sè molto interessante e notevole per chiarezza di esposizione. L'A. mostra con osservazioni ed esempi, tratti principalmente dalla storia della meccanica, come il metodo deduttivo non abbia semplicemente il valore di argomentare e provare, come ammettevano in modo esclusivo i Greci, ma pur quello di servire ad anticipare l'esperienza, a guidarla e a trovare il vero. Esamina quali sono le condizioni onde dipendono i diversi gradi di applicabilità e fecondità del metodo deduttivo e quindi del sillogismo nei diversi campi di ricerche, e mostra come per esso la organizzazione del sapere si ottenga con mezzi più semplici e riducendo al minimo le operazioni mentali e il materiale dei fatti e delle esperienze. Insieme a osservazioni già note se ne trovano di nuovo e acute; ma sarebbe stata opportuna un'applicazione del concetto fondamentale pure alle scienze morali, alle quali invece l'autore accenna appena mostrando il vantaggio che dal metodo deduttivo trassero lo Smith e il Ricardo nelle scienze economiche.

Ch. Marchal. — *L'esquisse d'une philosophie.* — È la pubblicazione, preceduta da una breve esposizione riassuntiva, dell'ultima parte (libro IV, V) inedita dell'Esquisse d'une philosophie di Lamennais.

M. Blondel. — *L'illusion idéaliste.* — L'A. vuol dimostrare che è illusione il pretender di fare dell'idealismo puro con esclusione di realismo o del realismo con esclusione di idealismo: i due termini si richiamano sempre e sono solidali fra loro. L'illusione si guarisce subordinandoli sistematicamente a una dottrina eterogenea per rispetto ad ambedue e che li mostri intelligibilmente e necessariamente legati fra loro di diritto come sono di fatto. Il difficile è, ed è questo il compito a cui risponderà sempre meglio la filosofia, di mostrare e spiegare come il pensiero e l'essere, penetrandosi senza confondersi, partecipano della sovranità senza dividerla. — È insomma l'antico problema di conciliare in una visione integrale i termini che sembrano, e in realtà non sono, opposti, senza arrivare alle conseguenze estreme del panteismo e del materialismo.

Degli *Studi critici* è notevole principalmente quello di B. Russel che discute con assai sottigliezza sull'*empirismo degli assiomi euclidiani*, sostenendo che essi sono suscettibili di una prova empirica nel senso che costituiscono l'ipotesi più semplice per la spiegazione dei fatti.

L. Lacombe nelle « *Questions pratiques* » espone in uno studio breve ma suggestivo e ingegnoso i danni del nostro sistema così detto rappresentativo, e mostra come col nuovo metodo di elezione politica da lui esposto, mirando a sostituire, pur su basi democratiche, il valore dell'intelligenza alla forza del numero, si possa assicurare all'elettore la libertà e la sincerità del voto. La discussione è molto interessante nell'ora presente e la proposta del Lacombe è degna di attenzione e di studio.

G. V.

Revue international de l'enseignement. — Di questa autorevole rassegna, entrata nel luglio 1898 nel XVIII anno di vita, Edmondo Dreyfus Brisac ha lasciato la direzione a Francesco

Picavet, il quale già bene dimostra di saper conservare al suo periodico le tradizioni e il carattere di rivista internazionale.

Nelle prime sei dispense di quest'annata si leggono difatti, accanto a discussioni e notizie concernenti gli studi di Francia, relazioni e critiche degli istituti scolastici stranieri e alcuni ragionamenti d'indole generale, riferibili cioè a diversi Stati. Tra questi merita speciale cenno un lavoro di D...... sul *reclutamento* degli studenti nelle Facoltà Letterarie, dei quali è dovunque segnalata una costante diminuzione. Impensieriti da tale decremento, alcuni professori francesi sottoposero al consiglio de' colleghi la proposta d'obbligare gli aspiranti alla laurea in leggi a compiere il primo anno di filologia, prima di essere ammessi agli studi giuridici. Questo progetto soddisferebbe anche quei numerosissimi professori di giurisprudenza, che da alcuni anni lamentano nei loro scolari una insufficiente preparazione di coltura classica, e creerebbe una istituzione corrispondente al corso annuale di scienze, cui per recente legge furono in Francia astretti gli aspiranti al dottorato in medicina. Questo disegno sollevò la recisa opposizione di alcune Facoltà Letterarie, le quali temono dalla attuazione d'esso un abbassamento degli studi filologici e sdegnano di riconoscere come compito dei professori universitari il correggere i difetti e completare le deficienze dell'insegnamento secondario. Ma, qualunque sia il giudizio ultimo che sopra tale concetto si debba recare, restano però pur sempre ammirevoli gli sforzi che la pedagogia francese sostiene per infrangere quelle medievali barriere tra Facoltà e Facoltà, che staccano, a cagion d'esempio, la Filosofia del Diritto dal seno degli studi filosofici e costringono a languire nella stessa aula la glottologia e la geografia superiore.

Nel fascicolo d'agosto Maurizio Besnier divulga alcune notizie storico-didattiche sopra la Scuola Normale Superiore di Pisa, di cui egli tesse l'elogio. Ben più importante è una relazione sopra la Facoltà Letteraria di Palermo elegantemente scritta da quel minuto e attento osservatore che è il professore Haguenin, alla indagine del quale pochi difetti dei nostri

sistemi scolastici sono sfuggiti. Assistendo a una conferenza magistrale di latino, egli rileva che « uno studente ignora visibilmente quel tanto di dottrina stoica che è necessario conoscere per capire Orazio; di qui — esclama — si giudichi quale sia l'insegnamento filosofico nei licei! ». L'Haguenin conclude, osservando come la maggior parte dei professori italiani manchi d'*esprit littéraire*, virtù che non si deve neppur lontanamente confondere con la vecchia retorica, e come raramente la loro lezione sia animata da una idea sintetica, che elevi il pensiero al disopra delle sottili disquisizioni degli eruditi.

Un concetto analogo esprime quel vero amico della patria nostra che è Carlo Dejob, il presidente della Società di studi italiani in Francia. « In Italia, egli dice, si scrivono infinite monografie e pochissimi libri;...... la critica, essenzialmente erudita, prepara e analizza i dati di fatto, ma generalmente non li fonde insieme » e invita quindi i laureandi francesi a cercare l'argomento delle loro dissertazioni nel campo delle lettere italiane e di quelle spagnuole, ancor più delle nostre trascurate dalla critica indigena.

Nello stesso numero d'agosto H. Müffang invita i volonterosi a stabilire un ordine di ricerche antroposociologiche negli istituti di educazione, indicando in apposite tabelle il luogo di nascita dello scolaro esaminato e dei suoi genitori, l'età, la professione dei parenti, la statura, il color dei capelli e degli occhi, la forma del naso, l'indice cefalico, l'indice nasale e *finalmente* il valore intellettuale. Sono trascurati, come si vede, non solo i fattori morali della psiche, ma anche taluni consueti indizi fisici, quello, ad esempio, della energia muscolare. Da quale considerazione muove questo repentino cambiamento di metodo?

Ricorderò per ultimo come sulla *Revue* si moltiplichino le dispute e i dispareri sulle sorti dell'insegnamento secondario.

Tra gli iconoclasti guidati da Giulio Lemaître, i riformatori come Giorgio Fonsegrive e i classicisti più o meno aperti come Alfredo Fouillée si è levata la conciliatrice parola del ministro Leone Bourgeois, il quale, ripudiando ogni idea estrema, recentemente difese nel Parlamento gli attuali istituti classici e moderni, che, pur movendo da opposti principî, per diverse vie mirano allo stesso scopo di creare cittadini degni della civiltà e della Francia.

Prof. NICOLI.

La Grande Encyclopèdie. — (*Paris*). — Abbiamo ricevuti gli ultimi fascicoli di questa importante Enciclopedia, nei quali troviamo due articoli che interessano la Filosofia, uno sul Nietzsche l'altro su Newton.

Il sig. René Berthelot che è l'autore del primo, dopo aver notato che la storia della vita del Nietzsche e quella delle sue idee sono inseparabili, ci parla della sua prima giovinezza e della sua amicizia con Wagner fino al 1876, quando cominciò per lui il periodo d'indipendenza spirituale, periodo nel quale all'entusiasmo lirico succede nel Nietzsche lo spirito critico. L'A. viene poi ad esporre la sua Filosofia definitiva ch'egli riassume nella teoria del superuomo, nella concezione della Società e della Storia, nella teoria della conoscenza e dell'evoluzione. Mostra come per Nietzsche il superuomo non debba essere soggetto a nessuna legge morale nè schivo delle cattive passioni, ma debba essere « volonté de domination » capace dei più grandi dolori come delle più grandi gioie. A produrre il superuomo deve intendere con ogni sforzo la società. Ma la teoria del superuomo è in relazione alla concezione della società e della storia, poichè solo una società aristocratica come la greco-antica, in cui la turba sia schiava di pochi eletti può rendere possibile l'avvento del superuomo. Egli non accetta l'utilitarismo altruistico di Spencer, nè crede con Darwin che la vita sia semplice lotta per l'esistenza per lui è *lotta per il dominio;* e a questa concezione della Società il Nietzsche fa rispondere lo svolgimento della storia che è perpetua lotta fra i padroni e gli schiavi, fra la morale della volontà e quella della rinunzia. Il Berthelot osserva come la concezione della Società e della

Storia sia fondata a sua volta sopra una teoria della conoscenza e dell'evoluzione secondo la quale pel Nietzsche le passioni umane si sarebbero sviluppate nel corso del tempo in seguito alle credenze che ebbero origine dall'utilità pratica, affermandosi come « volontè de domination ». Così concepisce la realtà come un divenire incessante, senza un fine immutabile, senza alcunchè di costante e di sostanziale che stia a fondamento del fenomenico. L'A. prende in esame il capolavoro del Nietzsche « *Also sprach Zarathustra* » scritto in stile quasi biblico, dove il Saggio indiano è l'immagine del Nietzsche stesso che rivelò in quest'opera tutta la potenza del suo ingegno. Conchiude il Berthelot mostrando come la filosofia del tedesco non sia, come vogliono i suoi detrattori, nè una forma d'anarchia, nè un culto della forza, nè un dilettantismo, ma sia una morale originale, irreducibile ad ogni altra come quella del Vangelo. Nietzsche ha fatto del suo carattere individuale l'essenza della sua filosofia e ne è nato così il superuomo a cui egli generalizzando contrappose un altro tipo negativo, e con questi due soli tipi volle spiegare la storia, l'umanità, senz'avvedersi, nota il signor Berthelot, che la realtà poteva essere ben più ricca di tipi e di forme. Nel Nietzsche, dice l'A., si compenetrano intimamente lo spirito filosofico e il sentimento artistico e la sua filosofia si collega più specialmente col Carlyle e col Michelet e con quegli scrittori le cui opere rappresentano lo sviluppo filosofico e storico della prima metà del secolo.

L'altro articolo riguardante il Newton si occupa in una prima parte della biografia del grande uomo, dopo di che il signor Léon Sagnet ne considera l'opera come scienziato mentre Georges Lyon tratta di lui come filosofo e teologo ed è questa la parte che interessa la nostra Rivista. Egli ci mostra come le speculazioni sulla filosofia pura non si svolgessero nel Newton indipendentemente dalle ricerche nella filosofia naturale e ci fa conoscere le regole del metodo Newtoniano nello studio della natura. Inoltre ci chiarisce in qual senso il Newton intendesse l'ipotesi a cui, com'è noto, egli era così avverso. Per ciò che

riguarda il teologo l'A. ci parla del Newton ossequiente alla divinità che egli concepiva come un ente personale fuori del mondo, intelligente e perfettissimo, e pone termine al suo articolo accennando agli studi preferiti del grande astronomo nella vecchiaia, fra cui l'esegesi di punti della Sacra scrittura.

Archiv für systematische Philosophie. — *Fasc. del Marzo 1898.*

JOH. ZAHLFLEISCH, *Ueber Analogie und Phantasie,* eine historisch-kritische Studie. — L'A. dimostra coll'esempio della matematica il modo onde le scienze si servono della fantasia; la quale è anche un ausiliario potente per lo sviluppo delle religioni e dell'etica. Un elemento importante nella storia delle idee morali è la lotta degli uomini tra loro e contro gli elementi naturali, la quale è appunto prodotta da un ideale giusto o ingannevole che gli uomini si propongono.

LUDWIG STEIN, *Wesen und Aufgabe der Sociologie, Eine Kritik der « organischen Methode » in der Sociologie.* — L'A. nota il gran numero di discussioni che si fanno ora intorno ai metodi della sociologia, e vede in ciò un indizio della vitalità di questa scienza. La sociologia con molte altre scienze si propone di studiare gli uomini nella loro vita e nel loro operare collettivi. Da tre punti di vista può esser studiata la società: 1 ontologico, cioè nella collettività sociale estendentesi nello spazio; 2 storico, cioè nella successione delle operazioni collettive degli individui umani; 3 normativo, cioè nei loro compiti e fini comuni, nel dovere sociale (deontologia sociale). La sociologia non è quindi dissimile dalla filosofia, poichè si propone di studiare le azioni reciproche degli individui umani, cioè tutte le forme della vita sociale e delle operazioni collettive umane, per poi preparare una veduta universale della società. La sociologia è quindi per la sua essenza una filosofia della società. Essa si può dividere in *statica* e *dinamica*: la prima studia la coesistenza sociale, ed è in gran parte scienza descrittiva; la seconda cerca di *spiegare* per via genetica i fatti sociali scoperti dalla statica, e di prevedere poi i loro effetti futuri. Molti commisero l'errore di non vedere nel succedersi dei fatti sociali alcuna legge causale. Ma non è meno errata

l' idea opposta di voler ridurre i fenomeni sociali alla causalità fisica. I fatti sociali non si ripresentano mai tali e quali si presentarono una prima volta; poichè essi non obbediscono a una causalità meccanica, ma si ripetono solo con un certo movimento ritmico. Il metodo biologico è quindi errato: una necessità meccanica non la troviamo che dal lato biologico, non mai da quello psicologico della vita sociale. Ma nel ripetersi dei fenomeni sociali vi è un certo ritmo, che permette di collocare la sociologia di mezzo tra le scienze aventi leggi, e quelle dei puri avvenimenti. La storia invece, considerando principalmente le grandi individualità, non può pretendere a essere una scienza retta da principii costanti. Ma il metodo organico pretende di assoggettare la società a leggi costanti, come quelle biologiche; e cade nella metafisica. Il metodo biologico infine non può dare alcun principio di morale sociale, perchè la natura non conosce finalità, mentre la vita morale è invece un sistema di fini. Dobbiamo quindi accontentarci di un metodo storico-comparato col quale si può raggiungere un certo grado di probabilità nel prevedere i fatti sociali futuri.

Ferdinand Tönnies, *Jahresbericht über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1895 und 1896.* — L'A. esamina opere di A. Labriola, Ammon, Haycraft, Plötz, Kidd, Worms, Tarde.

Fasc. del Giugno 1898.

Nicolas von Grot, *Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie.* — L'A. fa una lunga introduzione intorno ai concetti scientifici moderni in confronto a quelli antichi. Il concetto più moderno e più universale è quello dell'evoluzione, sia nelle idee, sia nel mondo fisico. Come Galileo poteva dire della terra: « eppur si muove », così lo scienziato moderno può dire della vita degli organismi: « eppur si svolge ». Tuttavia in tutto questo progresso scientifico vi è un punto che si sottrae alla determinazione esatta, ed è il complesso dei fatti coscienti, che non possono finora esser oggetto che di pure ricerche empiriche. La psicologia si sforzò sempre di cercare un concetto fondamentale, che per gli antichi era l'*anima*, pei metafisici moderni la *sostanza psichica* coi suoi attributi, e per la psicologia empirica inglese i feno-

meni psichici e la legge dell'*associazione*. Lo Spencer cercò poi di completare quest' ultimo principio con quello dell'integrazione e della differenziazione; mentre poi in Germania la scuola psicofisica cercò sostituire al concetto di fenomeno quello di *processo* psichico, e a quello di associazione il concetto dell'*appercezione*. Secondo l'A. il problema sta in ciò: è il processo psichico, come gli altri processi naturali, sottoposto alla legge della conservazione dell'energia, oppure no? In caso affermativo la psicologia potrà diventare scienza esatta, in caso contrario dovrà contentarsi di rimaner scienza descrittiva. L'A. combatte il concetto della materia pei fenomeni naturali, e vi sostituisce quello di energia, aderendo alle idee dell'Ostwald, che difende dalle accuse fattegli. Egli crede che questo movimento nel campo dei naturalisti si accordi con quello dei filosofi e psicofisiologi, che cercano di stabilire il concetto di energia nel dominio dei processi psichici. L'A. si appoggia sopra un lavoro del Lasswitz; e contro il Wundt, il quale crede che i due punti di vista dell' energia fisica e dei valori psichici siano diversi, l'A. crede che essi si possono unire e integrare. Combatte le teorie del dualismo, del parallelismo, del panpsichismo, dell'epifenomenismo; e constata che è ormai un fatto indiscusso l'azione reciproca della coscienza e dell'ambiente fisico. I psicologi moderni cercano di spiegare i processi psichici, o sostituendo ad essi il concetto del processo fisiologico; oppure mediante concetti e formule subbiettivi, come son quelli del Wundt, e che non spiegano nulla. L'unica via per risolvere tale questione è quella del principio « energetico », che congiunge in un principio unico il processo psichico e quello fisiologico. L'A. esamina il concetto dell'energia fisica; indi quello dell'energia psichica, che ritiene una trasformazione della energia quantitativa, torna sempre alla sua volta a trasformarsi. L'energia psichica si può quindi sottoporre a un apprezzamento quantitativo, sebbene esso sia ancora molto lontano dall'essere esatto. Il concetto di lavoro è comune ai fatti fisici quanto a quelli psichici: l'energia psichica si rinnova nell'organismo, e viceversa. L'A. combatte la teoria del parallelismo del Wundt. La coscienza possiede due criteri fondamentali per apprezzare le relazioni di tutti gli oggetti e di sè stessa, cioè quello in-

terno e quello esterno, il qualitativo e il quantitativo. La nuova psicologia « energetica » darà un fondamento nuovo alla vecchia teoria dell'attività psichica, e dell'azione reale delle forze psichiche sul mezzo fisico, cioè al concetto della volontà e delle idee-forze; e spiegherà tutti i processi della sensazione, del sentimento, del pensiero, ecc.

Emil Koch. *Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung* (conclusione).

Adrien Naville. *Le principe général de la classification des sciences.* Le scienze si dividono secondo queste tre domande: che cos'è possibile? che cos'è reale? che cos'è buono? Le scienze che rispondono alla prima domanda si fondano su leggi. Esse ci insegnano ciò che avviene in certe circostanze definite o supposte. Queste scienze sono: la nomologia, l'aritmologia, la geometria, la cinematica, la fisico-chimica, la biologia, la psicologia e la sociologia. Le scienze che rispondono alla seconda domanda (che cos'è reale?), studiano le cose e gli avvenimenti nella loro complessità reale, e sono l'astronomia, la geologia, la mineralogia, la botanica, la zoologia, l'antropologia, la storia umana politica, morale, economica, giuridica, linguistica, letteraria, artistica, religiosa, ecc. Le scienze che studiano ciò che è buono, comprendono la morale, le teorie delle arti (logica, didattica, ecc.) e le scienze morali (relative alla combinazione dei mezzi per realizzare armonicamente gli ideali umani).

Friedrich Jodl. *Jahresbericht über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1895.* Sono esaminate opere di A. Dorner, W. Schneider, A. Meinong, E.v. Hartmann, Ritschl, Achelis, Maxi.

Fasc. del Dicembre 1898.

Eduard von Hartmann. — *Die allotrope Causalität* — L'A. distingue il concetto della causalità allotropa da quelli della causalità trascendente, interindividuale, transsubbiettiva, transeunte ed eterogenea. Transcendente è ogni causalità che non

si compie entro la nostra coscienza, ma va al di là, oppure dal di là entra nella nostra coscienza; interindividuale è quella che passa da un individuo all'altre; la transsubbiettiva sta tra le prime due; intersubbiettiva o transeunte è quella che si compie tra individui che non sono soltanto modi fenomenali di una sostanza assoluta, ma sostanze distinte. A seconda poi che queste sostanze sono della medesima specie o di specie diversa abbiamo la causalità omogenea transeunte, o la causalità eterogenea transeunte. Se infine entro lo stesso individuo vi sono due modi di fenomeni diversi congiunti tra loro, allora la causalità dell'uno all'altro è allotropa. Questi due modi diversi sono la sfera subbiettiva ideale e la sfera oggettiva reale; la prima abbraccia i contenuti della coscienza di tutti gl'individui; la seconda l'azione scambievole reale di tutti questi individui. La prima non coincide nè con quella teorico-conoscitiva immanente, nè con quella psichica; perchè non si estende che alla coscienza propria del singolo individuo, e non comprende i fenomeni psichici incoscienti. La causalità tra anima e corpo non si può compiere se non tra l'aspetto naturale incosciente e quello psichico cosciente di un individuo. L'A. critica tale ipotesi dell'identità, e del parallelismo, e quelle spiritualistiche e materialistiche, perchè fondate tutte su un concetto erroneo della coscienza. La coscienza non è se non il prodotto ultimo di un lavoro che si compie nella regione dell'inconscio; essa non ha altro ufficio che di dare i motivi alla volontà incosciente.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1898 — *Fasc. del Maggio.*

Johannes Volkelt. — *Die tragische Entladung der Affecte* (a proposito di una dissertazione: « Wahreit und Irrtum in der Katharsis; Theorie des Aristoteles, di Alfredo von Berger, Lipsia 1897, premessa a una recente traduzione tedesca della « Poetica » di Aristotele, di Teodoro Gomperz). — L'A. fa l'analisi dell'emozione dolorosa, e distingue in essa due sorta di stati: quelli in cui sentiamo eccitamenti dolorosi, senza che abbiamo la capacità o l'occasione di manifestarli; e quelli in cui abbiamo il sentimento che la nostra eccitazione è resa quasi irrigidita, immobile. In quanto alla psicologia della ma-

nifestazione tragica, l'A. distingue vari momenti di essa: primo la forte impressione dell'animo prodotta dal decorso tragico dell'emozione; secondo l'ampliamento formale dell'io tormentato; terzo l'ampliamento materiale; e quarto i momenti in cui ci sentiamo sollevati e liberati.

Sigfried Mekler; sopra uno scritto di L. Campbell intorno al posto del « Parmenide » nella serie cronologica dei dialoghi platonici.

W. Lutoslawski, *Stylometrisches;* confutazione di una critica fatta dallo Zeller a uno scritto del Campbell.

W. Schmidt, *Fr. Bacos Theorie der Induktion.* Contro i logici del suo tempo, i quali sostenevano che le leggi della natura si devon derivare unicamente dal pensiero, Bacone « omni » ope connitendum extimavit, si quo modo commercium istud » mentis et rerum restitui posset, in integrum aut saltem in » melius deduci ». Bacone sostiene come principio fondamentale che la natura e lo spirito dell'uomo sono cose affatto distinte; che quella non è contenuta come microcosmo in questo, e che l'uomo per conoscere la natura deve intraprendere un vero viaggio di scoperta. Ma in questo viaggio è necessaria una guida, e questa è il metodo, il quale riesce a congiungere l'uomo e la natura, in origine distinti e sconosciuti l'uno all'altra. Questa congiunzione si opera per la via della conoscenza, ma ha per effetto di render l'uomo atto ad esercitare un'azione sulle cose. Nell'opera di Bacone si devono quindi distinguere due correnti; pars informans e operativa. La prima parte che è l'oggetto della conoscenza, è fondata sul presupposto che ogni fenomeno abbia la sua causa. I fenomeni naturali sono o di natura semplice o di natura composta. La ricerca della sostanza è troppo difficile e inoltre superflua: la ricerca si deve ridurre alle nature o proprietà generali delle cose. Dopo di esse si devon ricercare le cause, il che costituisce il compito più elevato della conoscenza. Le cause sono di quattro specie (come quelle aristoteliche e scolastiche); materia, efficiens, forma, finis. L'A. studia ognuna di queste cause. In quanto al soggetto

conoscente, Bacone si limita a sgombrare tutti quei pregiudizii e ostacoli che si oppongono alla conoscenza metodica. Questi pregiudizii, che egli chiama « idola », son di quattro classi: tribus, specus, fori, theatri. Il soggetto deve servirsi per raggiunger la conoscenza, oltre che dei sensi, che sono imperfetti, della memoria e dell'intelligenza. Ma per la conoscenza delle forme l'intelligenza deve servirsi dell'esperimento. Oltre però allo studio della natura e delle forme, ve n'è un altro, il più importante, dal quale essi posson derivare ed è la Historia naturalis, la quale è una descrizione ed enumerazione delle sostanze. Dopo questa enumerazione e descrizione il naturalista compie il vero metodo di induzione, e non quello falso, in uso prima di Bacone, quello cioé per enumerationem simplicem. Con esso si raggiunge l'assoluta sicurezza, e non la maggiore o minore probabilità. Così si hanno prima le tabulae instantiarum, poi la tavola dei gradi. Per ultimo abbiamo il metodo della reiezione e dell'esclusione.

Fritz Sommerland. — *Aus dem Leben Philipp Mailänders* (biografia e critica delle opere di questo filosofo, vissuto dal 1841 al 1876).

Fasc. dell' Agosto 1898.

R. Eucken. — *Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart* (articolo già pubblicato nella « Revue de Metaphysique et de Morale, » del Luglio 1897). — L'A. nota il crescente interesse per le questioni religiose: più la coltura scientifica progredisce e più si sente il bisogno di una regola interna ideale, che giustifichi e renda utile il lavoro dell'intelligenza. L'uomo si sente incerto e debole davanti alle passioni e agli interessi egoistici; i limiti della conoscenza e i destini dell'uomo ci sono sconosciuti: di qui sorge il problema se la nostra esistenza abbia un significato e un valore. Contro questi dubbii non vale opporre il detto di Voltaire: « Travaillons sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie supportable », poichè non possiamo lavorare colla mente senza ragionare, e appunto per ciò noi soffriamo perchè il nostro lavoro non riempie la nostra vita. Tutto ciò spiega la forza

crescente della religione. Ma sulla via che queste nuove aspirazioni possono prendere può influire la filosofia. Senonchè non si può costruire la religione sopra concetti filosofici, come si credeva un tempo: la religione cerca ora un nuovo fondamento nei processi interni della vita psichica; il punto di vista macrocosmico ha ceduto davanti a quello microcosmico, la metafisica alla psicologia. Essa ritrova nel sentimento il suo proprio dominio naturale. Il fine della religione dev'essere totalmente disinteressato, non diretto ad alcuna utilità immediata, chè in caso contrario essa non potrebbe aver lunga vita.

H. Siebeck. — *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern.* — In Duns Scotus si presenta per primo il desiderio dell'esame empirico dei fatti della coscienza. Egli combatte l'intellettualismo dei tomisti. Distingue tra *volere* e *desiderare*, e poi tra volere *positivo* e *negativo*. Lo scopo naturale del volere è la sua soddisfazione; il suo più alto fine l'amore intellettuale (caritas). Ad onta sia legata agli impulsi, la volontà è libera, perchè può far prevalere un motivo sopra gli altri. Duns Scotus distingue poi i processi del volere da quelli del sentimento. La dottrina di Scotus fu poi svolta ampiamente da Occam, da Buridano, del quale è celebre la teoria della libertà di volere; e da altri.

J. Volkelt. — *Beiträge zur Analyse des Bewusstseins.* — I limiti più estremi della coscienza son dati dalle sensazioni; al di là di esse si è nell'oscurità e nell'enigma. L'A. si tiene a un punto di vista prettamente psicologico. L'andarivieni delle sensazioni è indipendente dalla nostra volontà. Di più esse hanno un significato solo per sè stesse; non son copie di altre cose. In ciò differiscono completamente dalle immagini della fantasia. Un altro carattere di esse è quello della « transsubbiettività » cioè della certezza che noi abbiamo che le sensazioni si riferiscono a qualcosa posto fuori di noi. Con ciò il V. non si mette coi sostenitori del realismo intuitivo, che anzi combatte. Nella « transsubbiettività » sta una funzione elementare della coscienza. Ad essa si aggiunge la concordanza dei giudizii dei vari uomini sul mondo sensibile, le esperienze del decorso regolare, uniforme delle variazioni nel mondo sensibile, ecc.

G. von Glasenapp, *Duplicität in dem Ursprung der Moral.* I fatti morali si riconducono a due elementi primitivi, razionale e irrazionale; cioè a qualcosa che si comprende ma non soddisfa completamente, e a qualcosa che non si comprende bene, ma che tuttavia sussiste e soddisfa. Non solo la speculazione filosofica, ma anche la coscienza religiosa ha distinto questi due elementi. L'A. studia questo fatto nelle varie religioni antiche e nel cristianesimo; e ritiene inutili i tentativi di ridurre la morale a un solo elemento.

The Psychological Reviev. — *Vol. VI, N. 1. — Gennaio 1899.*

Hugo Münsterberg. — *History and Psychology.* — Il M. constata che il puro lavoro di minuta analisi nella psicologia non soddisfa più, e che è ora generalmente sentito il bisogno di un'unità sistematica, che non si può raggiungere se non mediante un esame filosofico dei principii fondamentali della psicologia. Il M. passa quindi a considerare una di queste questioni, riferentesi alle differenze che esistono tra la psicologia e la storia, che da alcuni si vorrebbero confondere in una sola scienza. La storia non ha da studiare se non fatti concreti, realmente esistenti; la psicologia invece è scienza di pura possibilità; così è la fisica in confronto alla storia naturale. Lo scopo ultimo della psicologia è quello di stabilir leggi. Ma tanto la psicologia quanto la storia cercano di studiare i fatti in modo scientifico, cioè mettendoli tra loro in connessione. La differenza più profonda che esiste tra la psicologia e la storia è questa, che la psicologia al pari della fisica tratta oggetti, mentre le scienze storiche considerano solo gli atti della volontà come fatti soggettivi, e quindi non suscettibili nè di descrizione nè di spiegazione. La sola spiegazione scientifica possibile non può esser data che dalle funzioni psicologiche dell'individuo. La psicologia è quindi la scienza degli oggetti individuali, mentre la storia non è che la scienza degli atti di volere individuali.

I. Rowland Angell and Helen Bradfort Thomson. — *A study of the relations between certain organic processes and consciousnes.* — Gli autori esaminano e sottopongono a critica i

risultati più importanti delle esperienze fatte finora dal Mosso, dal Lehmann, dal Fèré, ecc. intorno ai fenomeni della respirazione e della circolazione che accompagnano l'attività psichica. Tali esperienze si possono dividere in due categorie: quelle riferentisi alle differenze di circolazione, respirazione e tono muscolare che caratterizzano gli stati emotivi; e quelle riferentisi alle varie condizioni psicologiche, cioè sensazioni, atti dell'intelligenza, ecc. Gli autori dimostrano come non si possa stabilire un'assoluta costanza di cambiamento, perchè quegli stati mutano da un momento del tempo all'altro, secondo il modo con cui funziona l'attenzione. L'unico carattere essenzialmente costante in ogni condizione fisiologica è la relativa stabilità o instabilità che queste attività organiche manifestano in relazione ai diversi processi di attenzione.

Mind, *Gennaio 1899* (*Nuova Serie, N. 29*).

D. G. Ritchie. — *Philosophy aud the Study of Philosophes.* — L'A. difende lo studio della filosofia metafisica, il quale può benissimo sussistere accanto a quello delle scienze speciali. Contro quelli che sostengono esser la filosofia finita, pel fatto che gli studii dei filosofi si volgono generalmente all'esame dei filosofi passati, e che la scienza filosofica più coltivata è ora la storia della filosofia, l'A. studia questi due quesiti: se la natura stessa della filosofia non renda inevitabile questo continuo ricorso del pensiero nel passato; e se non vi siano nella nostra età ragioni speciali perchè questo interesse storico diventi predominante. La filosofia mira a una completa unificazione del sapere, ed essendo i fatti dell'esperienza in accrescimento continuo, i concetti della filosofia son soggetti a revisione e modificazione continue. Ma questa revisione dei concetti filosofici deve esser continuazione di quella compiuta dai filosofi precedenti: non può esser creazione assolutamente nuova, e non deve neppure essere semplice ripetizione, come spesso troviamo nella storia della filosofia. L'A. nota le difficoltà che s'incontrano nello studio della genealogia delle idee, che è assai più complessa di quella delle specie animali o vegetali; e difende poi l'Hegel pel suo modo di concepire la storia del pensiero filosofico, che non fu un'audace eccentricità, ma risultò dal suo studio della filosofia greca e dall'esempio di Aristotile.

SGUARDO ALLE RIVISTE ITALIANE

Anche in Italia le Riviste vanno crescendo di numero malgrado le difficoltà maggiori ed i minori aiuti che esse, e specialmente quelle che hanno un carattere puramente scientifico, trovano nel nostro paese per diffondersi e prosperare.

La *Nuova Antologia* va sempre più prendendo il carattere di una rivista sociale e politica, benchè non trascuri le scienze e le lettere. Negli ultimi fascicoli non troviamo articoli che concernano direttamente la filosofia; ma non sono privi d'interesse per un filosofo alcuni scritti, come quello del Chiappelli sulla *Proposta dello Czar e il movimento anglo-sassone per la pace* (1 genn.) e l'altro del Luzzatti sulla *Decadenza e il Risorgimento dei Reggimenti parlamentari* (16 genn.). Nel primo l'A. fa conoscere la parte importante che hanno avute alcune pubblicazioni, specialmente inglesi, a spingere lo Czar a fare la sua proposta, che l'A. considera giustamente come feconda di grandi risultati, quand'anche non sia destinata ad un prossimo trionfo. Nel suo articolo il Luzzati determina con molta lucidezza la diversa natura delle costituzioni *storiche* e delle *astratte*, dimostrando i grandi vantaggi che hanno le prime non tanto per i poteri *costituiti* che ne sono l'*architettura esteriore,* quanto per il *potere organico*, da cui derivano le virtù intime che *alimentano e sostengono la vita del popolo* ed animano e sorreggono la costituzione legale. Però anche nei popoli che hanno una costituzione *data* si deve svolgere quella virtù intima, quel potere organico senza del quale la costituzione non può reggersi o non può dare buoni frutti.

La *Rivista d'Italia* (Roma), della quale abbiamo avuto soltanto il 1° fascicolo, ha un carattere essenzialmente letterario, benchè tenga dietro al movimento generale della coltura non solo italiana ma anche straniera. L'infaticabile Chiappelli ha anche qui un articolo sui *Papiri di Oxyrkynchus*.

In altre quattro riviste troviamo trattato l'importante problema dell'istruzione e dell'educazione nazionale. Con quest'ultimo titolo un articolo del 1° febbraio della *Rivista politica e letteraria* di Roma rileva il grave pericolo che corre il nostro paese per l'infiltrazione dell'elemento clericale nelle nostre scuole. La *Rassegna nazionale* (Firenze) ha nel suo fascicolo di febbraio un articolo sul *Liceo moderno*, nel quale, il Falorsi propone delle importanti riforme nell'istruzione secondaria. Egli vorrebbe un ginnasio quadriennale come scuola di preparazione da una parte al Liceo, pure quadriennale, dall'altra all'Istituto tecnico. Nel Liceo vuol reso facoltativo il greco e introdotto l'insegnamento del tedesco. Molto opportunamente poi propone che sia reintegrato o ravvivato l'insegnamento filosofico sia nell'Istituto tecnico sia nel Liceo, dandovi nell'uno e nell'altro un'ampiezza ragionevole.

Si occupa pure in due articoli diversi dell'istruzione secondaria la *Rivista di Filosofia e Pedagogia;* in uno il Marro censura l'ordinamento attuale dei Licei perchè non lascia sviluppare liberamente le facoltà ed il carattere dei giovani; nell'altro si ribadisce non solo la necessità dell'insegnamento filosofico, ma, mostrandosi quanto questo sia presso di noi inferiore a quello dato in Francia, si propone di allargarlo. Invece il Governo sembra avviarsi a sopprimerlo; infatti è noto come in alcuni Licei *per esperimento* (!) si sia sostituito alla filosofia il tedesco! La cosa è davvero così strana, tanto più che la si è fatta improvvisamente e ad anno cominciato, come se si trattasse di sopprimere un insegnamento abusivo e non un insegnamento voluto dalla Legge, che fece andare un po' fuori dei gangheri L. Michelangiolo Billia, il quale contro quel fatto scrive nella Rivista, *Il Nuovo Risorgimento* (Torino), da lui diretta un articolo molto acre col titolo: *La Prodezza del Trasteverino.* Sullo stesso fatto ha parole assai gravi la *Rassegna nazionale* nelle *Notizie* del citato fascicolo. Anche noi crediamo che la questione dell'insegnamento filosofico abbia una grandissima importanza per l'avvenire della nostra istruzione ed educazione nazionale; perciò ce ne occuperemo di proposito in un prossimo fascicolo.

Non vogliamo però chiudere questa nostra rapida rassegna

senza indicare due altri articoli in due delle Riviste accennate, cioè nella *Rivista politica e letteraria* e nella *Rassegna nazionale:* l' articolo del Montalto *Santi ed Eroi*, contenuto nella prima, e quello sul *Cattolicismo* contenuto nella seconda. In quello l'A. paragona i Santi e gli Eroi, riguardando gli uni e gli altri come manifestazione identica in tempi diversi di una *potenza geniale*, riguardandoli cioè come *genii d'azione;* egli vede in Mazzini « *umanamente* conciliarsi, come in una regione superiore, la santità e l'eroismo » e termina protestando con eloquenti parole contro il materialismo pratico che deprime la coscienza italiana e vien ritenuto a torto come un'esplicazione del vero *positivismo*. Nell'articolo della *Rassegna* Eleutero discute colla *Civiltà cattolica* il terribile problema sulle cause per le quali gli Stati acattolici si trovano in condizioni di grande superiorità rispetto ai paesi cattolici, e con lodevole franchezza riconosce giustamente che una delle cause è la *mancanza di una giusta libertà* di pensiero lasciata ai cattolici. L'autore poteva anche osservare che questo fatto produce un altro effetto disastroso nei paesi latini, divide in due mondi diversi quelli che appartengono alla Chiesa cattolica e vogliono esserle fedeli e quelli che vogliono e *debbono* pensare liberamente, quindi tutti gli scienziati.

Di altre riviste, che ci giungono in questo momento, e che hanno pure articoli interessanti la filosofia, ci occuperemo in altro fascicolo.

Annunciamo, prima di chiudere, che l'importante Rivista *La Minerva* (Roma) da mensile si è trasformata in settimanale, prendendo un carattere più variato e più popolare.

16 febbraio 1899. X.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue Philosophique de la France et de l' tranger. — Paris, Félix Alcan, janvier 1899.

F. Le Dantec: Les néo-darwiniens et l'hérédité des caractères acquis — *E. Boirac*: Les phénomènes cryptoïdes. — *A. Schinz*: Le positivisme est une méthode et non un système. — *Ossip Lourié*: Tolstoï et la question de l'art. — Analyses et comptes rendus: I. Philosophie générale; II. Psychologie; III. Esthétique. — Revue des pèriodiques étrangers.

Idem, février 1899.

J. J. van Biervliet: L'homme droit et l'homme gauche (premier article). — *Th. Flournoy*: Genèse de quelques prétendus messages spirites. — *P. Tannery*: La stylométrie: ses origines et son présent. — *V. Henri*: Les travaux récents de psychophysique (premier article). — Analyses et comptes rendus: I. Philosophie générale; II. Psycologie; III. Sociologie; IV. Morale. — Revue des périodiques étrangers.

Annales de Philosophie chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz, janvier 1899.

I. *Abbé C. Besse*: La formation scientifique du clergé d'après de nouvelles publications. — II. *C. Bos*: Le christianisme et le mal du siècle — III. *Baron Carra de Vaux*: Philosophie positive de la métagéométrie. — IV. *Abbé J. Martin*: Saint Augustin à Cassissiacum: veille et lendemain d'une conversion, II. — V. *Victor Giraud*: La philosophie de Taine, III. — VI. *Comte Domet de Vorges*: Revue des revues. — VII. *Variétés critiques*. — VIII. *Bulletin bibliographique*.

Revue Néo-Scolastique. — Louvain, février 1899.

II. *D. Mercier*: Le positivisme et les vérités nécessaires des mathématiques. — III. *V. Ermoni*: Le Phénomène de l'association. — IV. *M. De Wulf*: La Synthèse scolastique. — Mélanges et documents. — Bulletins bibliographiques.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Reimer. 1898. — V Band, Heft, I.

I. *Paul Natorp*: Untersuchungen über Platos Paedrus und Theatet (Erstes Stück). — II. *J. Cook Wilson*: Zu Aristoteles' Politik 1258b27-31. — III. *Adolf Dyroff*: Zur Ethik der Stoa. — IV. *Raoul Richter*: Bl. Pascals Moralphilosophie. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Idem, 1899. — V. Band, Heft 2.

V. *A. Patin*: Apollonius Martyr, der Skoteinologe. Ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus. — VI. *Paul Natorp*: Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theatet. (Zweites Stück). — VII. *Wilhelm Wintzer*: Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbachs. — VIII. *G. Lacour-Gayet*: Les traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für systematische Philosophie. — Berlin, Reimer. 1898. V Band, Heft 1.

I. *Eduard von Hartmann*: Die allotrope Causalität. — II. *Julius Bergmann*: Seele und Leib (III.). — III. *Max Dessoir*: Beiträge zur Aesthetih. — Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie.

Philosophisches Jahrbuch. — Fulda, 1899. 12 Band, 1 Heft.

I. *E. Rolfes*: Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles'. — II. *V. Cathrein*: Der Begriff des sittlich Guten — *G. Buschbel*: Der Tradizionalismus Bonald's. — *N. v. Seeland*: Zur Frage von dem Wesen des Raumes. — *C. Gutberlet*: Neueres über den Tastsinn — Recensionen und Referate; Philosophischer Sprechsaal; Zeitschriftenschau; Miscellen nnd Nachrichten.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — *J. v. Kries*: Zur Psychologie des Urteils. — *Eugen Posch*: Ausgangspunkte einer Theorie der Zeitvorstellung, Erster Artikel. — *Paul Barth*: Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit; Besprechungen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Leipzig, Pfeffer, November 1898.

Eduard von Hartmann: Zur Auseinandersetzung mit Herrn Professor A. Dorner. — *Raoul Richter*: Die Methode Spinosas. — *C. Lülmann*: Fichtes Anschauung vom Christentum. — *Adolf Lasson*: Jahresbericht über Erscheinungen der philosophischen Litteratur in

Frankreich aus den Jahren 1894-1895. — Recensionen; Notizen; Neu eingegangene Schriften; Bibliographie; Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für pädagogische psychologie. — Berlin, 1899. Heft 1.

F. Kemsies: Fragen und Aufgaben der Pädagogischen Psychologie. — *J. Cohn*: Was kann die Psychologie von den Pädagogen lernen? — *H. Gutzmann*: Die Sprachlaute des Kindes und der Naturvölker; Sitzungsberichte des Psychologischen Vereins zu Berlin; Sitzungsbericte des Psychologischen Vereins zu Breslau; Besprechungen.

The Psychological Review. — Macmillan, january, 1899.

Hugo Münsterberg: History and Psychology: President's Address. — J. *R. Angeli* and *H. B. Thompson*: The Relations between certain Organic Processes and Consciousness. — *C. Ladd Franklin*: Professor Müller's Theory of the Light-Sense. — Shorter Cóntribution and Discussions; Psychological Literature; New Books.

The Philosophical Review. — Macmillan, january. 1899.

I. *J. G. Schurman*: Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense. — II. *D. H. Blanchard*: Some Deterministic Implications of the Psychology of Attention. — III. *A. H. Lloyd*: Time as a Datum of History. — IV. Reviews of Books; V. Summaries of Articles; VI. Notices of New Books; VII. Notes.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, january 1899.

T. J. Lawrence: The Tsar's rescript. — *John MacCunn*: Cosmopolitan duties. — *Dickinson S. Miller*: « The will to believe » and the duty to doubt. — J. *S. Mackenzie*: The idea of progress. — *Frank Chapman Sharp*: Some aims of moral education. — *S. H. Mellone, R. A. Duff*: Discussion, Can there be a Moral Realization of an Individual Self? — Book Reviews.

Mind, a quarterly review of psychology and philosophy. — Williams and Norgate, january, 1899.

I. *D. G. Ritchie:* Philosophy and the Study of Philosophers. — II. *Margaret F. Washburn*: Subjective Colours and the After-Image: their Significance for the Theory of Attention. — III. J. *E. McTaggart*: Hegel's Treatment of the Categories of the Objective Notion. — IV. *A. F. Ravenshear:* Testimony and Authority, — V. Critical notices; VI. New Books; Philosophical Periodicals.

LIBRI RICEVUTI

Henri Berr. — L'avenir de la philosophie, Esquisse d'une synthése des Connaissances fondées zur l'histoire. pp. 510. Paris, Hachette et C. 1899. fr. 7,50.

Henri Berr. — An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit, pp. 95. Lutetiae Parisiorum, Hachette e C. 1898.

Romolo Bianchi. — Filosofia e Politica in Italia dal IV al XVII secolo, pp. 213, Napoli, Tipografia della R. Università 1896. L. 3.

Lorenzo Michelangelo Billia. — L'Esiglio di S. Agostino Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia, pp. 148. Fratelli Bocca 1899. L. 3.

Carlo Calzi. — Rosmini nella presente questione sociale, pp. 203. Torino, Fratelli Bocca 1899. L. 3.

Pietro De-Nardi. — Tommaso d'Aquino e l'età in cui s'avvenne. pp. 41, Forlì, Mariani 1898. L. 1,50.

Chr. v. Ehrenfels. — System der Werttheorie. Bd. I pp. 277. Bd. 2. pp. 270. Leipzig, Reisland, 1897-98.

J. Oislander. — L'éducation an point de vue sociologique. Bruxelles, J. Lebégue et. C. 1899.

Dr. G. B. Ermacora. — La Telepatia, pp. 150. Padova, L. Crescini e C. 1898. L. 2.

A. Fouillée. — Les Études classiques et la Democratie, 1 vol in-18 Paris. Armann Colin et. C. fr. 3.

Sac. Lorenzo Paolo Ferrari. — I tre ordini della Conoscenza umana pp. 205, Genova, Fassicomo e Scotti, 1897. L. 2.

Id. — Lo svolgimento del pensiero umano e gli studi sul clero pp. 297, Genova, Fassicomo e Scotti. L. 2.

Alfred Fouillée. — Le Etudes classiques et la Démocratie pp. VII, 250. Paris, Armand Colin e C.

Franc. Falco. — L' Aretologia presso Socrate Platone ed Aristotele. Lucca, 1899.

H. Fierens Gevaert. — La Tristesse contemporaine pp. III-195. Paris, Alcan 1899, fr, 2.50.

Dott. Antonio Gemelli. — G. C. Vanini nella storia della Filosofia Studio critico, pp. 180, Catanzaro, Giuseppe Caliò, 1897. L. 2.

Nicolas Kaufmann. — Étude de la cause finale et son importance au temps présent. pagg. XIX-154. Paris, Alcan 1898, fr. 2.50.

L. Lévy Bruhl. — Lettres inédites de J. Stuart Mill a Aug. Comte pagg. XXXVIII-560. Paris, Alcan 1899, fr. 10.

Giacomo Leopardi. — Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura, 2 V. pp. XIII-481-485, Firenze, Successori Le Monnier 1898. L. 7.

Theodor Lipps. — Die ethischen Grundfragen, pp. 308, Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 1899. M. 5.

Dr. Fabio Luzzato. — Contributo agli studii Stelliniani, pp. 108. Udine, Domenico del Bianco, 1898.

G. Marchesini. — Elem. di Pedagogia pp. 377. Firenze, Sansone, 1899, L. 2.

Prof. Antonio Manzari. — Il termine *Forza* in rapporto all' *Energia cinetica* ed alla *Statica* pp. 31. Napoli, Luigi Pierro, 1899,

A. Pennisi Mauro. — Conoscenza e creazione, pp. 71. Acireale, 1898.

Alessandro Padoa — Conférences sur la Logique Mathématique, pp. 80. Bruxelles, Veuve Ferdinand Larcier, 1898.

Armando Pappalardo. — La Telepatia (trasmissione del pensiero, pp. 329 Milano, Ulrico Hoepli, 1899. L. 2,50.

Prof. Giovanni Pascot. — Origine delle Religioni, pp. 82, Pordenone, A. Gatti, 1896. L. 0,50.

Ch. Renouvier et L. Prat — La Nouvelle Monadologie pp. 546, Paris, Armand Colin et C., 1899. fr. 12.

F. Rauh. — De la Méthode dans la Psychologie des Sentiments, pp. 305. Paris, Alcan 1899, Fr. 5.

Otto Siebert. — Geschichte der neueren deutschen philosophie seit Hegel 1 Vol. p. 496, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898. M. 7,50,

E. H. Smitth. — Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter 1. vol. di p. 152, Leipzig, Alfred Janssen, 1898. M. 2.

Robert Schellwien. — Philosophie und Leben. 1 vol. di pag. 124, Leipzig, Alfred Janssen, 1898. M. 2,40,

Th. Simon — Leib und Seele bei Fechner und Lotze, 1 vol, di p. 118, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1894. M. 2,40.

Th. Simon. — Die psychologie des Apostels Paulus, 1 vol. di p. 118, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1897. M. 2,80.

F. Paolo Camillo Siragusa. — Discorsi su la natura e sul governo dei popoli, 1 vol. di pag, 410, Palermo, Virzi, 1899. L. 5.

C. P. Tiele — Elements of the science of religion, Part II. Ontological, pp. 286. London, William Blackwood and Sons, 1899.

Villa Guido. — La Psicologia contemporanea, 1 vol. di 660 pag. L. 14. Fr. Bocca, 1899, Torino.

Ercole Vidari — La presente vita italiana politica e sociale, 1 vol. di pp. 259 Milano, Hoepli, 1899. L. 4,50.

P. Vallet. — Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Tomus primus Logica Anthropologia pp. 464, Tomns secundus Metaphisica et Ethica pp. 483 Parisiis, A. Royer et F. Chernoviz, 1899. fr. 7.

P. Vallet. — Histoire de la Philosophie pp. 578, Paris, A. Royer et F. Chernovitz Ed., 1899. fr. 4.

Dr. Fr. Wellny. — Das Causale Denken, Eine Antikritik auf Professor Wundt's neueste Kritik des Causalitätsbegriffs. pp. 20, Leipzig, Oswald Mutze. M. 0,50,

Id. — Philosophie und Naturwissenschaft. pp. 32, Id. 1895. M. 1.

ACHILLE MAGNANI *Gerente Responsabile.*

Pavia 1899 — Premiata Tipografia Fratelli Fusi.

L'INSEGNAMENTO FILOSOFICO

E L'EDUCAZIONE DELLE CLASSI DIRIGENTI

Una recente disposizione ministeriale toglie in alcuni Licei l'insegnamento della psicologia per sostituirvi l'insegnamento del tedesco. La relazione che precede questa disposizione non dice nulla sulla sorte riserbata all'insegnamento della psicologia e qualcuno dubita che debba venire soppresso; mentre da altri si crede che si voglia, aumentando l'orario della filosofia nei due ultimi anni di Liceo, assegnare a questi anche la psicologia. Sarebbe una disposizione molto ragionevole; ma appunto per ciò non abbiamo troppa sicurezza che si voglia adottare, considerando che da noi tutto quanto concerne la vita intima della scuola, cioè quello che più importa, la materia ed i programmi d'insegnamento, è ciò che si muta e rimuta colla maggiore facilità, senza ponderazione e senza alcun riguardo alle gravi conseguenze che ne derivano e al disordine sempre maggiore che nelle nostre scuole si viene producendo. — Non è qui il luogo di esaminare dal lato pedagogico l'introduzione di un nuovo insegnamento di lingua. — Chiunque abbia una conoscenza anche superficialissima della mente umana e delle norme didattiche si meraviglierà che si vogliano insegnare contemporaneamente ai giovani cinque lingue diverse, producendo una sazietà e quindi un'avversione invincibile nei più per un tale studio e, quel che è peggio, dando alla mente l'abitudine di studiare meccanicamente, facendo prevalere in modo

assoluto il lavoro mnemonico e quasi materiale alla facoltà intuitiva e organizzatrice del pensiero, alla riflessione ed al ragionamento (1). Sappiamo perfettamente ciò che ci si può rispondere, vantando l'esercizio proficuo del tradurre e dell'interpretare. Ma per penetrar bene il pensiero altrui bisogna pur saper pensare qualche cosa da sè; altrimenti il pensiero altrui ci è chiuso con sette suggelli. E d'altra parte è buona cosa avvezzare i giovani a pensare sempre colla spinta e colla guida di un pensiero altrui? Quando dunque cominceremo ad avvezzare i nostri giovani a pensare anche da sè: che è poi l'ultimo, il supremo fine di ogni buona educazione intellettuale? Eppure sembra che nel nostro paese tutti congiurino contro questo fine. Vi congiura l'istruzione religiosa, come vien data per solito dalla Chiesa; vi congiura l'istruzione secondaria e perfin l'Università, che dovrebbe esser la sede del pensiero libero e indipendente.

Una riforma radicale è urgente e indispensabile a questo riguardo, se vogliamo davvero rigenerare l'educazione delle nostre classi dirigenti, se vogliamo che esse si rendano degne e capaci di compiere gli alti destini della nostra patria. È da ricordare bene questo, che le due forze più grandi nel mondo umano sono il pensiero e la volontà; il pensiero è tanto più forte, cioè tanto più pensiero, quanto più è libero; e la volontà è tanto più forte quanto più si determina da sè. Non si può pretendere che un popolo sia tutto formato di spiriti assolutamente liberi e di caratteri affatto indipendenti; ma un popolo sarà

(1) Avevo già scritto queste parole, quando lessi un articoletto sensatissimo di E. De-Marchi, *Cinque grammatiche*, nel N. 5 della *Vita internazionale*.

tanto più grande quanto più avrà di tali uomini e quanto più forti o meno fiacche saranno negli altri queste due preziose facoltà.

Prevedo una facile objezione, ed è questa: nei popoli latini, quanto ad autonomia di volontà, ce n'è d'avanzo; ed infatti li vediamo più indisciplinati, più vivaci, più corrivi a violare le prescrizioni dell'Autorità e della legge, che non per es. i popoli tedeschi e gli anglosassoni.

Quest'osservazione non calza. L'indisciplina e la violazione facile e pronta della legge non è prova di forza d'animo nè di autonomia del volere; anzi è prova del contrario. È prova che non hanno coscienza dei loro doveri, o se l'hanno, non sanno dominare le loro passioni e dirigere le loro tendenze; senza considerare che il più delle volte tali atti di indisciplina non sono compiuti isolatamente ma da molti insieme, e di questi i più così fanno, non per volontà propria ma per suggestione e instigazione altrui. Un esempio classico di questa, non forza, ma debolezza e deplorevole debolezza di volontà l'abbiamo nei nostri tumulti universitarii. In ogni paese o per una ragione o per l'altra ne succedono; ma non sono frequenti come da noi e non succedono nello stesso modo. Ciò che caratterizza i nostri è la facoltà colla quale i disordini più insensati e irragionevoli vengono dai pochi imposti ai molti; e quel che è più strano ancora è questo. Avvicinandosi le vacanze più lunghe dell'anno scolastico, si è formata la consuetudine di anticipare le vacanze; in un'Università sarebbe naturale che i giovani fossero lasciati liberi di andare o non andare alla scuola. Hanno l'età del discernimento, sono dati a studii, in parte almeno, di loro elezione; l'imporre un obbligo rigido e materiale di frequentare le lezioni dovrebbe essere rite-

nuto umiliante per i professori e per gli scolari. Invece che cosa avviene? Vi sono degli scolari che cercano di indurre gli altri ad abbandonare la scuola e non di rado usano anche dei mezzi più o meno violenti per conseguire il loro intento. Anche in questo caso la violazione della disciplina non è una vera ribellione di volontà individuali; è, nei pochi, mancanza d'ogni sentimento per quello che debbono a sè e alla società, nei molti rispetto umano e fiacchezza di volontà.

So che da questi fatti i più traggono argomento per predicare il solito stringimento di freni: si manca di rispetto alla legge e all'autorità? si renda la legge più rigida e l'autorità più forte. I propugnatori di tale sistema ci si sono già provati e non sono mai riusciti a nulla. Dicono che ciò è avvenuto, perchè non si è andati al fondo. — Se si trattasse di *anime vili* direi: provatevi anche a ciò, tanto per persuadervi che andrete sempre di male in peggio; ma trattandosi di *anime ragionevoli,* proviamoci invece a ragionare, cercando quale sia il meglio senza quel pericoloso esperimento.

È da osservare prima di tutto che si tratta di giovani i quali per la maggior parte hanno ormai compiuti i diciott'anni e si aggirano intorno ai venti e molti li passano e che in tal caso vengono dalla legge riguardati come maggiorenni, sono elettori amministrativi e possono persino esser nominati sindaci. Si aggiunga che hanno studiato nei ginnasi e licei almeno tre lingue, oltre la nazionale, hanno dovuto leggere Dante e l'Alfieri, Cicerone e Tacito. Ora io domando se è possibile a questi giovani imporre, senza un danno grave della loro educazione, una ferrea disciplina che quasi materialmente li obblighi a far ciò che è necessario per il loro stesso av-

venire e per la loro carriera? Anzitutto sarà difficile ottenere l'intento, perchè a quella disciplina saranno ugualmente ricalcitranti i giovani studiosi e gli scioperati, benchè per ragioni diverse. L'uomo, quanto più si avvezza a pensare e a ragionare, tanto più sente il bisogno di governarsi da sè ne' proprii studii, e poichè in questi trova un' intima e nobile soddisfazione, gli pare che l'attendervi per forza e non per amore sia come un degradarli, come distruggerne tutto l'incanto. Quanto agli scioperati è facile vedere con quanta ripugnanza saranno disposti a piegarsi a quegli studii e come facilmente coglieranno ogni occasione per sottrarvisi, lieti di poter anche trovare nell'opposizione o nel malumore dei giovani migliori quasi la giustificazione o la nobilitazione del loro operato. Ora, io chiedo come sarà possibile mantenere in simili condizioni inalterata la disciplina e impedire che avvengano continue perturbazioni.

Ma supponiamo pure che codesta tanto desiderata disciplina si possa ottenere; vediamo un po' a qual prezzo si otterrebbe. Il profitto negli studii sarebbe assai minore che non colla libertà, almeno per i giovani volonterosi. Ma la peggiore influenza sarebbe nel carattere: se almeno nell' Università i giovani non sono lasciati liberi, entro limiti ragionevoli, di regolarsi da sè, quando si avvezzeranno a ciò? Quasi appena laureati dovranno assumersi gravissime responsabilità nei loro varii ufficii, dirigere gli altri uomini, mentre non avranno ancor potuto dirigere sè stessi.

Ma, si dirà, i giovani disposti a studiare e a fare il loro dovere spontaneamente saranno sempre la minoranza; si deve invece pensare agli altri, i quali senza una rigorosa disciplina perderebbero miseramente il tempo,

rovinando la loro carriera. Ma noi non pretendiamo che sia allentato ogni freno; vogliamo una libertà temperata che, senza tarpare ai giovani le ali del pensiero, li guidi e spinga alla loro meta. Se ad una tale libertà non resistono, se proprio per costoro si richiede quell'estremo rigore dai nostri avversarii raccomandato, allora dirò con un modo volgare che è meglio perderli che trovarli, ossia che la carriera della scienza e delle professioni liberali non è fatta per loro. Questa è la vera selezione naturale, selezione resa necessaria anche dalla sovrabbondanza degli scolari che accorrono all' Università.

Da tutto questo si vede che è interesse supremo dell' istruzione secondaria il formare giovani del primo stampo, giovani cioè che studiino spontaneamente e volenterosamente, ottenendo che di tali giovani ve ne sia un numero sufficiente per gli uffici più alti della società e che la selezione loro si faccia non già tra più o meno cattivi, ma tra più o meno buoni.

Ora noi non neghiamo che lo studio delle lingue, e specialmente l'istruzione classica, possa giovare assai a rendere la mente agile e atta a pensare. Per ciò che riguarda gli scrittori antichi, è innegabile che sono generalmente molto densi di pensiero, chiari e precisi ad un tempo, e ciò perchè sono più originali: lo scrivere è per loro un mezzo ad esprimere idee profondamente sentite e lungamente pensate, non è un fine a sè come per non pochi scrittori moderni; i quali scrivono senza pensare, sfruttando le parole e le frasi create dal pensiero e dal ragionamento altrui, senzachè essi ne abbiano uno proprio: è da questa differenza che deriva negli antichi l'intima connessione delle idee, lo sviluppo organico del discorso.

Tutto questo però non basta a fare che i giovani si avviino a pensare da sè; sarebbe come se un pittore dovesse sempre dipingere traendo le sue ispirazioni dai quadri d'altri pittori, senza aver mai egli stesso osservata la natura. Per quanto eccellenti siano quei quadri, colui non diverrà mai un vero pittore della natura. E così, nessun uomo diverrà mai un vero pensatore se non apprenderà direttamente il reale, ciò che esiste ed avviene fuori di lui ed in lui stesso. Dapprima sarà dunque necessario che il giovane si eserciti diligentemente nel contemplare la natura e nell'osservare le cose esterne; poi passi a considerare i rapporti ch'egli ha colle cose e colle persone che lo circondano, si faccia un concetto della società e dello Stato, conosca il proprio paese, l'Umanità e la sua storia; e studii nello stesso tempo la propria lingua e qualcun'altra, e quei prodotti letterarii che sono più atti a svolgere la sua mente e ad educare l'animo suo; ma deve pur venire il momento in cui il giovane si ripieghi su sè stesso, e si conosca, conosca distintamente i proprii sentimenti, le proprie idee e tendenze, i fini a cui mira e deve mirare; e da questa conoscenza di sè tragga una più intima e profonda conoscenza degli altri e viceversa.

Ciò vuol dire che egli deve avere una riflessione filosofica. Sappiamo che ad una tale riflessione il giovane potrebbe essere avviato anche da un'appropriata istruzione letteraria, storica e scientifica. È ciò che succede in parte in Germania, dove però a quell'istruzione si aggiunge una larga e continuata istruzione religiosa. L'insegnamento della religione accompagna il giovane tedesco dalla prima all'ultima classe del suo corso secondario; tutti gli insegnanti, compresi quelli delle materie positive, debbono, per conseguire l'abilitazione, sostenere un esame di

coltura generale in religione, in pedagogia ed in filosofia. Si aggiunga che la letteratura tedesca è più giovane della nostra e più impregnata di filosofia, almeno di filosofia moderna. Qual è lo scrittore letto nei nostri licei che possa per tal rispetto esser paragonato al Lessing, al Goethe e allo Schiller che ogni tedesco, anche di mediocrissima cultura, studia e conosce? Il Bertini mi ricordava più volte questo fatto. Egli aveva a Torino presa dimestichezza con un arrotino tedesco, un semplice operajo protestante, e si meravigliava che egli potesse comprendere certi libri che aveva tra mani, pieni di concetti sottili e complicati. E si era persuaso che a ciò la sua mente si era formata sia mediante la lettura di alcuni scritti letterarii che si fa in Germania anche nelle scuole popolari sia per l'insegnamento religioso avuto. Io ho già notato altrove la somma importanza di questi due elementi per lo sviluppo del senso e dell'intelligenza filosofica presso i tedeschi. Il fatto è che gli scolari dei ginnasii tedeschi giungono all'università in grado di seguire subito i corsi filosofici universitarii, di comprendere le dottrine del Wundt, dello Zeller, del Paulsen ecc. Ciò malgrado vi sono pur molti in Germania che vorrebbero rendere più regolare e più diretto l'insegnamento della filosofia.

Noi non neghiamo che anche in Italia si possa dare un'istruzione filosofica indiretta; ma la via per giungervi sarebbe molto più lunga, più malagevole e più scabrosa che non la via diretta. — Possiamo noi dare un'insegnamento religioso con carattere più o meno filosofico, come si fa in Germania, almeno nei paesi protestanti, ed entro certi limiti persino nei paesi cattolici? (1). Pos-

(1) E si noti che è appunto nei paesi protestanti che prevale l'istruzione filosofica indiretta. Nei paesi tedeschi cattolici è in un modo o nell'altro provveduto ad un insegnamento diretto della filosofia.

siamo noi eccitare una riflessione filosofica conforme al nostro tempo colla *Divina Commedia* come cogli scritti del Schiller e dello Goethe? A dir vero sarebbe ancor più adatto Cicerone che non Dante per un'introduzione allo studio della filosofia; ma il dire che per tale ufficio valga più un libro scritto diciannove secoli fa, che non qualche scritto moderno, è cosa fuori del ragionevole. Vi sono certo, specie nei filosofi della classica antichità, delle considerazioni morali e religiose che possono interessarci ed avere ancora un'efficacia sul nostro pensiero e sul nostro animo, perchè si legano coll'immaginazione e col sentimento e con certi principii che sono perpetuamente connaturati all'uomo, sebbene prendano forme ed espressioni diverse. È la medesima ragione per la quale ci piacciono e commuovono ancora certi scritti, certe poesie ed opere artistiche di tempi remotissimi. Ma se si tratta di concetti teoretici ed anche di concetti morali e politici dipendenti dalle condizioni sociali dell'Umanità, le quali si vengono così rapidamente e profondamente trasformando nella serie dei secoli, la cosa riesce ben diversa; noi potremo ammirare la forma in cui quei concetti sono espressi ed anche la sottigliezza e la precisione del ragionamento; ma quanto alla sostanza quegli scritti antichissimi non possono più avere che un valore storico, essi sono morti per noi e le loro idee non possono diventare una parte vitale del nostro pensiero.

E venendo in particolare allo svolgimento della filosofia moderna, dal Cartesio ai nostri giorni, noi vediamo che la filosofia si rannoda infinitamente più collo sviluppo e coi progressi delle scienze da una parte, e dall'altra colle vicende politiche e sociali, colla vita del tempo insomma, che non colle dottrine degli Antichi. È dunque una cosa

insensata il voler oggi giorno mettere a base dell'educazione filosofica dei giovani lo studio dei filosofi greci e romani; e lo stesso si deve dire per ragioni analoghe dei filosofi scolastici. Ed invece vedi qual'è l'infelicità del nostro paese! da una parte abbiamo gli adoratori dell'antichità che vogliono avviare i giovani alla filosofia moderna collo studio di Platone, di Aristotile e di Cicerone; dall'altra gli adoratori ed i zelanti del dogma religioso che vogliono istradarci collo studio di S. Tommaso e, quel che è peggio, arrestarci in questo. E così, se l'Italia non avesse nelle Università un potente movimento scientifico che è tutto contrario a quei due indirizzi, se non avessimo sentita l'influenza indigena del Galilei e del Vico e quella venuta di fuori dell'Empirismo, del Sensismo del secolo scorso e più tardi quella del Kant, del Hegel, del Comte e dello Spencer, l'Italia sarebbe nella filosofia come un *caput mortuum*, un paese ancor immerso nel pensiero del secolo XVI; colla differenza che allora era un pensiero vivo e qual era richiesto dalle condizioni del tempo, e invece ora sarebbe il pensiero d'un paese fuori della vita e della civiltà moderna.

Non rimarrebbe dunque altra via per provvedere all'istruzione filosofica della gioventù che far convergere a quella l'insegnamento secondario delle altre materie. Non c'è dubbio che queste dipendono tutte più o meno strettamente da concetti e principii filosofici, e quindi tutte potrebbero porgere occasione propizia ad un indiretto e variato insegnamento filosofico. Così potrebbe il professore di matematica far conoscere la natura ed i procedimenti del metodo razionale e quindi molte dottrine e precetti logici non solo coll'esempio della propria materia ma con delle vere spiegazioni logiche rese da quell'esempio

più facili e più evidenti; i professori di fisica e di storia naturale spiegherebbero la natura, i principii ed i procedimenti del metodo sperimentale; e ai professori di lettere e di storia spetterebbe invece principalmente di far conoscere l'*uomo*, cioè lo spirito umano, la sua natura, le sue tendenze e qualità naturali, i suoi fini supremi, insomma le facoltà del sentimento e del volere, le leggi naturali e le norme fondamentali del suo operare.

Certamente molti filosofi non sarebbero soddisfatti di codesta istruzione filosofica: osserveranno che con tal sistema la filosofia, essendo insegnata quasi incidentalmente, sarebbe riguardata come materia secondaria; e, non potendosi i suoi concetti svolgere ordinatamente, l'insegnamento mancherebbe d'ogni unità, ed i giovani uscirebbero dal liceo senza conoscere alcun determinato indirizzo filosofico.

Io pure non mi nascondo i difetti e le lacune che inevitabilmente una tale istruzione filosofica avrebbe, specialmente presso di noi per le ragioni già indicate. Ma quanto me ne accontenterei, se si fosse disposti a seguire quel sistema seriamente e si prendessero i provvedimenti necessarii per la sua attuazione! Ma invece, mentre si deprime sempre più nei Licei l'insegnamento filosofico diretto e lo si sopprime del tutto negli Istituti tecnici, nulla si fa per dare o allargare nelle facoltà di scienze e di lettere la coltura filosofica ai futuri insegnanti delle scuole secondarie, in modo da renderli atti a dare quell'insegnamento filosofico indiretto a cui ho accennato.

E neanche si è fatta la minima cosa per riparare nell'Università, come pur si fa in alcuni paesi tedeschi, per es. in Baviera, alle lacune dell'istruzione filosofica delle scuole secondarie. Gli stessi studenti di legge non

sono tenuti a seguire nell'Università qualsiasi corso della facoltà filosofica letteraria.

Quando dunque si dice e si predica che convien riserbare l'insegnamento diretto della filosofia all'Università e contentarsi nei Licei di insegnarla in modo indiretto, mentre non si fa nulla per l'uno e l'altro intento e si viene sempre più riducendo e straziando l'insegnamento filosofico, come è ora istituito, abbiam diritto di osservare che tuttociò non è serio e neanche onesto.

Ma se anche si avesse la sincera intenzione di fare ciò che si dice, si può esser quasi certi che essa rimarrebbe senza effetto; poichè quell'insegnamento indiretto della filosofia, che si crede forse così facile ad introdurre nelle nostre scuole, riuscirebbe assai più difficile che il diretto; esso richiederebbe anzitutto, come si è veduto, una profonda modificazione nella preparazione dei professori delle scuole secondarie e poi altri gravi provvedimenti; mentre è assai più facile rialzare e migliorare l'insegnamento filosofico diretto, che ha già dati buoni frutti e ne potrà dare assai maggiori in seguito quando sia meglio regolato. Anzitutto quest'insegnamento diretto è voluto espressamente dalla legge vigente, e ci fa meraviglia che ministri e direttori generali la violino così senza scrupoli; giacchè l'insegnamento filosofico, com'è dato ora, non è che una lustra, e sarebbe più serio e decoroso sopprimerlo addirittura. Il dire che l'insegnamento filosofico nei Licei non piace agli scolari e non dà ora risultati soddisfacenti è una canzonatura; e sarebbe come dire che ad uno non piace un frutto quando non gli si fa assaporare che la scorza. Peggio è poi il modo con cui il cibo è ammannito: due ore settimanali d'un insegnamento così diverso dagli altri, e che mentre potrebbe avere in questi un aiuto, non

ne ha nessuno, quando non è osteggiato! Ecco le condizioni nelle quali si vuol giudicare un insegnamento! Allorquando dalle prove scritte d'italiano fatte negli esami di licenza liceale si venne a riconoscere che i nostri giovani non sapevano scrivere, non se ne trasse già la conseguenza che non si dovesse più insegnare l'italiano, ma bensì che si dovesse insegnar meglio e più largamente. Invece, perchè la filosofia, nelle belle condizioni da noi esposte, non dà buoni frutti, se ne conclude che dev'essere abolita; come se non avesse almeno tanta importanza il disciplinare il pensiero e la riflessione quanta ne ha l'apprendere a scrivere correttamente, e come se a scriver bene non sia di grande efficacia la coscienza netta e precisa de' proprii pensieri e ragionamenti, quale ci vien data da una retta educazione filosofica.

Non neghiamo che l'insegnamento della filosofia abbia i suoi pericoli. Come può essere di gran vantaggio all'educazione della mente e dell'animo, può anche essere di gran danno. Siamo anzi d'accordo co' suoi nemici nel ritenere che, mentre gli altri insegnamenti, quando sono mal dati, se non giovano, fanno però solitamente poco danno, quello della filosofia invece può essere ed è talora esiziale. Ma contro questa grave considerazione osserveremo che della filosofia una persona colta, anzi qualsiasi uomo riflessivo non può far senza e non ne sta senza. Parrà un paradosso, ma è facile provarne la verità.

La filosofia si occupa essenzialmente dello spirito umano e de' suoi rapporti fondamentali colla realtà e col mondo, e cerca di rispondere in qualche modo alle seguenti domande, che ogni uomo è spinto naturalmente a farsi: Che cosa siamo noi? Che cosa è il reale ed il mondo e come lo possiamo conoscere? Che valore ha per

noi codesto mondo? Quale è il fine essenziale della nostra vita, quali le norme supreme del nostro operare e quali i nostri ultimi destini?

Non son questi problemi che noi possiamo metter da parte; sono problemi che si impongono naturalmente e necessariamente. Se voi non insegnate ai giovani a cercarne la risposta con uno studio sereno e ponderato, essi la cercheranno da sè, o meglio la riceveranno bella e pronta dal catechismo o dal *credo* materialistico o dalla piazza. Sono queste le filosofie che lo Stato italiano vuol diffuse nei nostri giovani? Se è così, fa benissimo a osteggiare l'insegnamento filosofico; e farebbe meglio, per le ragioni già addotte, a sopprimerlo.

Ma se l'insegnamento filosofico ha da una parte così grande e vitale importanza e dall'altra offre i pericoli che amici e nemici di esso debbono del pari riconoscere, è supremo dovere in coloro che sono chiamati a darlo, di rimovere questi pericoli e di rendersi pari al loro alto e scabroso ufficio. Che tutti ora lo siano non abbiamo il coraggio di affermarlo. È certo che da alcuni anni un grande miglioramento si è, da un lato, ottenuto, ed è questo: è cessato nei nostri Licei il dilettantismo filosofico, è cessato il tempo in cui si nominavano professori di filosofia i disertori dei Seminarii o quelli che, avendo meriti patriottici non sapevano far altro. Ora vengono quasi tutti dall' Università e sebbene la loro istruzione filosofica non sia per solito molto grande, perchè sono costretti ad un soverchio studio filologico e non hanno modo, come sarebbe utilissimo, di congiungere la filosofia con altri studii, fuori quello della filologia; pure è innegabile che hanno generalmente una coltura seria, della quale danno prova anche in non pochi scritti che essi

vengono pubblicando. Il che è per noi una nuova ragione per condannare come improvvida l'opera del Governo, il quale, dopochè da tanti anni si è venuto lavorando nelle facoltà filosofiche per dare un buon personale all'insegnamento della filosofia, or che l'intento è, almeno in parte, ottenuto, cerca di buttare all'aria ogni cosa.

Però, come avviene pur troppo sovente nelle umane cose, che non può cessare un male, senzachè sorga il pericolo di un altro di opposta natura, così anche l'insegnamento della filosofia è ora minacciato da un malanno che potrebbe dar molto buono in mano ai suoi nemici: voglio accennare alla propaganda che si fa per sostituire nelle scuole alla filosofia, come si è sempre intesa, la filosofia *scientifica* o *sperimentale*, e alla psicologia, fondata sull'osservazione interna, la psicologia fisiologica o sperimentale. Quanto a quest'ultima dico subito che essa, intesa come la intende il Wundt, è una bellissima e utilissima cosa; ma essa non è la psicologia propriamente detta ed è ben lungi dal sostituirla. Il contrapporre, come alcuni fanno, quella psicologia, dicendola la *Psicologia moderna*, alla Psicologia propriamente detta, come se questa sia una Psicologia antiquata, è giuocare di equivoco, mettendo dei contrasti dove non ci sono. Tanto varrebbe dire che i recenti progressi della Mineralogia fisica abbiano resa antiquata la Mineralogia chimica, e quella debba perciò sostituirsi a questa.

Più grave e più fondato è il contrasto tra la filosofia, nel senso suo tradizionale, e la filosofia scientifica o sperimentale come la intendono alcuni. Che la filosofia intesa nel senso più generale contenga delle parti che hanno un vero carattere scientifico, come la Logica e, per un certo rispetto, la Psicologia, anche presa nel senso da noi vo-

luto, è innegabile; ma la filosofia inquanto si studia di rispondere ai quesiti da me sopra indicati, non è scienza nello stretto senso di questa parola; essa è qualche cosa di più e qualche cosa di meno ad un tempo; è critica della scienza, sintesi e integrazione de' suoi risultati da una parte, e dall'altra coscienza della vita individuale e sociale nelle loro più alte aspirazioni, unificazione delle nostre idee e de' nostri sentimenti in una dottrina che non si potrà sottoporre mai a nessuna prova positiva e a nessuno sperimento. La filosofia ha dunque metodi e procedimenti diversi dalla scienza intesa nel suo senso più rigoroso; e quando la si vuole far diventare scienza, essa cesserà di essere filosofia senza poter riuscire a diventare scienza e offrirà una nuova arma ai nemici dell'insegnamento filosofico. Nel Liceo la filosofia deve essere insegnata per destare in noi la riflessione ed il ragionamento intorno alle quistioni più propriamente umane e guidare i primi passi dell'una e dell'altro; se invece essa deve consistere nella comunicazione di dogmi filosofici, otterremo appunto l'effetto opposto a quello che deve proporsi un insegnamento filosofico. Il Kant che doveva pure intendersene, voleva che questo non consistesse nell'insegnare *la* filosofia o *una* filosofia, ma nell'apprendere a *filosofare*. Questo era il suo programma nell'insegnamento universitario; ma *a fortiori* non può esser diverso l'insegnamento liceale, il cui proprio fine è di *avviare* i giovani a *filosofare*, cioè, a pensare da sè nelle questioni più volte indicate.

Con quest'osservazione cade l'objezione in apparenza gravissima che si muove alla filosofia. Che valore ha questa, si potrà dire, se le questioni che voi ad essa assegnate sono, almeno in buona parte, insolubili? Gli è

certo che le questioni cui si allude non hanno una soluzione positiva, dimostrata sperimentalmente o con ragionamenti matematici, comė le questioni scientifiche. Ed in ciò sta appunto la profonda differenza che distingue la filosofia, o almeno alcune parti di essa, dalle scienze. Ma sebbene quelle questioni non abbiano una soluzione scientifica, non lasciano di avere una soluzione filosofica o religiosa, secondo i casi, nella coscienza degli individui e dei popoli.

E certamente non è uno dei minori vantaggi questo dell'istruzione filosofica per i futuri cultori delle scienze, di condurli a distinguere chiaramente le questioni che possono esser trattate scientificamente e sono quindi suscettive di una soluzione scientifica da quelle che debbono essere discusse filosoficamente e non possono avere che una soluzione filosofica o religiosa. Certamente se la matematica, la fisica o la fisiologia potessero provare che Dio esiste o no, che l'anima è o non è immortale, che l'uomo è libero o no, la filosofia non se ne occuperebbe più, se non per trarre le conseguenze morali di quelle verità scientifiche. Ma la stessa filosofia, a cui la cosa compete, dimostrando che quelle questioni nello stato attuale delle facoltà conoscitive dell'uomo, non si possono sottoporre ad un ragionamento matematico nè ad una prova sperimentale di qualsiasi natura, le sottrae alla scienza e le avoca a sè. E quando si odono alcuni dichiarare con grande prosopopea che *la scienza* ha dimostrato che Dio non esiste, che l'uomo non è libero ecc., senza dir però quale scienza essa sia, allora si può affermare davvero la bancarotta di tale scienza, ma non delle scienze che, senza pretendere di risolvere quelle questioni, vanno e progrediscono all'infinito per la via che è loro assegnata.

Riassumendo il nostro pensiero e tornando all'oggetto principale del nostro scritto, noi dobbiamo riconoscere che questi sono i principali intenti e vantaggi dell'insegnamento filosofico:

Anzitutto esso ci conduce a riflettere su certe questioni, insolubili per la scienza e che ciascuno deve risolvere nella propria coscienza, in sè stesso e per sè stesso, affrontando con serenità ed amore del vero anche i dubbii più angosciosi e vincendo i pregiudizii e le troppo facili acquiescenze del pensiero.

In secondo luogo esso ci educa a quello spirito critico e a quella perfetta veracità che danno il vero fondamento e l'impulso più efficace ad ogni lavoro scientifico, qualunque ne siano gli oggetti, sottraendoci al dogmatismo in tuttociò che non concerne il principio supremo del dovere, e stimolandoci quindi ad un continuo progresso.

Ma non è meno grande il vantaggio della filosofia per la vita pratica. Avvezzandoci a riflettere sopra noi stessi ci fa meglio comprendere anche gli altri, secondo il giusto detto dello Schiller: *se vuoi conoscere gli altri guarda in te stesso.* Ora la conoscenza degli uomini è condizione prima per poterli condurre e dirigere. Ma d'altra parte non potremmo dirigere gli altri se non sapessimo dirigere noi stessi. E una tale direzione si acquista principalmente con quello stesso spirito di critica e di veracità, da cui sorge principalmente il sapere. Per quello spirito noi non ci acquieteremo a ciò che vogliono indebitamente gli altri da noi; ci avvezzeremo a dirigerci con una perfetta coscienza dei nostri atti e dei principii ai quali li dobbiamo conformare, non accettando dagli altri le norme del nostro operare, ma traendole dalla nostra ragione e ad esse conformandoci. Nel che consiste propriamente ciò che nella vita chiamasi *il carattere.*

CARLO CANTONI.

CRITICISMO ED UMANISMO

1. E. Kant aveva creduto colla sua filosofia critica di aver distrutto per sempre ogni dogmatismo e di aver posto un fine alle lotte tra le scuole filosofiche opposte, che si disputavano la pretesa di esser il solo vero ed assoluto sapere. La sua speranza fu però vana, perchè i suoi immediati successori, spinti dalle stesse esigenze della Critica della ragion pratica, ritornarono al dogmatismo, e dimenticarono del tutto il criticismo. La stessa cosa si ripetè ai giorni nostri. Le lotte filosofiche avevano anche ora mostrata la necessità di ritornare al filosofo di Könisgberga, ma ciò non ostante i dogmatici contestavano i risultati dell' esame critico del sapere, oppure li accettavano parzialmente, solo in quanto servivano a demolire le dottrine opposte, respingendo quanto potea nuocere al proprio sistema. Malgrado perciò lo sviluppo grande del Neo Kantismo e del Neo Criticismo, le antiche scuole dogmatiche rimasero più vive di prima e solo cangiarono il loro nome che la Critica aveva di molto screditato. Così il materialismo continuò a vivere sotto il nome di monismo e di evoluzionismo meccanico, e riaffermò la pretesa di essere il solo vero risultato delle scienze ed anzi la *scienza* per antonomasia. I grandi progressi delle scienze sperimentali, le loro grandi conquiste sì teoretiche che pratiche, l'assentimento generale dei dotti alla dottrina dell' Evoluzione, che persino alcuni cattolici volevano porre in piena armonia col dogma, tutto ciò faceva credere ai materialisti sicuro il trionfo delle loro idee, tanto che reputavano frutto di atavismo e di degenerazione l'opposizione alla loro *scienza* ed il sorgere di dot-

trine contrarie a questa. Ben presto però l' esperienza dei risultati ottenuti fece svanire il loro sogno, e ribadì la condanna che il Criticismo aveva dato del materialismo, basandosi sulla ricerca gnoseologica. Per costruire il monismo meccanico si aveva dovuto non solo disconoscere il valore ed i limiti della conoscenza umana, ma si era stati costretti a completare arbitrariamente i risultati delle scienze speciali, ed a togliere le lacune e le dubbiezze che mostravano. Ciò che nelle singole scienze era ipotesi provvisoria od ausiliaria, veniva presa per verità assoluta e veniva estesa ad altri rami del tutto diversi dello scibile, sicchè acquistava un significato ed una portata ben diversa da quella che aveva originariamente. Ciò che dagli scienziati era ritenuta quale massima difficoltà ed oscurità, era per i materialisti la cosa la più chiara e precisa, e dove l'esperienza era insufficiente a fondare la nuova dottrina, si ricorreva a ciò che doveva essere necessariamente avvenuto, anche se nessuna traccia percettibile ci fosse rimasta, e per togliere poi ogni mistero ed ogni incomprensibilità si avevano sempre pronte delle vuote ed oscure parole. Ma malgrado la intollerante albagia ed il chiasso che si faceva dai seguaci del vecchio sistema ringiovanito, le parole rimanevano sempre tali, e non servivano nè a far sorgere nuovi concetti, nè a togliere le antiche e le nuove difficoltà; il mistero rimaneva sempre inaccessibile all' uomo, il quale si accorse che il materialismo non poteva dargli quella spiegazione della vita e del mondo che gli era necessaria per dirigere e guidare il suo agire. A cotesto risultato tanto più facilmente si pervenne, chè il monismo meccanistico, passando dalle scienze naturali alle morali e sociali, diventava fatalismo, coll'ammettere una evoluzione meccanica e necessaria del cosmos, e col fare dell' uomo un puro prodotto dell' ambiente esterno, del tutto soggetto all' azione delle forze naturali, e semplice spettatore passivo del movimento cosmico e sociale.

L'insostenibilità teoretica e l'inefficacia pratica del materialismo dovevano provocare una reazione. Dal momento che il pregiudizio dogmatico del sapere assoluto veniva mantenuto, era naturale che, trovata falsa una specie di dogmatismo, si passasse ad un'altra, e che quindi risorgessero le dottrine idealistiche e spiritualistiche, che si credevano sepolte per sempre. Al meccanismo si sostituiva il dinamismo, alla materia la forza, alla forza meccanica l'energia psichica, cioè l'anima, al realismo etico l'idealismo, al relativismo storico della morale e del diritto il bene assoluto ed il gius naturale, alla causalità la finalità, al fatalismo la libertà. In cotesto modo si mostrava l'esistenza e l'importanza di alcuni elementi della realtà che il materialismo aveva trascurati, ma non si riusciva nell'intento di ottenere un vero ed indiscusso sapere, perchè si rifacevano vive le vecchie obbiezioni contro lo spiritualismo ed anzi il progresso delle scienze ne faceva sorgere delle nuovi e più forti. Gli spiritualisti credevano di cogliere nell'autocoscienza il vero in sè delle cose, ma appunto ora gli studi sull'ipnotismo e sulle alterazioni della personalità mostravano che al di là della coscienza, ed anzi come sostegno di essa, vi è l'attività psichica inconscia, che la psiche non è soltanto l'insieme degli stati di coscienza, ma comprende un numero ancor maggiore di stati subconscii ed inconscii, e che la coscienza di sè dipende da diversi fattori organici e psichici e varia a seconda di essi. I nuovi animisti volevano trasportare a tutte le cose quell'in sè che credevano di aver colto nella coscienza, ma, malgrado tutti gli sforzi, riusciva impossibile di estendere il concetto di anima al di là del mondo organico, per cui il panpsichismo rimaneva sempre il semplice prodotto delle tendenze primitive antropomorfe, le quali richiedevano di spiegare ogni cosa dandole idee e sentimenti umani. Essi poi dall'anima delle singole cose passavano all'anima immanente del Mondo, od al Dio tra-

scendente creatore ed ordinatore morale di questo, ma non potevano in alcun modo togliere le difficoltà, le contraddizioni e le oscurità delle concezioni panteistiche e teistiche, mentre l'esistenza indubitabile del male smentiva coi fatti e rendeva un pio desiderio l'ordine ed il fine morale del cosmos.

Così la costruzione spiritualistica cadeva da tutti i lati, e non restava altro mezzo per appuntellarla che ricorrere al misticismo ed alle religioni rivelate, verso le quali venivan respinti gli uomini da varie cause politiche o sociali. Non si vide altra via di salvezza per la società umana che di ritornare alla cieca fede, e di sostituire alla ragione l'autorità e la rivelazione sopranaturale; ma anche cotesto tentativo non poteva riuscire che ad un inganno voluto o ad un'illusione temporanea incapace di essere accolta per sempre e di divenire il solido fondamento dell'agire umano. E invero per quanto da molti si voglia dimostrare l'importanza dell'autorità e della tradizione, non si può mai escludere la ragione e l'esperienza quali fonti prime della dottrina tramandata. Questa sorse come qualche cosa di nuovo e di opposto anzi ad un'altra credenza anteriore, ed in quel tempo solo la ragione fu competente a decidere tra le due ed a togliere valore alla tradizione del passato per accettare la nuova fede. Nè si può dire che cotesta ha il suo fondamento soltanto nella rivelazione divina, perchè di essa non si dà mai una testimonianza immediata e diretta, non avendo mai nessuno visto Dio parlare cogli uomini. Bisogna fidarsi quindi della testimonianza degli uomini che si dicono ispirati da Dio, ma essendo molti quelli che accampano tale pretesa, ed essendo le dottrine rivelate ben diverse anzi opposte tra loro, è necessario di ammettere che la rivelazione possa esser frutto di un'allucinazione ingannatrice. Dove poi la rivelazione non è stata tramandata a noi direttamente, ma passò attraverso molte generazioni prima di prendere la forma, sotto cui la conosciamo, la

critica storica ci ha mostrato quante alterazioni subì la tradizione e quanto poco ci possiamo fidare di essa; il che è confermato dagli errori di fatto e dalle dottrine erronee, che contengono i libri sacri, e che non dovrebbero contenere, se fossero realmente ispirati da Dio. La tradizione e la rivelazione quindi ben lungi dall'essere superiori alla ragione, vengono da questa dimostrate come prive di ogni valore e come incapaci di servir di sicura guida all'uomo che non voglia lasciarsi ingannare dai prodotti della sua fantasia. Per ovviare a tale inconveniente il sopranaturalismo cercò più solido terreno, ricorrendo ad un'intima unione con Dio e ad un'intuizione trascendente dell'essere sommo ed assoluto, ma non riuscì nel suo intento, perchè egli si basò su una parvenza di cognizione, la quale contrasta contro tutte le condizioni e le leggi dell'umano conoscere, e che possiamo benissimo spiegare come un prodotto patologico dell'estasi mistica.

Come fallace e malsicuro è il fondamento, così sono nulli i risultati pratici della credenza religiosa. Essa voleva dar forza all'attività umana, facendone risaltare la libertà e l'autonomia, ma riusciva ad un risultato del tutto opposto, conducendo necessariamente al fatalismo ed al quietismo. Se Dio difatti è la sostanza somma, se è il creatore e l'ordinatore *ab eterno* del mondo, tutto ciò che avviene, è opera sua, e l'uomo da sè e per sè non può fare nulla nè di bene nè di male, ma è un semplice strumento in mano del Creatore, la cui volontà deve quietamente e passivamente lasciar compiere. Mentre così la libertà ed autonomia umana sono semplici parole vuote di senso per il credente, perchè sono assolutamente inconciliabili colla esistenza di un Dio creatore ed ordinatore di tutte le cose, contro cotesta credenza rimane sempre la grande ed insuperabile obbiezione dell'esistenza del male fisico e morale. Se il mondo è stato creato da un ente sommamente buono, come è

che vi è il male; se esso è stato ordinato moralmente, come è possibile che il virtuoso sia sfortunato nella vita e che invece sia felice il vizioso, e se l'uomo è il figlio prediletto di Dio, come avviene che troppo spesso le forze naturali lungi dal servire e giovare a lui, gli sono apportatrici di danno e di morte? La bontà e la provvidenza divina male si conciliano colla realtà della vita umana, e perciò si volle trovare l'origine del male o in esseri superiori malvagi o nel peccato originale dell'uomo e sua conseguente malvagità naturale, oppure si cercò di ridurlo quasi a nulla e di farlo un mezzo necessario del raggiungimento del bene. Ma tutte le sottigliezze e le sofisticherie della Teodicea non riuscirono ad infirmare la realtà del male ed a togliere a Dio la causa di esso, ed anzi per naturale reazione diedero nuova forza al pessimismo e fecero sorgere negli uomini la disperazione della vita ed il desiderio di cercare la fine di tutti i dolori nell'annullamento dell'esistenza dell'individuo e della specie.

2. Che tanto il materialismo, che lo spiritualismo ed il sopranaturalismo dovessero riuscire a risultati opposti a quelli che si erano proposti, non poteva esserci dubbio, perchè tutti e tre erano forme opposte della tendenza umana al dogmatismo, la quale, per quanto fosse naturale e necessaria nei primordi dell'evoluzione sociale, era sempre il frutto della ignoranza, che inconscia di sè pretendeva conoscere l'essenza arcana delle cose. Questa pretesa ed ignorante scienza del dogmatismo doveva sparire in seguito ai progressi della dotta ignoranza del Criticismo, il quale mostrando la relatività ed i limiti della conoscenza distruggeva dalle fondamenta ogni tentativo di andare al di là dei fenomeni e di penetrare sino alla cosa in sè. Ma se la bancarotta della scienza materialista ed il fallimento della filosofia spiritualista e della teologia era la conseguenza necessaria del disconoscimento della dottrina critica, come è, che

questa, fin da un secolo fa sistemata dal Kant, rinnovata ai nostri giorni da tanti e tanti filosofi in Germania, Inghilterra, Francia ed Italia non à potuto impedire il rifiorire di tutte le diverse forme di dogmatismo?

Si potrebbe dire che cotesto fatto si può spiegare colla legge dell'eredità. Essendo stata la pretesa della conoscenza assoluta la prima e la più forte tendenza dell'uomo, ed avendo questa perdurato per tanti secoli, è ben naturale, si dirà, che essa non possa sparire, ma solo trasformarsi lentamente. Ciò è vero, ma non è tutta la verità. Il rifiorire del dogmatismo non è un semplice fenomeno di degenerazione o di arresto di sviluppo, non si spiega col solo atavismo, ma si deve anche ad altri fattori intellettuali ed emozionali, i quali si possono riassumere nel bisogno che à l'uomo di trovare nella scienza e nella filosofia una guida della vita pratica. Il Criticismo è stato impotente ad impedire ed a frenare la reazione dogmatica, non perchè si fosse riusciti a dimostrare infondate le di lui dottrine, ma soltanto perchè queste erano rimaste chiuse nella critica del conoscere e non avevano avuto alcun contatto colla vita. Esso difatti collo spingere la filosofia a ritornare al Kant, non accettò tutte le di lui dottrine, ma lasciò da parte quasi interamente la filosofia pratica, mentre questa per il filosofo di Königsberga era la parte principale, della quale solo una introduzione necessaria era la Critica della ragion pura. Egli anzi aveva detto chiaramente che questa distruggeva il sapere solo per far posto alla fede basata sulle esigenze etiche dell'uomo, e quindi i fatti della coscienza morale ed i postulati di essa erano il centro di tutta la sua filosofia, la quale così ridava all'uomo la fede morale in qualche cosa di trascendente e di assoluto. Il Nuovo Criticismo non aveva potuto accettare nè le basi nè le conclusioni della Critica della ragion pratica, non gli restò quindi che di sviluppare e perfezionare le dottrine gnoseologiche, il

che produsse il grande inconveniente che la critica della conoscenza, la quale è la parte propedeutica ed introduttoria alla filosofia, divenne il solo ed unico oggetto del filosofare. Il Nuovo Criticismo aveva lasciato alle scienze speciali la trattazione dei problemi fisici e morali, e si era limitato alla critica distruggitrice delle dottrine dogmatiche, ed aveva anzi contrastata la possibilità di una filosofia che ci desse la sintesi dei risultati di tutte le scienze e la spiegazione della natura e valore della vita. Cotesta restrizione era però insostenibile, perchè non si poteva negare l'ufficio sintetico e pratico della filosofia, ed era smentita dal sorgere di sempre nuove dottrine che tentavano di soddisfare tale bisogno. L'opposizione ad esso del Criticismo non aveva altro effetto che di spingere a costruire nuovi sistemi filosofici in opposizione alle dottrine critiche, oppure se si chiedeva il loro aiuto, contentavasi di trarre da queste delle armi per combattere le dottrine opposte. Così della relatività della conoscenza si serviva il sopranaturalismo per togliere fiducia alla ragione umana; lo spiritualismo si serviva della critica della percezione esteriore per demolire il materialismo e questo si giovava della critica della percezione interiore per scalzare le basi di quello. Soli il positivismo comtiano e l'evoluzionismo spenceriano erano in armonia col Criticismo, che tacitamente l'uno ed apertamente l'altro avevano assunto a base del loro sistema, però anche qui l'unione non era intima e duratura, tanto che ai filosofi critici quelle dottrine sembravano frutto del dogmatismo, mentre che molti degli aderenti ad esse cercavano di togliere importanza alla base critica e di accostarsi al meccanismo materialistico. Da tutto, ciò possiamo concludere, che, se il Criticismo non impedì il risorgere ed il difondersi del dogmatismo, la colpa è tutta sua, perchè, essendosi limitato alla ricerca gnoseologica, disconobbe il compito sintetico e l'ufficio pratico e sociale della filosofia.

3. Che cosa è la filosofia? Questa all'origine era la madre di tutte le scienze, le quali si staccarono lentamente e progressivamente da essa; quando però queste divennero branche indipendenti dello scibile, non venne perciò a mancarle il di lei oggetto, ma le rimase egualmente una forte ragione di esistere. Le scienze speciali difatti non possono esaurire tutto il sapere umano per due motivi: 1) perchè esse trascurano e presuppongono come già fatta la ricerca critica sulla conoscenza e sui metodi generali e speciali della investigazione scientifica, 2) perchè in seguito alla limitazione del loro oggetto ognuna di esse si ferma ad un dato punto, al di là del quale non può andare. Perciò come vi deve essere prima delle scienze una ricerca preliminare logica e gnoseologica, così ci deve essere una sintesi superiore dei loro risultati. Molti non vogliono riconoscere come legittima quest' ultima, oppure credono che a ciò bastino le scienze, ma ànno torto, perchè per quanto esse pervengano alla determinazione di leggi generali, queste sono tante quanti sono gli ordini diversi dei fenomeni e per la ricerca scientifica speciale sono tutte di ugual valore, sono irreducibili a qualche cosa di superiore che tutte le comprenda. La divisione delle scienze non è basata sulla distinzione e separazione completa dei loro oggetti, ma è soltanto artificiale ed arbitraria; il mondo è uno ed unitario e tale deve essere anche la conoscenza di esso, e perciò è necessario che al di là delle scienze speciali vi sia una parte dello scibile che riunisca in una sintesi comune tutti i più generali risultati scientifici. Per quanto quindi si sviluppino e si rendano indipendenti le scienze, esse da sole non bastano a soddisfare il bisogno conoscitivo dell' uomo, ma devono essere completate dalla ricerca critica preliminare e dalla integrazione e fusione dei loro risultati particolari, e cotesto compito, presupposto e complemento necessario della scienza, spetta alla filosofia.

Fissato, così l'oggetto della filosofia, vediamo ora quale è il fine di essa. Si suole da molti riconoscerle un puro fine teorico e speculativo, quello cioè di farci concepire il mondo quale è o almeno quale appare a noi, senza però che cotesta concezione abbia azione sulla nostra vita o possa guidare il nostro agire. Siffatto còmpito si vuole invece riservato alla religione; ma noi, senza fare ora una lunga disamina sulle relazioni che intercedono tra la filosofia e la religione, non possiamo accettare cotesta dottrina, perchè spesso è molto difficile di dire ove la filosofia cominci e dove la religione finisca. Anzi l'esame della loro storia potrebbe farci sostenere che esse lungi dell'essere due cose diverse ed opposte, sono invece una sola cosa considerata in due momenti ed in due aspetti diversi. Quando la concezione del mondo si sta formando nelle sue dottrine fondamentali o si sta esplicando nelle sue conseguenze a tutti i rami del sapere, è filosofia; quando invece già compiuta ed esplicata, informa tutto l'uomo, diviene la base della vita pratica e serve a riunire in un comune intento un gruppo di uomini, una nazione od un'intera civiltà, è allora religione. Questa non è che la filosofia, non semplicemente pensata, ma vissuta, divenuta cioè parte dell'uomo stesso e presa come fondamento della convivenza e dell'azione sociale. Ma se tale è la religione, non si deve credere che la filosofia possa rimaner chiusa nel campo della pura speculazione teoretica senza aver alcuna relazione coll'attività pratica, perchè il sapere non è mai un puro giuoco dell'intelletto, ma mira sempre ad un fine pratico, dal quale solo acquista tutta la sua importanza ed il suo valore. Sì la conoscenza empirica, che la scienza, che la filosofia non sono fini a se stesse, ma semplici mezzi di cui si serve l'uomo per raggiungere il fine precipuo della sua attività, quello cioè di dominare la natura e di volgere le forze naturali in suo favore. Ciò è possibile soltanto per mezzo della conoscenza esatta e

completa dei fenomeni naturali, delle loro cause e leggi, e quindi il sapere teoretico sistemato è il solo mezzo di cui si deve servire l'uomo per rendersi signore della natura e per creare al di là di essa il regno della civiltà.

Da per tutto noi vediamo che il progresso scientifico procede parallelo alle estrinsecazioni dell'attività umana trasformatrice del mondo esterno, da per tutto vediamo che la tecnica, sorta dai bisogni della vita quotidiana, precedette la teoria e che da essa questa fu spinta a nuove ricerche speculative. Se ora invece si fa risaltare l'importanza della scienza pura e della ricerca teoretica disinteressata, ciò si deve alla giusta reazione contro l'utilitarismo moderno, il quale non mira ad altro che alle utili applicazioni industriali, e considera come un perditempo lo studio della teoria, dimenticando che senza di questa gli uomini si chiudono nell'accettazione cieca e passiva delle dottrine tradizionali che applicano meccanicamente senza innovare mai in nulla. I grandi progressi dell'industria moderna sono dovuti non all'utilitarismo spregiatore della teoria, ma alle grandi conquiste scientifiche provocate dall'amore disinteressato del sapere, il quale portò la tecnica a nuove ed inaspettate applicazioni pratiche. Come le scienze naturali non servono esclusivamente a soddisfare il desiderio di conoscere, ma ànno un fine pratico, lo stesso si è delle scienze morali e sociali. Anche queste non furono coltivate, nè ora si coltivano per dar soddisfazione al puro desiderio di conoscere l'uomo e la società, ma per poter trarre da coteste conoscenze il mezzo di migliorare le condizioni della vita individuale e sociale, e per fissare a questa delle norme che favoriscano l'esistenza dell'umano consorzio ed il progresso della civiltà. Se tanto le scienze naturali che le sociali ànno tale fine pratico, lo stesso ultimo scopo deve avere anche la filosofia, la quale non è che la loro ultima sistemazione. Ciò è tanto più necessario di riconoscere ora che la critica scientifica

e filosofica à reso impossibile il perdurare delle concezioni teologiche, le quali, anche se non spariscono del tutto, devono sempre modificarsi per porsi in armonia coi risultati del saper umano. Non si può quindi più porre in una fede trascendente la guida e la direzione delle azioni umane, ma questa si deve ricercare nella scienza e nella filosofia, la quale dà la base su cui la religione costruisce il suo edificio non più dogmatico ma etico.

4. A tale tendenza deve obbedire anche il Criticismo, se vuole cessare di essere una semplice introduzione alla filosofia e se vuole distruggere le basi delle dottrine metempiriche. Esso è ben in grado di poter far ciò, perchè le sue dottrine critiche, se sono studiate in tutta la loro estensione e portata pratica, involgono una speciale concezione del mondo, la quale soddisfa benissimo l' ufficio pratico della filosofia e riunisce in una integrazione suprema i risultati criticamente vagliati di tutte le scienze naturali e morali. Per riuscire a ciò basta sviluppare le applicazioni etico-sociali, che si possono trarre dal principio della relatività della conoscenza, dal quale sgorga immediatamente e direttamente la concezione *umana* del mondo. E in vero se la cognizione è relativa a noi, se noi non possiamo uscire dai nostri fenomeni, l'oggetto primo e sommo della filosofia non può più essere la causa assoluta e trascendente del cosmos, perchè di essa nulla possiamo sapere; non può essere neppure il Mondo nella sua realtà oggettiva indipendente da noi, perche anche di esso nulla possiamo sapere; ma sarà soltanto l'uomo, che unico e solo è accessibile a noi, sia nella sua individualità singola, come nella sua vita sociale, e come nella sua incessante azione sul mondo esterno. L'uomo e l'umanità sono l'unico oggetto possibile della nostra ricerca, e se al di là noi conosciamo qualche cosa, si è soltanto ciò che entra in relazione cogli uomini, à azione su di essi, oppure subisce dal loro agire delle modificazioni.

Che tale fosse l'oggetto della filosofia l'aveva diggià affermato Francesco Bacone, il quale per mezzo della interpretazione della natura mira all'aumento del *regnum hominis*, e ciò perchè *scientia et potentia humana in idem coincidunt* (*Novum organon* I. 3), e perchè la scienza deve dare *potentiae et amplitudinis humanae firmiora fundamenta* (I. 116). La stessa concezione fu ripetuta dall'Hobbes, il quale sostiene che la scienza fu fatta *propter potentiam* e che ogni speculazione à per fine un azione od un lavoro (*De corpore* I. 6), e fu pure accolta dall'Hume, il quale dice che la scienza deve essere umana, cioè riportarsi direttamente all'azione ed alla società (*Enquiry* I). Questa dottrina fu ampiamente sviluppata nel nostro secolo dal Comte, il quale pose il punto di vista sociologico quale solo filosofico, e ritenne carattere permanente della vera scienza vedere per prevedere (*Cours de philosophie positive* VI. 606. 610). Tutte le nostre conoscenze reali, egli dice, sono relative all'ambiente ed all'organismo (620), e noi dobbiamo cercare di conoscere solo le leggi dei fenomeni suscettibili di aver qualche azione sull'umanità (676), per cui il punto di vista umano, l'umanità deve dominare la scienza (573.670). Cotesta verità sgorga anche da due importanti dottrine della filosofia moderna, quando sieno liberate dal preconcetto metempirico che è alla loro base, e queste sono: il primato della ragion pratica sostenuto dal Kant, ed il primato della volontà sostenuto dallo Schopenhauer e da molti psicologi contemporanei. Il filosofo di Kònigsberga intendeva con quella dottrina di dimostrare la superiorità della fede sul sapere, ma per far ciò doveva dare un significato del tutto arbitrario e falso al fatto della moralità umana. Il primato della morale non implica nessun preconcetto nè alcun postulato trascendente, ma vuol dire solo che la moralità è ciò che interessa l'uomo sopra ogni altra cosa, perchè è essa la norma senza della quale non può esistere la società e quindi l'umanità. Egualmente la dottrina

del filosofo di Francoforte non vuol dire che la volontà sia l'essenza vera e reale delle cose, ma che per l'uomo, essere essenzialmente attivo, la volontà è la cosa la più importante, a cui deve sottostare come mezzo l'intelligenza. Ambedue, concordano nell'oppugnare l'intellettualismo puramente teoretico, e nel sostenere che l'uomo non è fatto per conoscere, ma per vivere insieme agli altri uomini e per agire insieme contro l'oppressione delle forze naturali.

5. La concezione umanistica non è soltanto l'unica a noi possibile, perchè al di là di essa non possiamo andare, ma è anche l'unica che possa guidare sicuramente e spronare efficacemente l'attività pratica dell'uomo. E in vero se noi poniamo il centro della nostra concezione del mondo in un essere trascendente, il fine ultimo della vita umana starà necessariamente nel congiungersi con Dio, e la vita terrena diventerà un carcere temporaneo, un luogo di passaggio e forse anche un impedimento al raggiungimento della vera felicità eterna. La *civitas Dei* torrà ogni valore ed ogni importanza alla *civitas huius saeculi*, e l'ascetismo colla *fuga saeculi* e col quietismo distruggeranno ogni stimolo all'esercizio dell'attività pratica. Egualmente se centro della concezione è il Cosmos, l'uomo diventa un prodotto di esso, alle cui modificazioni si adatta passivamente perdendo ogni autonomia ed ogni iniziativa, perchè tutta la sua attività è il semplice riflesso dell'evoluzione cosmica ed egli non può cercare in nessun modo di volgere a suo favore le forze dell'ambiente, in mezzo a cui vive. Invece l'Umanesimo, pur riconoscendo che l'uomo è una parte del Cosmos, cui è intimamente legato da vincoli di dipendenza, riconosce in lui un attività propria che non è il semplice riflesso ed effetto delle forze esteriori. L'uomo non si adatta soltanto passivamente all'ambiente, ma può anche adattare a sè l'ambiente in cui deve vivere, modificandolo per quanto è possibile, e volgendo

a suo favore ed in suo servigio le forze naturali. Così per mezzo di queste ed in armonia con esse sorge sopra la natura il *regnum hominis*, la civiltà, creazione peculiare e propria dell'attività e della convivenza umana, per mezzo della quale, pur obbedendo alle leggi cosmiche, si riduce la terra a madre benigna e pia dell'umanità e si toglie alle forze esterne il potere di distruggere l'opera dell'uomo e si trasformano invece in istrumento di ogni utile e benefico lavoro.

In tal modo non c'è più ragione di disperare delle proprie forze e di paventare l'opera dell'arcana potenza che ci circonda, non c'è più posto per il fatalismo e per il quietismo. L'uomo, fidente di sè e sicuro del suo avvenire, deve agire incessantemente per mantenere, aumentare ed estendere il regno della civiltà, il quale lungi dall'essere un prodotto meccanico e fatale dell'evoluzione cosmica, è il frutto della scienza e potenza umana. E la prova di ciò sta nel fatto che l'Etnologia e la Storia ànno distrutta la concezione, sì cara ai filosofi del secolo scorso, del progresso necessario, universale e perenne dell'umanità, e mostrarono invece come esso sia un fatto relativo e parziale, il quale sgorga dall'opera previdente e concorde degli uomini, e cessa non appena per intima degenerazione e per intestina discordia questi perdono il loro sapere ed il loro potere. Accanto all'incontestabile progresso che la civiltà nel suo insieme ci mostra, noi vediamo la continua decadenza e la sparizione dalla scena del mondo di tanti e tanti popoli, i quali, anche dopo aver raggiunto un alto grado d'incivilimento, si arrestarono nella lotta contro l'ambiente e credettero di potersi godere quietamente i frutti del lavoro passato. Ma cotesta fermata non condusse ad una placida stazionarietà, ma alla degenerazione ed alla dacadenza lenta e continua, finchè quei popoli sfibrati, vili e corrotti divennero facile preda di nazioni più rozze sì, ma più giovani, più animose e più forti. Se il regresso è più che

altro il prodotto dell' interna degenerazione di un popolo, l' indubbia esistenza di esso non può in alcun modo produrre scoramento e quietismo negli uomini, ma deve anzi spingerli a solerzia ed attività sempre maggiori per impedire il sorgere e lo svilupparsi delle condizioni organiche e sociali della degenerazione fisica intellettuale e morale.

Contro la concezione umanistica si porta da molti una grave obbiezione, si dice cioè che essa non può dare piena sicurezza all'uomo, che i frutti delle sue azioni buone non andranno perduti, dal momento che non può garantire l' infinita perduranza di essi. Che cotesta garanzia essa non possa dare, è un fatto innegabile, bisogna però notare che in tale impossibilità anche si trovano tutte le altre concezioni del mondo, le quali soltanto per mezzo di gratuite supposizioni e trasformando i desideri in realtà, riescono ad infondere nell' uomo quella speranza, della cui realizzazione non possono trovare alcuna garanzia. E non può essere altrimenti. La critica della conoscenza ci vieta di estendere le nostre previsioni al di là dei limiti dell'esperienza possibile, e ci mostra come l'infinito non sia che un nostro concetto negativo, il quale dinota l'impossibilità del pensiero di fermarsi ad un dato limite nella serie regressiva e progressiva dei fenomeni. Il nostro sapere non può quindi andare al di là del futuro prossimo, col quale soltanto è in relazione il nostro agire, e per esso è sufficiente la certezza negativa, cioè la sicurezza che manchi di fondamento certo il timore di veder distrutti gli effetti delle opere umane. Non è quindi per nulla necessaria la previsione positiva estesa all' infinito, ma all'efficacia dell'azione umana basta la sicurezza che nulla esista che possa impedire la conseguente trasformazione dell'ambiente. Se ciò non ostante l'uomo ricorre alla fede per sperare nell'eternità, ciò deriva soltanto dal fatto che la morte degli individui gli fa temere la stessa fine della specie, e che la sparizione di specie animali nel passato gli rinforza cotesto ti-

more. Ma se la paleontologia ci mostra molte specie animali che ora più non esistono, non si può egualmente parlare di una loro distruzione completa, perchè le specie attualmente esistenti sono il prodotto della lenta e continua evoluzione e trasformazione di quelle. Come la morte degli individui lungi dal produrre l'estinzione della specie, è invece condizione indispensabile alla di lei esistenza, le cui condizioni migliora continuamente, così la sparizione di alcune specie animali meno adatte all'ambiente in cui vivono, è condizione *sine qua non* del sorgere di nuovi organismi più adatti derivanti dalla trasformazione di alcuni individui di quelle. Cotesta morte parziale della specie non può aver luogo per l'umanità in generale, ma soltanto per le razze umane inferiori, che vivono una vita puramente animale, perchè mentre quivi regna la legge biologica dell' adattazione all' ambiente, da cui deriva la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza delle sole specie più adatte, invece col sorgere dell'incivilimento si à l' adattazione dell' ambiente all' uomo, il quale può vivere anche in mezzo a condizioni naturalmente disadatte, purchè vi soprapponga la costruzione artificiale della civiltà. Le razze civili in mezzo ad un ambiente sfavorevole non periscono, ma invece vivono più intensamente per trasformarlo in modo che in luogo di nuocere favorisca la loro vita, e perciò la sparizione delle specie animali non può farci temere la stessa fine per noi.

Nulla adunque nell' esperienza del passato e del presente ci mostra la morte completa delle specie organiche, e se ciò non ostante alcuni scienziati ci parlano della sparizione futura della vita sulla terra, ciò non è altro che il riflesso delle primitive concezioni religiose sulla creazione e distruzione delle cose. Queste però sono concezioni puramente antropomorfe ed ipotesi puramente fantastiche, colle quali cerchiamo di togliere la nostra irrimediabile e radicale ignoranza di tutto ciò che va al di là della nostra esperienza. Come alla scienza riesce

assolutamente insolubile il problema della origine prima del mondo, così non può neppure concepire quello della fine di tutte le cose. Nascere e perire sono concetti che valgono soltanto entro i limiti della nostra esperienza, quivi essi hanno valore parziale e relativo agli individui e ad alcune specie, ed al di là di questi non li possiamo estendere senza cadere nell'antropomorfismo.

6. La stessa accusa, che noi facciamo alle dottrine opposte alla nostra, si potrebbe da molti ritorcere contro l'Umanesimo, dicendo che esso non è altro che una modificazione della concezione antropomorfa ed antropocentrica, contro la quale ebbe tanto a lottare la scienza moderna. È vero che questa sorse, quando il sistema di Copernico fece vedere come l'uomo non fosse il centro ed il re del mondo; è vero pure che lo sviluppo delle scienze naturali si dovette al lento e continuo processo di deantropomorfizzazione, per mezzo del quale si bandirono dalla concezione cosmica tutti quei sentimenti e quelle tendenze umane, che fino allora avevano servito per spiegare i fenomeni naturali. In seguito a cotesta trasformazione non si può più fare dell'uomo il re della natura, nè si può più dire che questa sia fatta per servire ai fini umani, nè si possono più concepire le forze naturali ad imagine della volontà umana, ma da ciò non ne segue che l'Umanesimo non possa esser in armonia coi progressi della scienza. Esso ben lungi dal confondersi colla concezione antropocentrica ed antropomorfa, ne è l'opposto, perchè riconosce che l'uomo è una parte minima del mondo, e che egli deve obbedire alle leggi naturali. Ma mentre da ciò il Cosmismo viene alla conseguenza che il Mondo è tutto e che l'uomo in sè è nulla, e che quindi lo sviluppo umano non è altro che il riflesso ed il prodotto necessario dell'evoluzione cosmica, l'Umanismo invece vede nell'uomo una forza naturale autonoma, la quale non subisce soltanto l'azione delle altre forze coesistenti, ma reagisce

contro di esse con tanta maggiore efficacia, quanto è maggiore la conoscenza che à dell'ambiente in cui si trova. Per mezzo della scienza l'umanità acquistò il potere non solo di aumentare la propria forza ma anche di far servire ad essa le forze naturali, in modo da produrre, per mezzo della stessa natura, qualche cosa di diverso da essa, cioè la civiltà, la quale non è nè sopra, nè contro la natura, ma è semplicemente la modificazione apportata dall'uomo all'ordinamento naturale. Essa quindi è insieme naturale ed artificiale, è opera sì dell'uomo che della natura, colla differenza però che questa ne forma la sede ed il sostrato necessario, quello invece è il fattore del continuo cangiamento e miglioramento. Perciò l'uomo, rimanendo sempre un essere naturale subordinato alle leggi cosmiche, mantiene integra la sua autonomia, e non è un prodotto passivo dell'ambiente, appunto perchè c'è in lui il potere di trasformarlo e di volgerlo in suo favore.

Il Cosmismo riesce a negare l'autonomia e la potenza umana, soltanto perchè personifica nella natura l'insieme di tutte le forze naturali e contrappone a questo tutto la piccola forza dell'uomo, ma facendo ciò dimentica che non si può opporre al tutto una parte, perchè questa è già contenuta in quello, e che soltanto si possono contrapporre le singole parti tra loro. È ben naturale che una parte appaia quasi nulla in confronto del tutto, ma cotesto confronto non si deve fare, perchè il Cosmos esiste soltanto come l'insieme di tutte le forze, nessuna delle quali si può considerare a parte della loro relazione con l'insieme. Si può e si deve paragonare una forza all'altra, si deve cioè scindere il tutto nei suoi elementi componenti, ed allora si vedrà che sono tutti egualmente autonomi ed essenziali e che nessuno di essi è il riflesso passivo degli altri. La concezione cosmica è quindi il frutto di una astrazione arbitraria, la quale considera come esistente soltanto il tutto da noi pen-

sato, e nega realtà agli elementi dalla cui unione si trasse quel concetto. Invece l'Umanismo, pur riconoscendo che gli esseri naturali formano un tutto unitario, non fa sparire in questo la loro individualità, ma tiene ferma la loro esistenza e la loro autonomia, che è soltanto limitata, ma non tolta, in seguito alla loro azione reciproca. Così al Monismo panteistico del Cosmismo sostituisce un pluralismo di forze agenti insieme all'uomo, e dalla incessante azione e reazione tra quelle e questo fa derivare la civiltà umana.

In questo modo il Criticismo completandosi coll' Umanismo che sgorga direttamente dai suoi principî fondamentali, riesce a diventare una vera e propria filosofia, capace di soddisfare i più imperiosi bisogni dell'uomo. Questo non vuol soltanto col sapere appagare la sua curiosità, ma vuole trovare una guida ed aiuto nell'agire ed un mezzo per aumentare il suo potere di trasformazione dell'ambiente esterno. A tale intento nessuna concezione gli è più utile e più necessaria dell' Umanismo critico, perchè, se da una parte limita e restringe l'azione umana entro a certi confini, dall'altra impedisce ogni inutile sperpero di forze e rende così più efficace il potere dell'uomo sulla natura. Mentre tutte le concezioni opposte alla nostra finiscono coll'indebolire l'energia umana, contrapponendo ad essa una forza superiore che la domina interamente, invece quello dà all'uomo fiducia in sè, gli impedisce di cadere nel fatalismo e nel quietismo, lo sprona all'azione continua e gli mostra che, entro a certi limiti e servendosi del suo sapere, egli può riuscire a trasformare il mondo in mezzo a cui vive. Non si può perciò più fare al Criticismo l'accusa di spingere l'uomo all'inazione; esso non può andare confuso collo Scetticismo, che di tutto dubitando crede necessario di astenersi dal giudizio sulle cose esteriori, perchè tutt'altro è il fine suo. Esso non vuol dimostrare l'impossibilità del sapere ma soltanto la relatività e la

limitazione della conoscenza, la quale anche così compresa dà soddisfazione sufficiente ai bisogni umani; non mira a raggiungere la quiete dell'animo, chiudendo l'uomo nel suo interno senza alcuna relazione sulle cose esteriori, ma anzi lo sprona ad uscire da sè, ad esercitare le sue forze senza mai stancarsi, perchè soltanto per mezzo della sua incessante azione sulla natura egli potrà aumentare colla civiltà la sua felicità.

Gennaio, 1899.

GIOVANNI CESCA
Prof. dell' Università di Messina.

STORIA E FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

GESÙ DI NAZARETH

IN RECENTI PUBBLICAZIONI FRANCESI (1).

X.

Dal Réville e dallo Stapfer, due scrittori francesi di tendenze e idee spesso identiche quanto a Gesù di Nazareth, ci volgiamo al Proudhon, scrittore francese di tendenze e idee ben diverse. L'autore dell'opera: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* è molto conosciuto. Vivo, non ha pubblicato nulla sopra Gesù, eccetto i pochi cenni, ora bizzarri ed ora geniali che si rinvengono nell'opera menzionata. Vivo, abbozzato aveva una *Vie de Jésus* nel 1863, che non stampò; perchè proprio allora, nel 1863, menava molto rumore in Francia la *Vie de Jésus* di E. Renan. L'abbozzo ereditato dalla famiglia, accompagnato con altre *questions religieuses,* è stato pubblicato per cura di Clemente Rochel.

Che cosa pensa di Gesù il Proudhon? Come il Renan plasmò un Gesù a sua immagine, così il Proudhon plasma un altro Gesù a sua immagine. Se il Renan fa di Gesù un idealista religioso, esitante nelle sue risoluzioni, ora dolce ed ora iroso, sognante e non esente da studiati sutterfugii, per raggiungere le sue idealità religiose; il

(1) V. il numero precedente di gennaio-febbraio.

Proudhon fa di Gesù un risoluto socialista, tutto compreso per l'amore della giustizia a favore dei diseredítati, e di odio per i preti, ch'erano nella Palestina i farisei. Certamente nè l'uno nè l'altro attingono alle sorgenti evangeliche — secondo le quali Gesù è un costante riformatore morale e religioso *usque ad mortem, mortem autem crucis* — pure, il Proudhon è meno lontano dalle sorgenti, considerando Gesù qual supremo promulgatore di giustizia. L'A. della *Justice dans le Révolution et dans l'Église* conviene che Gesù non sognò mai una riforma politica contro il dominio romano. Egli volle una riforma sociale, inaugurando il regno di Dio, ch'è il regno di giustizia verso coloro che soffrono, e che sono privi di beni di fortuna. Conforme a tale concetto, chiama spesso Gesù un giustiziere (*justicier*).

Ricorda una sola volta Alberto Réville, per rimproverarlo che aveva male fissate le date della composizione de' Sinottici, di Matteo, cioè, verso il 70, di Marco e di Luca tra il 75 e l'80. Nell'opera esaminata il Réville tiene, ora, altra opinione. Pone la composizione de' Sinottici tra la fine del I ed il principio del II secolo (I, 327). Il Proudhon allude, col suo rimprovero, ad altro scritto precedente del Réville che non cita. Egli crede che i quattro evangelii, nella loro forma attuale, siano un prodotto della seconda metà del II secolo, e che prima esistessero soltanto dei frammenti (253). La opinione del Proudhon non può al presente accettarsi, dopo le ultime scoperte delle varie traduzioni del *Diatessaron* di Taziano, compilato da costui tra il 160 ed il 170, e del manoscritto trovato dalla signora Lewis, dotta scozzese, che contiene una traduzione de' quattro evangelii da un originale greco, difficilmente posteriore al II secolo. Il manoscritto rin-

venuto dalla Lewis in un convento del Sinai, si è detto *Syrus Sinaiticus*, per distinguerlo dal Sinaiticus del Tischendorf.

Il Proudhon ricorda Davide Strauss più volte. Dichiara sbagliata la interpretazione mitica applicata alla vita di Gesù; perchè difetta la continuazione voluta da quella. Accaduta la morte nella croce, o sopravvissuto alquanto al suplizio (1), scorsero circa quaranta anni, senza che la vita e la morte del Nazareo tenessero desti gli spiriti. Ci volle Paolo per risvegliarli con le sue missioni ed opposizioni agli anziani di Gerusalemme. Vedesi che il Proudhon fa man bassa su tutti i racconti degli *Atti*, precedenti all'apostolato paoliniano. Del resto, è vero che dopo quaranta anni, dopo, cioè, la distruzione di Gerusalemme (an. 70), i fatti, i precetti, i miracoli, i discorsi profetici e la messianità di Gesù acquistarono gran credito, e si abbellirono e ingrandirono di mirabili contorni. Il lento progresso mitico presupposto dallo Strauss sarebbe, in ogni modo, inammessibile.

Rimprovera ancora allo Strauss d'avere affermata la morte di Gesù tra il 30 e il 36. Con ciò ha dimostrato di non aver capito che la missione di Gesù essendo stata popolare, e influentissima nel popolo — a differenza di una dottrina insegnata nelle scuole — doveva subito la sua persona sollevare pericolose avversioni, e perderla senza indugio. È molto se a Lui si accordò un anno di pubblico ministero. Non tien conto del ministero di tre anni, riconosciuto dal maggior numero de' critici e dogmatici.

(1) Il Proudhon è di ferma opinione che Gesù non morì nella croce. Se ne giova a spiegare la risurrezione e le varie apparizioni. E' preferibile l'opinione de' critici che affermano la morte. e tengono per illusioni i miracoli posteriori; non volendo stare co' dogmatici.

Lo Strauss ha fatto di Gesù alcun che di astratto e di vaporoso. Non ha visto che Gesù *est éminemment socialiste et justicier; son royaume des cieux est le règne de la justice; son messianisme, le regne du droit, l'emancipation des esclaves, l'amélioration du sort des pauvres* (p. 67). Gesù, quale socialista tanto sublime e disinteressato, è superiore a Socrate; la sua individualità è *sans égale;* il suo genio *sans égal* (143). Le sue guarigioni erano opere di carità, trasformate in miracoli (148). Nè più, nè meno ha scritto lo Stapfer. Ancora il Proudhon opina, così come lo Stapfer, che Gesù « rispettò la Legge, ma in senso largo, alla maniera de' profeti. « Gesù, da socialista, non fu un comunista; il suo insegnamento non arriva fino a tal punto (133). » Egli volle essere un socialista, ma come un promulgatore di universale giustizia, e di universale carità appo gli uomini.

« Gesù, spogliato de' suoi miracoli, della sua messianità, della sua divinità, d'ogni prestigio soprannaturale, e ricondotto alla verità della sua natura, alla sua pura individualità, diviene un uomo meraviglioso (140) ». Come uomo, è « d'una grandezza colossale, e sorpassa positivamente di cento cubiti Confucio, Socrate, Mosè, e tutti gli altri antichi. Grande assai come uomo, è troppo piccolo, se alterando la sua figura, fassi di Lui un Cristo, un Logos, un Uomo-Dio (135). »

XI.

Tale è il ritratto che delinea di Gesù nella sua opera suggestiva il Proudhon contro D. Strauss. Se non che, le sue opposizioni non sono tanto gravi contro la Vita di Gesù *(Leben Jesu)* dello Strauss, quanto contro

la Vita di Gesù *(Vie de Jésus)* di E. Renan. Contro l'A. dell'*Histoire des origines du christianisme* è implacabile. Forse per tale cagione non pubblicò il suo *Jésus et les origines du christianisme,* dove la *Vie de Jésus* del Renan, così celebrata in Francia ed altrove, si riduceva ad un aborto mostruoso. Gli rimprovera d'aver voluto fare, a guisa del Rousseau, talvolta di Gesù un Dio, o alcun che di divino, senza capire che non vi è via di mezzo: o bisogna ritenerlo con la critica un uomo, o con la fede anche un Dio. Gli rimprovera d'aver voluto applicare a Gesù il sistema del Taine, senza accorgersi che gli uomini di genio sono un'eccezione rispetto al luogo ed al tempo, e cioè all'ambiente in cui nascono e vivono. Ha stimato contestare i miracoli attribuiti a Gesù da filosofo, provandone la impossibilità; laddove era in dovere di spiegare da storico come e perchè siasi creduto ai miracoli del Nazareo. In conclusione, ha fatta un'opera non da storico e da critico, ma di pretta immaginazione, anzi un'opera *pitoyable* (149, 281).

E. Renan non ha compresa l'alta missione di Gesù; per questo giunge a dire che il processo contro lui fu cosa giusta, e conforme alla legge (288). « Il Gesù del Renan è un novatore fantastico, allucinato, equivoco, illogico, di morale sospetta, agitatore volgare, ambizioso, poltrone, ciarlatano, impostore. » La mitologia cristiana ha « potuto, d'un semplice mortale, fare un Dio; il Renan non ha saputo, di questo Dio, fare un uomo; il suo Gesù, ridotto al suo giusto valore, è un poveruomo, degno di una correzione afflittiva, se non infamante (175). »

Terribilmente severo il Proudhon avverso del Renan; sempre potentemente acuto a scoprire le contradizioni altrui, non ha mai visto le sue, assai stridenti, che abbondano

nel suo libro. A parte ciò, che cosa pensare del suo Gesù socialista rivoluzionario, e giustiziere per eccellenza? Certo, la statua di Gesù è stata allogata da lui in più alto piedistallo che non l'abbia posta il Renan. Ma è vero che Gesù volle la giustizia, da rivoluzionario, nel senso socialistico? Sì, Gesù volle la giustizia; fu la sua suprema aspirazione, salvo che la giustizia da lui voluta doveva consistere nell'essere l'uomo giusto internamente, cioè puro e santo di cuore. Divenuto ciascuno puro e santo interiormente, ne procederebbero senza fallo, come naturali conseguenze, esclusa qualunque rivoluzione politica, anche tutte le giustizie esteriori, o dicansi sociali. Che cosa ha, invece, fatto il Proudhon? Ha dimenticato il *punctum saliens* della riforma religiosa di Gesù, per appigliarsi alle conseguenze che più confacevano al suo sistema socialistico e rivoluzionario.

Dico risoluto, essere manifesto errore storico di alcuni socialisti odierni, di spostare, cioè, il centro della missione di Gesù dal campo religioso al campo sociale e politico. Tale errore, prima che dai critici, si è commesso dai dogmatici, che hanno col tempo promulgato ed effettuato un cristianesimo più politico e sociale, che religioso e morale: errore confermato dalla *Compagnia di Gesù,* così come la propagò non il suo fondatore, sant' Ignazio, ma il suo immediato successore, il Lainez (1). Gesù volle sistematicamente una riforma religiosa e morale; risolu-

(1) Cft. H. Müller, *Les origines de la compagnie de Jésus, Ignace et Lainez*. Parigi, Fischbacher, 1898. In questo libro il problema delle origini della Compagnia è risoluto, senza le consuete detrazioni od adulazioni. È un lavoro, salvo qualche accessorio, non tendenzioso; ma v'è la illusione di rinvenire le origini della Compagnia nelle Congregazioni musulmane. Riscontri vi sono, ma affatto accidentali.

tamente rifiutò di mescolare alla riforma religiosa e morale quella politica e sociale. I critici, del tenore di Proudhon, prolungano, loro malgrado, l'errore funesto del gesuitismo. Anche lo prolungano, loro malgrado, alcuni rappresentanti del protestantismo sociale nella Germania, come lo Stöcker, il Naumann ed altri, che indagano un innesto del socialismo nel tronco cristiano. Il Chiappelli, fra noi, è incorso nella stessa illusione. Il tronco cristiano non fu punto socialistico. Il grande fondatore Gesù, ed il suo grande apostolo Paolo non mai vollero essere socialisti. Tutte le teoriche del collettivismo, di qualunque natura, con qualunque amalgama, furono estranee al primitivo spirito cristiano. Gesù amò i poveri, e non amò la ricchezza; ma non si ribellò mai contro la privata proprietà e ricchezza, nè mai promulgò contro questa la ribellione.

Il Proudhon crede che Gesù è dell'avviso di Hillel quanto alla giustizia. Ciò è vero, e ne conviene ancora lo Stapfer (*Op. cit.*, 84), così competente nella esegesi biblica. Ma non si accorge che Gesù continuò Hillel in alcune applicazioni particolari della giustizia, non nel nuovo e sublime concetto religioso della giustizia, che, cioè, l'uomo è giusto appo Dio, se sia puro e santo di cuore. Cotesta giustizia è individuale, non sociale. Pure, è vero che senza di quella, questa, cioè la sociale non si avrà mai duratura e perfetta. Il che costituisce la utilità stragrande, anche negli ordini sociali, anche ai dì nostri, dell'insegnamento morale di Gesù.

In conclusione, i frammenti su Gesù del Proudhon, raccolti ed ordinati con molta cura da Rochel, contengono molte contradizioni e vedute paradossali; ma in essi guizzano qua e là lampi di luce mirabile. Devo aggiun-

gere un' altra considerazione, a cui porge occasione una sentenza del Proudhon. Afferma che vi ha due Gesù: « uno, il più conosciuto, anzi il solo conosciuto, ed è il Gesù della Chiesa; Verbo di Dio fatto carne, Cristo o Messia, Taumaturgo, Profeta, Redentore degli uomini, essere senza l' uguale nè in cielo, nè in terra. L'altro Gesù, il vero Gesù non è punto conosciuto; è come eclissato nella gloria dell'altro; in guisa ch' è una grande difficoltà di ricostruirlo con un'apparenza di probabilità (173) ». Distinzione vera, tanto più vera per il popolo, che non sa se non di quel Gesù che gl' insegna, come ben dice il poeta Belli, il solo successore di S. Pietro, il Papa; perchè il Gesù vero è morto da tanto tempo (1)! Riconosciuta la menzionata distinzione dal geniale filosofo, il Proudhon, era suo dovere d'essere meno audace in molte affermazioni contro gli altri e per conto proprio. Sopratutto non doveva sostenere con tanta sicurtà, che Gesù aveva in mente un piano prestabilito circa il socialismo, e che la messianità di Gesù sia stata creata, dopo la sua morte, dagli apostoli.

Ciò potè asserirlo il Reimarus nel secolo XVIII; non doveva affermarlo, dopo tante indagini storiche, il Proudhon nel secolo XIX.

XII.

Ed ora eccomi ad un pensatore, stimato da tutti un genio, da parecchi genio incompreso, che ha non pochi contatti col Proudhon; io voglio parlare del Wronski.

(1) Vedasi E. Bovet, *Le peuple de Rome vers 1840 d'apres les sonnets en dial. transt. de G. G. Belli*, p. 162. Neuchâtel, 1898.

Cristiano Cherfils, nel suo libro citato, si è ingegnato ai dì nostri di farlo comprendere, e quasi di cavare dal bozzolo la farfalla. Il Wronski, nelle sue indagini filosofico-cristiane, si è assai occupato del messianismo. Se ne ha prova negli scritti de' *Prolégomènes du Messianisme,* del *Prodrome du Messianisme,* e nello *Développement et but final.* Ora si domanda: In questi tre studii ha il Wronski affermato, essere stato Gesù di Nazareth un Messia? Sì e no: sì, in un senso iniziale e universale; no, in un senso finale e personale. Per lui la ragione, manifestazione divina, è certo la suprema virtualità messianica. Il Verbo, nel senso cristiano, ch' era appo Dio, e che poi s' incarnò nel seno della Vergine, Gesù, è certo una virtualità messianica. Se non che, si effettuò in Lui a modo iniziale e universale; si effettua a modo particolare e progressivo nell' umanità (90, 91). Donde vedesi che il messianismo wronskiniano è sempre in via di attuazione e perfezione, dopo l'avvento di Gesù, che, Figlio di Dio, preparò la espansiva e progressiva figliolanza di Dio in mezzo alle umane generazioni. Cristianesimo e Messianismo sono, secondo il Wroski, tutt' uno. Si iniziano con Gesù; tendono a compiersi via via, finchè si perverrà alla unione finale *non seulement de toutes les eglises chrétiennes, mai de toutes le associations éthiques et religieuses* (108).

Del sicuro, dilungato dal Messianismo quello che di fantastico o di politico vi infiltrarono gli ultimi Ebrei, predecessori di Gesù, e i primi cristiani, e inteso in un senso morale, è desso successivo, in quanto che si attua a grado a grado nell' umanità. Pure, è forza confessare che il Wronski, qua kantiano e là spinoziano, qua hegeliano e là mistico a modo suo, lascia con difficoltà capire

il suo vero concetto intorno alla messianità non meno di Gesù, che della umanità. Nè il Cherfils, a quel che sembra, è riuscito a farne penetrare il vero concetto. Perchè? Perchè la Messianità ora è alcun che di superiore all'uomo, Dio stesso; ora è Gesù, come figlio di Dio; ora è l'uomo, nella sua *Raison absolue, développée dans l'humanité;* ora è un portato della religione; ora un portato della filosofia, *indépendante de la religion;* ed ora la purità assoluta della morale cristiana, che porse occasione a chiarire il fondatore *le fils de Dieu* (115, 116, 178, 179).

V'ha di più e di peggio. Il Wronski è, talvolta, un rinnovatore delle idee apocalittiche dell'*Evangelium æternum* di Gioacchino di Fiore (1130-1202); secondo il quale si sarebbe sostituito agli evangelii del Padre e del Figlio, durati fino a lui, l'evangelio dello Spirito Santo (1). Infatti, il Wronski spesso sentenzia che il Messia è lo Spirito Santo, e in conferma arreca del N. Testamento alcuni versetti di S. Giovanni (XIV, 26; XVI, 13) e degli Atti apostolici (II, 17, 18). Nè ciò è tutto. Sembra che voglia essere ancora un promotore dello spiritismo, non già di quello delle camere oscure, de' medii, delle tavole giranti e parlanti, bensì di quello che ne studia le relazioni col cristianesimo (2). Il Wronski, per convalidare il messianismo avvenire ed umanitario, arreca gli stessi passi di Clemente d'Alessandria, riportati dagli spiritisti

(1) SCHNEIDER, *Florisun. d. Apocalyptiker, etc.*; 1873 — RENAN, *Nouvelles étud. d'hist. relig.*, 217-323; 1884 — GEMHARD, *L' Italie mystique*, 49-32; 1893 — TOCCO, *L'eresia nel medio evo*, p. 261-409. Firenze, 1884.

(2) COURDAVEAUX, *Les dogmes*, p. 384-403. Parigi, Fischbacher, 1889 — Il mio *Spiritismo e cristianesimo*, nella *Cultura* del BONGHI, Settembre 1892.

(177, 181, 182). Poteva, a guisa di costoro, giovarsi anche di Origene, e della costui opera dei *Principii* (*Περὶ ἀρχῶν*), tirata dagli spiritisti a favore della loro novella tesi sul cristianesimo. Poteva eziandio giovarsi, così come gli spiritisti, di questo versetto di S. Matteo: niente è occulto, che non s'abbia a svelare, e niente è nascosto, che non s'abbia a conoscere (X, 26); versetto che essi interpretano a questa maniera: tutto doversi svelare e conoscere per i medii, che comunicano co' santi spiriti de' morti, e col Santo Spirito per eccellenza, vivo sempre appo Dio e appo gli uomini.

XIII.

Dalle filosofiche ipotesi del Wronski, non lontane da quelle del Proudhon, ci volgiamo di nuovo alle indagini degli studiosi storici, che hanno apportato nel nostro secolo un contributo, notevolmente apprezzabile anche per l'avvenire, alla biografia di Gesù Cristo. Rodolfo Meyer di cui ora scriviamo, è un esegeta francese, onorato assai per diversi studi sui quattro evangelii, su le epistole di S. Paolo e sul cristianesimo. Noi ora toccheremo del suo volumetto sugoso, più volte edito, dal titolo: *Le Christ des évangiles.*

Il Meyer avverte, nel cominciare, che se gl'increduli del secolo scorso adoperarono contro il Cristo l'arma del motteggio, oggi, eccetto rare eccezioni, se ne scrive con rispetto. R. Meyer, sincero credente, ne scrive con molto rispetto, e secondo le attestazioni dei quattro Evangelii. Vero che il IV è scritto *ad probandum*, essere il Verbo di Dio divenuto uomo; ma pur vero che più fatti armonizzano in tutti e quattro. Perciò egli giovasi, senza

distinzione, della loro testimonianza, per rispondere nel suo studio a questa sola domanda: Che cosa è Gesù Cristo? Un dì gli apostoli interrogarono a Gesù: *Tu quis es* (*Giov.* VIII, 25). Il Meyer fa la stessa interrogazione per avere una risposta dagli Evangelisti.

Ora, costoro contengono due motti, spesso ripetuti, e sono: Che Gesù di Nazareth è il *Figlio dell'uomo,* e, a un tempo, è il *Figlio di Dio* (1). L'analisi di questi due motti ci spiega che cosa è Gesù Cristo. Come *Figlio dell'uomo,* Gesù realizzò nella sua vita l'ideale morale della vita umana, cioè tutte quelle virtù che l'uomo perfetto deve praticare. Di fatto, si dimostrò primieramente uomo religioso con la continua preghiera, con la ferma fiducia, con la intera sommissione a Dio, come a suo Padre; poi uomo ardito e anco prudente: ardito nelle sue polemiche contro gl'ipocriti e i farisei; prudente, nel modo vario di adottare il suo insegnamento, e nel raccomandare ai suoi discepoli d'essere prudenti come serpenti e semplici come colombe (*Matt.* X, 16); infine, uomo d'una carità meravigliosa per tutti gli uomini di tutte le età, di tutte le razze, e in particolare per i poveri e derelitti, verso i peccatori disposti a sincero pentimento, verso i fanciulli, che desidera raccolti intorno a sè stesso. Si dimostrò, insomma, uomo ricolmo di tutte le umane virtù in modo eccezionale.

Non basta; si domanda: Gesù, come *Figlio dell'uomo,* realizzò in sè tutta la bontà e la santità di Dio? Secondo alcuni critici sembra che no, o, almeno, è un punto oscuro; non sapendo ciò che si agitò nel suo cuore, nè

(1) Che sia *Figlio dell'uomo*, è ripetuto circa 80 volte negli Evangeli: meno, che sia *Figlio di Dio.*

tutto quello che operò nella sua vita (45). Aggiungasi che ricusò d'essere chiamato *buon maestro;* perchè solo Dio è buono (*Mar.*, X, 18; *Luc.*, XVIII, 19). L'A. osserva che Gesù, in tutti i suoi fatti, mostra d'avere una coscienza esente da ogni ingiustizia, e che presentasi ai suoi discepoli sempre qual modello di vita morale (46-54). Se ricusò d'essere chiamato buono, deve ciò intendersi rispetto a Dio, il buono dei buoni, il santo de' santi per eminenza (1).

G. Cristo, oltre a chiamarsi da sè stesso *Figlio dell'uomo*, si dichiarò anche *Figlio di Dio* nelle circostanze più solenni della sua vita pubblica. Se da *Figlio dell'uomo* realizzò nella sua persona l'ideale morale della umanità, da *Figlio di Dio* realizzò in sè l'ideale morale della divinità. Cosiffatta è la induzione critica più accertata, e più accettata; in guisa che la filialità divina del Cristo sarebbe morale, non sostanziale. Il Meyer non è, da tal lato, esplicito. Egli vuole, anzi, indurre dalla figura gigantesca di Gesù, come *Figlio dell'uomo*; dalle sue azioni miracolose, e dalla potente efficacia delle sue parole, mostrata perfino da dodici anni (*Luc.*, II, 42, 46, 47, 49), che Gesù, quale *Figlio di Dio*, ebbe una *relation unique et mystérieuse* col suo Padre celeste (79). Quale sia tale relazione, non dice, quasi dimostrandosi indeciso tra la induzione della critica e la definizione dogmatica della sostanziale divinità di Gesù Cristo. Il Meyer, in

(1) La soluzione del problema storico data da R. Meyer è più dogmatica, che scientifica. Sotto aspetto scientifico può dirsi con certezza, che Gesù fu santo, per le prerogative da lui godute della impeccabilità (*anamartesia*); ma non può affermarsi che fu santo in modo assoluto, ch'è quanto a dire esente da ogni lotta con sè medesimo e col mondo (Vedasi un articolo ben meditato di L. TRIAL, *La sainteté du Christ* nella *Revue chrétienne*, Maggio 1898).

questo scritto e in altri suoi precedenti, ha voluto sedere nel novero de' protestanti ortodossi, non eterodossi. Indi la sua perplessità rispetto al modo d' intendere la divinità di Gesù Cristo.

XIV.

Dallo studio del Meyer su Gesù veniamo ad un altro studio su Gesù pubblicato da una Contessa, di nome Cristina de Trémaudan. Lo studio è *Jésus-Christ et la femme.* L'argomento religioso, come vedesi, è stato bene scelto dalla Contessa, e si è svolto da lei, com'era da aspettarsi, con molto intelletto d'amore, e con sufficiente conoscenza delle varie donne che prepararono la venuta del sublime Nazareo, e ne assistettero la vita e la morte. Bisogna aggiungere che il soggetto è assai opportuno pel nostro tempo, nel quale le varie e interessanti questioni su la donna han creato il movimento letterario del *feminismo* (1).

L'autrice bene avverte nella prefazione, che nel secolo passato volevasi in generale una donna avvenente e devota, ignorante e inconsapevole de' suoi diritti e doveri. Nel nostro secolo è accaduta una reazione. Giuristi, socialisti, filosofi, letterati e pedagogisti vogliono una donna istruita, e, secondo alcuni, ancora emancipata, che sia adatta a partecipare alla vita politica de' popoli. Si è corsi, anzi precipitati, come spesso avviene, d' uno in altro estremo. I socialisti sono giunti a farne un gagliardo coef-

(1) Oggi si scrive della donna con ricca cognizione storica non solo nel seno della religione cristiana, ma eziandio nel vasto campo delle altre religioni, tradizioni, etimologie e leggende (Vedasi l'opera dotta di H. Ploss, *Das Weib in der Natur und Völkerkunde.* Lipsia, 5ª edizione curata da M. Bartels, 1897).

ficiente per la lotta di classe da loro inaugurata. Il Bebel afferma nel suo *Socialismo e la donna,* che questa « non deve restare inattiva; ella deve consacrare tutte le sue forze a chi l'affrancherà insieme co' proletarii. Col suo concorso la vittoria sarà nostra! » Un esempio, ben altro che consolante ed edificante, l'abbiamo avuto in Milano, nell'anno di grazia 1898, e nelle sovversive e luttuose quattro giornate di maggio!

La Trémaudan contrappone, con nobili sensi, a siffatte donne, tuttavia frivole e ignoranti, esaltate e fanatizzate dai socialisti rivoluzionarii, le donne dell'Evangelio, affrancate da dieciotto secoli dal grande cittadino di Nazareth. Figlio di operaio, amò gli operai. Maestro religioso in Galilea, educò uomini e donne alla giustizia, alla carità, alla rassegnazione, tre eminenti virtù sociali che sigillò col martirio. L'autrice ricorda tutte le donne cristiane, che glorificarono il Cristo, e lo seguirono con affetto e rispetto nella vita, sino al Calvario, sino alla tomba. Ricorda Elisabetta, moglie di Zaccaria e madre di Giovanni Battista; Maria, madre di Gesù e parente di Elisabetta; Maria di Magdala, non peccatrice come si crede, assai devota a Gesù, che la curò, ammalata; Maria, madre di Giacomo, presente alla crocifissione e al seppellimento di Gesù; Maria, madre di Giovanni e sorella di Barnaba; Maria, la contemplatrice, e Marta, l'operatrice, sorelle di Lazaro: la Samaritana, di cui è quel mirabile episodio in S. Giovanni (IV, 6-24); Anna, la profetessa, glorificatrice del bambino Gesù insieme con Simeone; la vedova di Nain, che Gesù consolò ridonando la vita all'unico suo figliuolo; la donna peccatrice, che, pentita, venne da Gesù perdonata. Ricorda altre donne cristiane, non bigotte, adorne di feconde virtù, domestiche

civili e religiose, superiori per i doni del cuore, non della mente agli uomini, amate da Gesù e da loro riamato, degne di venir imitate ancor oggi, ad avere famiglie che allevino figli sani e robusti, che sappiano adorar Dio ed amare la Patria (1).

La istruita Contessa non dimentica puranco la moglie di Pilato, Claudia Procula, che si adoperò a salvare Gesù, mostrando al suo marito d'essere estremamente afflitta della morte violenta di quel Giusto (*Matt.*, XXVII, 19). Di carattere dolce e, insieme, risoluta, ebbe a temere che il marito, per debolezza o per ambizione, non s'ingegnasse ad impedire la terribile sentenza del Sinedrio (217). La intrepida romana, del parentado di Nerone, non riuscì al suo intento. La tradizione ne fa, in ogni modo, una eroina. La chiesa orientale ne celebra la festa il 27 ottobre, sotto il titolo: *Santa Procula, moglie di Pilato.* Non è da confondere, come sospetta l'autrice, con Claudia, che si unì con Paolo nel salutare Timoteo (2ª *Tim.*, IV, 21).

Nell'importante libro non si entra in disputazioni critiche. Per lo scopo che si era proposto la valente scrittrice, non era necessario. Solamente sarebbe stato desiderabile, anzi necessario che declamasse meno contro la scienza, fino ad asserire che *n'a jamais porté d'aliments salubres.* La scienza ha portato e porta alimenti salubri: pessimi, per eccezione, come accade ancora nella religione, e in ogni altra sociale istituzione. Oggi, più che in altri

(1) Anche l'A. Testamento porge prototipi di donne, condegne della imitazione ed ammirazione odierna. Per es. Rut è un modello di nuora affezionata e generosa verso la suocera Noemi. È difficile trovare un altro esempio simile nella storia e letteratura moderna. Sarebbe opportuno scrivere, oggi, anche delle donne dell'A. Testamento.

tempi, non bisogna declamare contro la scienza. La quale, per i grandi progressi e beneficii resi, alcuni liberi credenti si adoperano a riamicare con la religione. La Trémaudan, devota cattolica, dovrebbe sapere come e quanto il cattolicismo americano s' ingegni a conciliarsi con la scienza, e a giovarsene nelle presenti condizioni (1).

XV.

Per finire, devo ricordare un lavoro francese intorno ad un' ultima scoperta di letteratura cristiana. Nel proposito non posso non dire, prima e in generale, che la critica storica, nella seconda metà del nostro secolo, ha dati risultati sbalorditivi quanto alla primitiva storia cristiana. Scoperte rilevanti si sono ottenute nella letteratura giudaica, in tanta relazione con la cristiana. L'Apocalisse di Enoch si possedeva, al cominciare del secolo, nella traduzione etiopica; ora si ha ancora nella traduzione greca. La Sapienza di Gesù, figlio di Sirach, detta nella Volgata Ecclesiastico, si conosceva nella traduzione greca, ora si hanno dieci capitoli del testo originale

(1) Quest' articolo era stato scritto prima assai che si pubblicasse dall'*Osservatore Romano* la lettera di Leone XIII contro l'*americanismo religioso*. Con siffatta lettera il Papa approva da un lato quello che si è pronunziato contro la scienza nel *Sillabo*, e dall'altro la bancarotta della scienza, proclamata dal cattolico e letterato fanatico, il Brunetière. Del resto, è da dubitare che la parola di Leone, così contraria alle libere tendenze dell'*americanismo religioso*, in sostanza *cattolicismo ammodernato,* ottenga lo scopo desiderato, di conservare, cioè, e propagare in America una religione, che sconosce ogni libertà in nome d'un'autorità personale infallibile, tanto dannosa al cristianesimo.

ebraico (XXXIX-XLIX), di cui san Girolamo affermò averne veduta una copia.

Altre scoperte rilevantissime si sono raggiunte nella letteratura cristiana. Sarebbe lungo a dire di tutte. Ricordo, per la primitiva costituzione della Chiesa, la Dottrina de' dodici apostoli; per la corrispondenza epistolare de' primi cristiani, la Lettera della comunità di Roma ai Corinti, e le Lettere intere di Clemente romano; per le idee apocalittiche, l'Apocalisse di S. Pietro. Per il N. T. rammento il Frammento sul rinnegamento di S. Pietro, l'Evangelio di Pietro, il cosidetto *Syrus Sinaiticus*, il Commento degli evangelii di Efraim Siro, fatto sul testo evangelico di Taziano, il Frammento dell'Evangelio di Marco, cioè il cap. XVI, 8-20, attribuito al presbitero Aristone. Per la Patristica si scoperse l'Apologia di Aristide, un Frammento d'Apologia di Militone. Per la storia de' primi martiri si rinvennero il Martirio di Carpo, il Martirio di Apollonio in Roma, il Martirio de' quaranta di Sebaste, il Processo de' martiri di Scili, il Processo di Perpetua e Felicita, una Petizione pagana all'imperatore Massimino contro i cristiani.

Rispetto alla vita di Gesù le scoperte de' dì nostri hanno anche arrecato il loro contributo. Si è il suo insegnamento, se non aumentato, meglio dichiarato e vagliato mediante esse scoperte. Gesù non scrisse, salvo ciò che scrisse su la sabbia per la donna peccatrice. Pure, la leggenda ha creata una corrispondenza epistolare fra Lui ed il re Abgar di Edessa, studiata oggi per cavarvi qualche costrutto storico. Più importante, e di notevole portata storica, è la raccolta delle massime di Gesù, derivate dalle tradizioni (*Agrapha*), iniziata dal Westcott (1881), perfezionata e continuata dal Resch (1889). Ben poche,

delle massime trovate, appartengono veramente a Gesù; ma ne rispecchiano, senza dubbio, lo spirito grandioso, profondamente religioso e benefico (1).

Lasciando da parte la leggenda del re Abgar e i detti di Gesù raccolti dal Resch, io mi fermerò alquanto sopra un papiro trovato nell'Alto Egitto, pubblicato dagli scrittori inglesi Grenfell ed Hunt (London, 1897), e ripubblicato dal professore francese della Università di Tolosa, C. Bruston. Nella stampa inglese riproducesi il papiro dal *rovescio* al *diritto*; perchè il *rovescio* si è rinvenuto meno danneggiato del *diritto*. Nella stampa francese si va dal *diritto* al *rovescio*, come più naturale, supplendo le lacune della pagina diritta con probabili aggiunzioni. In ciò il Bruston ha seguitato l'esempio d'un precedente interprete del papiro, il Batiffol. Comunque leggasi, il contenuto del prezioso documento cristiano resta lo stesso nella sostanza. La quale consiste in diverse massime di Gesù, che hanno un riscontro mirabile con quelle che leggonsi negli evangelii canonici di Matteo, di Luca, di Giovanni, e con la 1ª epistola ai Corinti di Paolo. Le aggiunte sono tolte da evangelii apocrifi, nati in seno dello gnosticismo, giusta la opinione del Robinson, dell' Harnack, del Bruston e di altri critici. Dell'autore del documento si fanno, come al solito, congetture molte, senza molta probabilità. Su l'epoca si è d'accordo per la fine del secolo II.

Le massime di Gesù del papiro egiziano sono le seguenti: 1° che niun profeta è accettato nella sua patria,

(1) Vedasi il periodico: *Preussische Jahrbücher*, maggio, 1898. In esso leggesi un articolo di Ad. Harnack su le ultime scoperte nel campo della storia cristiana primitiva. Vedi ancora il mio scritto: *L'evangelio di S. Giovanni*, ecc. pag. 44-51. Roma, Loescher, 1894.

con la giunta del proverbio: Medico, cura te stesso; 2° che una città posta sopra un monte *elevato* e *fortificato*, non può *cadere*, nè essere nascosta (1); 3° che tu devi guardare all'*interiore* del tuo occhio, per togliere la trave che vi è, ed *allora* tu penserai a togliere la pagliuzza ch'è nell'occhio di tuo fratello; 4° che se voi non *digiunate in questo mondo,* voi non troverete il regno di Dio, e se voi non *osservate il sabato,* voi non vedrete il Padre; 5° *io* (Gesù) mi sono trattenuto nel mezzo del mondo, *essendo ancora in carne;* 6° dove a loro sono apparso, *io li ho trovati tutti accecati*, *e io non ho trovato persona che abbia sete fra loro; ed il mio animo s'addolora sui figli degli uomini*, perchè essi sono ciechi nel loro cuore. Queste sono le massime del documento cristiano scoperto, precedute sempre dalle due parole: Gesù dice. Oltre ad esse, vi si leggono altre due anonime di poca importanza.

Coteste *Logie* si tennero, da principio, d'un gran valore, come se fossero state base de' nostri evangelii. Poi si ridussero a poco valore, come fa il Bruston; essendo le stesse evangeliche conosciute, e, quel ch'è più, qua e là alterate. A vero dire, le alterazioni varie arrecate alle parole di Gesù, allora non per anche diventate evangelii canonici, contengono un grande insegnamento storico; sì perchè veniamo, per tale via, a sapere il modo diverso onde si comunicò ai fedeli il novello verbo di salute nei due primi secoli; e sì perchè vedesi in tutti i frammenti evangelici, fino ad ora scoperti, non escluso quello ora esposto, dominante sempre la nota morale, da Gesù par-

(1) Le parole in corsivo sono aggiunzioni, o modificazioni degli evangelii canonici.

tecipata al popolo con i modi efficacissimi dei proverbii, delle parabole e dei consigli. Su i dogmi, stabiliti dopo a gran copia, non s'insiste punto. Il che torna istruttivo assai ai dì nostri, che si domanda dai più un cristianesimo anzitutto e sopratutto etico, fondato nella santa intenzione, e raccomandato a nome di Dio e del suo Cristo.

XVI.

Le opere che noi abbiamo esposte ed esaminate sul Nazareo appartengono, eccettuate quelle de' filosofi Proudhon e Wronski, agli scrittori francesi protestanti A. Réville, Edm. Stapfer e Rod. Meyer. Anche protestanti sono Aug. Sabatier e Giov. Réville, ai quali dobbiamo notevoli pubblicazioni, da me già richiamate all'attenzione degli Italiani (1). Questi ed altri protestanti, ortodossi od eterodossi, fanno onore alla nazione francese. È, intanto, penoso che colà l'antisemitismo si coinvolga con l'antiprotestantismo. Un grido di dolore ha emesso da poco Maurizio Vernes, un altro instancabile cultore di storia ed esegesi ebraica, pur lui protestante eterodosso, nel senso più liberale. In un suo discorso pronunziato fra i socii di studi religiosi si leggono queste nobili e sentite parole: « Je considére, quant à moi, cette campagne de l'antisémitisme comme un phénomène morbide de la plus haute gràvité, indice de la situation singuliérement troublée d'une grande nation, oublieuse de son passé, insoucieuse de son avenir et qui est menacée d'être conduite aux pires aven-

(1) Vedi le mie recensioni nella *Cultura* del Bonghi, per l'opera di A, Sabatier: *Esquisse d'une philosophie de la religion* (15 marzo, 1898), e per l'opera di G. Réville: *Paroles d'un libre-crogant* (15 luglio, 1898).

tures, si, par un effort vigoureux, elle ne se ressaisit pas elle-même dans le sentiment du droit et de la justice (1) ».

Roma, 2 gennaio 1898.

B. LABANCA.

(1) *Allocution pron. a l'Assemblée gen. de la Societè des études juives*, Parigi. Durlacher, 1898.

Avviso. — L'autore dell'articolo, per amore del proprio paese, e per dare una prova che un risveglio di studii religiosi è incominciato fra noi, prepara un volumetto con questo titolo: *Gesù Cristo nella stampa italiana dopo il 1860.* Perciò prega i lettori di fargli giungere a Roma (Via Arenula, 41) i libri od opuscoli da loro o da altri pubblicati sul Nazareo, di qualunque natura, dogmatici o critici, cattolici o protestanti. Di tutti si farà cenno, od esame.

LIBERTÀ O UNIFORMITÀ

NELLE

SCUOLE MEDIE?

A chi si preoccupi di dare un più vigoroso impulso all'istruzione media si para subito dinanzi la questione degli esami. Tormentata questione! Non c'è, si può dire, avvento di nuovo ministro che non s'annunzi con qualche ritocco da introdursi in essi. In fondo noi abbiamo sempre dimostrato riguardo all'istruzione media di essere d'un temperamento assai flemmatico; ma se abbiam voluto prender l'aria di occuparcene, gli è stato principalmente rimestando questa materia degli esami. Nè ancora s'è ottenuto l'accordo. V'ha infatti chi li vorrebbe limitati solo ai giovani che nella scuola non han dato sicuro affidamento del loro sapere, e chi, invece, li vorrebbe estendere a tutti, specie se sono di licenza. Ma anche quì variano poi le opinioni sul modo di ordinarli. E così continuano i dibattiti, tra la speranza dei beneficî che gli esami possano per avventura recare all'istruzione e il timore dei danni. E non solamente da noi, ma altresì al di là dei nostri confini, in Francia ed in Germania. Alcuni dichiarano senz'altro che gli esami sono un male necessario.

Io sto con quelli che ne vogliono limitato l'impero. Certo bisogna distinguere. Vi sono scuole professionali e scuole di coltura generale, come le classiche. Nelle prime gli esami acquistano un significato diverso che in queste, le quali non sono fine a sè stesse e, impartendo l'istruzione, hanno l'ufficio precipuo di promovere l'armonico sviluppo delle varie disposizioni dello spirito, e di orientare intorno alla carriera che s'avrà a

scegliere. Se il culto delle nude cognizioni ivi prende il sopravvento, il carattere di tali scuole è bell' e sparito.

Ebbene, io accennerò appena alla tendenza ch' ivi spiccatamente si delinea nei giovani, di determinare il valore delle materie e fin delle parti e dei punti speciali di esse precisamente solo in rapporto all' importanza che negli esami assumono. Così divien buono a sapersi ciò che in questi si richiede, inutile il resto; e la coltura invece di costituire lo scopo dello apprendere si trasforma sempre più in un mezzo per ottener de' certificati o dei diplomi, con che finisce d'esser vera coltura. — Ormai le son cose risapute.

Ma forse non apparirà ugualmente chiaro come la preoccupazione degli esami guasti anche l' insegnamento. Il pubblico pensa ch'essi sieno istituiti pei giovani; ma, in realtà, essi servono altresì di controllo per gl' insegnanti, e non c' è alcuno di questi che non arrivi a intuirlo. L'opera loro si pretende di giudicare, quasi esclusivamente, fondandosi appunto sui risultati delle prove finali, specie se sono di licenza. Ed ecco che il *virtuosismo* degli insegnanti s'addestra per quel solenne momento. Bisogna allora mostrare, anche se le circolari ministeriali ammoniscono in contrario, d'aver insegnato molte cose. E a ciò servono principalmente gli esami orali. Che altro infatti può in essi constatarsi fuor delle nude cognizioni ? Quanto all'educazione dello spirito giovanile, questa non si può rilevare in brevi istanti. L'azione profonda che su di lui avesse esercitato un bravo insegnante non si manifesta tra una domanda e una risposta e appartiene agli elementi imponderabili. Perchè dunque preoccuparsene ? Perchè badare alla forma dell' insegnamento, se principalmente dall'ampiezza si desume il valore di chi l' impartisce ? Vi fosse anche chi n'avesse desiderio, l'esempio altrui lo distoglierebbe dal soddisfarvi. Insegnare poche cose e bene, può accettarsi in teoria ; ma non è accettabile in pratica, se, a petto de'colleghi, ciò può costare la taccia d'inetto o d'indolente. Così si sciupa

la vocazione all'insegnamento; così rimane compressa e quasi sopraffatta l'individualità dell'insegnante. E v'è poi a meravigliarsi se per i giovani la scuola diviene un peso insopportabile, e la memoria deve lavorare anche per le altre facoltà dello spirito?

Persone competenti sono perciò tratte altrove a chiedere l'abolizione delle prove orali. E certo che in tal guisa si rimedierebbe in gran parte ai danni lamentati. Checchè del resto si pensi di questa proposta, io credo che noi dobbiam tendere a ridurre al più stretto necessario gli esami, anche andando al di là del punto cui è arrivato l'attuale ministro. Durante l'anno vi sieno, a determinati intervalli, delle prove per sincerarsi degli effetti dell'insegnamento. Al chiudersi delle lezioni però il collegio degli insegnanti deliberi, senza più ricorrere ad esami, almeno nella sessione di Luglio, a quali alunni si possa concedere la promozione o la licenza (1). Se qualcheduno apparisse insufficiente in una o al massimo due materie (e certo per mancanza della necessaria applicazione, per alcune riserve che farò poi) si sottoponga a una prova di esse, non già a Luglio, ma ad Ottobre, perchè abbia tempo di completare la sua coltura; chi invece si fosse mostrato insufficiente in tre o più materie sia senz' altro costretto a ripetere l'anno.

Certo, questa libertà concessa agli insegnanti, per dare frutti maturi, bisogna che sia accompagnata da una conveniente coltura pedagogica. Quelli che saran giunti ad assimilarsela avranno agio allora di occuparsi meno dell'apparizcenza dei programmi che della solida loro elaborazione. E tale, a parer mio, è la meta cui si deve aspirare. — Lo so bene: alcuni uomini di scuola acconsentono nell'idea di ridurre al minimo gli esami di promozione; ma quelli di licenza li riguardano come un mezzo

(1) Qui io parlo degli alunni che frequentano le scuole governative.

indispensabile di controllo per mantenere la coltura nelle varie scuole al medesimo livello. — Io invece mi domando: non ha dunque lo Stato a sua disposizione altri mezzi per raggiungere codesto risultato? o non dipendono forse da lui gli Ispettori? e non potrebbe anche perfezionare questa istituzione? O proprio gli par meglio premere colla sua autorità su un punto che ha effetti così deplorevoli per la scuola?

Del resto, la grande questione è pur sempre di scegliere e preparar bene gli insegnanti. E poi s'abbia fiducia in essi. Le anime timorate e scrupolose possono acquietarsi. Senza un cotal poco di rischio non avverrà di vincere nella scuola media il suo andamento burocratico. Se al *burocratismo* si dà ragione nel suo principio fondamentale che suona « sfiducia verso gli uomini » diventa irragionevole dargli torto nel suo sviluppo. Non v'è libertà senza possibilità di abusi (1).

Al principio di rispettare e secondare l'individualità di chi apprende contrasta anche l'ordinamento esteriore delle nostre scuole medie.

Da noi le carriere sono circondate da troppo rigide cautele, le quali sovente non valgono che ad esercitare una penosa costrizione su chi ad esse s'appigli ed a metterlo in grave imbarazzo. Noi ci domandiamo sempre da quali istituti i giovani provengano; e se essi non hanno proprio frequentato quel tale istituto, che loro conferisce quel tale certificato, noi crediamo che tutto il sapere, che altrimenti sien riusciti ad acquistarsi, sia pressochè privo di valore rispetto allo scopo che avrebbero in

(1) L'argomento merita di esser svolto più largamente, ma ciò sarà fatto nel vol. annunziato per non abusare qui dell'ospitalità della Rivista.

mente. A furia d'insistere s'è ceduto un poco anche su queste pretese. Oggi, p. es., i giovani che escono dall'istituto tecnico possono, pur che dieno una prova suppletoria di latino, prima di sottoporsi agli esami di diploma, diventare veterinari o farmacisti. Nondimeno quella commedia di prova di latino pare che sopravviva apposta per segnare le traccie d'una ormai troppo antica ostinazione. O perchè non la si abolisce addirittura, per ispirito di maggior sincerità negli studi e per non obbligare le Commissioni ad una finzione che riesce pur sempre dolorosa?

Ad ogni modo questi sono i primissimi passi, e molta strada resta ancora a farsi. Io immagino che un curioso di cose d'istruzione mi venisse a chiedere: o che ne pensa lei dell'istituto classico, col suo latino e il suo greco, ai nostri tempi, in cui anche le macchine a vapore tra poco saran vecchie, e cederanno il posto a quelle mosse dalla forza elettrica? — Anzitutto, risponderei, non mi lascio commuovere da codesti tanto abusati paragoni, e poi penso che l'istituto classico, col suo latino e il suo greco, abbia ancora qualche diritto a campare, e il sopprimerlo sarebbe nient'altro che una violenza. — Ma che ne dice allora di questi licei moderni, ai quali, sebbene ancora di là a venire, il pubblico prepara oneste accoglienze? (1) — Anch'io penso che gioveranno assai agli studi, e lietamente saluterò il giorno in cui verranno aperti, e loro dirò *vivant*, *crescant*, *floreant*. — Non so se a queste parole il mio supposto interlocutore si meraviglierebbe alquanto, ma immaginando che mi chiedesse ancora: O non le pare, dunque, che coi licei moderni la sezione fisico-matematica degli istituti tecnici non avrebbe più ragion d'essere? — Tutt'altro, risponderei; resti pure anche

(1) Quando scriveva queste parole nulla ancora di concreto si sapeva intorno al liceo moderno. Ora se ne hanno notizie e anzi se ne sta facendo la prova. Qui soggiungerò appena che sarebbe impossibile concepirlo sotto una forma più ibrida.

quella; solo che, ritoccandone i programmi, desidererei che formasse un insieme più organico. — E non parteggierebbe per l'idea di dare almeno un fondamento comune alle Scuole medie? — Quant'a parteggiare, no; ma non mi sentirei di escludere l'attuazione di tale idea da ogni parte.

Può darsi che a parlar così si finisca col parere poco seri. Eppure in fondo a quelle risposte non v'è che un pensiero di libertà. A me non piace che per migliorare i nostri studî mediani si venga a scuotere sempre più la compagine di quell'istituto classico che, benchè difettoso e variamente malmenato, pure recò non iscarsi benefizi alla nostra coltura. Nè piacemi che si vada cercando un tipo unico di scuola colla pretesa di imporlo poi universalmente. V'ha infatti chi s'augura che, reso facoltativo l'insegnamento del greco, e soppressa la sezione di fisicomatematica negli istituti tecnici, resti una scuola unica ad esercitare il monopolio della preparazione all'Università; e da altri invece si vagheggia con le più care speranze la fusione delle scuole tecniche coi primi corsi ginnasiali, e la conseguente biforcazione. E sempre ci mostriamo aborrenti dalla varietà delle scuole, e sempre smaniosi dell'uniformità. A sentire chi difende quei progetti, non è neanche lecito mettere in dubbio che non sieno i più opportuni pel nostro paese, e ne parlano come se n'avessero già ottenuto la conferma dall'esperienza. Essi non pensano che nel dominio dell'istruzione, come in quello amplissimo della natura, non bastano le teorie, ma ci vuol la prova dei fatti. Intanto però non badano a un altro punto della più grande importanza.

Io penso che la libertà d'insegnare e d'apprendere sarà tra non molto all'Università una cosa compiuta (1). Vi sforza il

(1) Da noi alcuni sostengono che nelle nostre Università v'è la massima libertà d'insegnare e d'apprendere. È questione d'intendersi. Non mi si ascriverà però ad arroganza l'affermare che intorno alla libertà accademica essi mostrano di non avere idee molto chiare.

cammino della scienza, vi sforza lo spirito del tempo. E allora mi domando: o perchè condurremo sempre per mano fin sulla soglia dell'Università i nostri giovani, per lasciarli poi liberi in quel momento e accommiatarli dicendo: adesso fate secondo il piacer vostro? A me sembra che lo Stato dovrebbe apprestare parecchi tipi di scuole, ognuno dei quali avesse una sua determinata *allure;* e poi non usare alcuna costrizione, mediante speciali diritti ad esse conferiti, affinchè tai giovani avessero ad accedere all'una piuttosto che all'altra. Invece egli dovrebbe dire; ecco diverse scuole in cui si insegna questo e quest'altro; voi avrete i vostri fini che io non voglio nè conoscere nè indagare; voi vorrete esser medico, voi avvocato, voi professore, voi ingegnere; ebbene seguite la strada che più v'accomoda, e che credete più adatta per la preparazione agli studî universitari. O forse che si vedrebbe uno con sentita inclinazione per le lettere scegliere o continuare la via dell'istituto tecnico? o vorrà uno deciso di darsi all'ingegneria entrare o rimanere in un liceo che assumesse un carattere più spiccatamente classico che non ora? Io credo che sarà difficile, e ad ogni modo ci pensi lui; a molte cose rimediano le vocazioni individuali. Certo che tra questi varî tipi di scuole converrebbe anche stabilire molta comodità di passaggi, in guisa che con qualche esame suppletorio, strettamente necessario, si potesse dall'uno entrar nell'altro. Pareggiamento di diritti fra di loro, ecco la conclusione.

Se non che poco m'illudo, che oggi essa acquisti facili simpatie. Per i più rappresenta un salto brusco. — Ebbene, in tal caso, vi ha da esaminare ponderatamente una specie di programma minimo, il quale, se facesse buona riuscita, varrebbe

ad incoraggire a più ampie innovazioni. Poichè si discorre intorno del liceo moderno (1), non posso tenermi dall'osservare che non basta chiamarlo in vita, ma bisogna anche preparargli le condizioni per viver bene. E codeste condizioni stanno principalmente nei diritti che gli saranno accordati. Se voi li restringerete dentro angusti limiti, il liceo moderno vivrà sottilmente, sarà deserto di scolari, e non già per esserne meno opportuna l'istruzione, ma perchè non convenientemente remuneratrice verso chi vi s'appigli, e se le proteste del pubblico non lo aiuteranno, forse in breve cadrà. E allora direte che il liceo moderno ha fatto cattiva prova, e per un pezzo non se ne parlerà più. L'esperimento, invece di giovare, renderebbe più tardiva una riforma che va allargata, e spingerebbe forse a tormentare in altre inaudite guise, e con grande iscapito, questa povera istruzione media. Sarebbe dunque un grave danno se si ascoltasse qualche solitaria voce di filologo o di giurista troppo scrupoloso, il quale sorga a sostenere che il greco (2) è necessario anche a chi s'avvia allo studio delle leggi, tanto per obbligarlo a non frequentare il liceo moderno. Però subito e nettamente si stabilisca che questo apra l'adito a tutte le discipline accademiche, compresa la filologia moderna, se si eccettui appena la filologia classica. Che se un giorno, auguriamoci non lontano, sarà instaurata nelle Università la libertà di studî, dovrebbe altresì per le materie storiche e filosofiche non essere riconosciuta la necessità del greco, (poichè quanto al latino io penso che non si vorrà esiliare dal liceo moderno, ma solo impartire con un programma appropriato a questo) e invece lasciarsi che anche i licenziati da tale liceo a quelle si consacrassero, avendone la vocazione.

Ad ogni modo il liceo moderno eserciterebbe un'azione pa-

(1) V. nota a p. 198.

(2) Non avrei mai creduto, tra l'altro, che il greco si conservasse anche nel liceo moderno, come ha deliberato il Ministero.

cificatrice sui tanto discussi ordinamenti della nostra istruzione media. Insieme col latino vi entrerebbero, con gli onori dovuti, le lingue moderne, di cui nell'attuale ginnasio v'è solo un po' di francese, per attestare quanto fummo negligenti verso di esse. Le scienze, che nel liceo quale oggi abbiamo, sono considerate come usurpatrici, otterrebbero nella nuova sede un posto più adatto e meno conteso (1). Il liceo classico respirerebbe, e potrebbe occuparsi delle lingue antiche con assai maggior agio e con più abbondanti risultati.

La portata di tai provvedimenti non sarebbe piccola. Essi verrebbero altresì assai bene in aiuto alle inclinazioni giovanili, vantaggio da sè pregevolissimo, perchè il profitto negli studî è in proporzione della corrispondenza di questi a quelle. Insieme vedremmo sfollato il liceo classico da molta gioventù che vi è d'impaccio, e che in maniera più naturale si distribuirebbe nei licei moderni. In conseguenza di che, là almeno riuscirebbe possibile un'azione più intensamente individuatrice, della quale niuno negherà che non v'abbia bisogno al tempo nostro.

Noi ci lamentiamo dello scadimento degli studî classici, e i primi a lamentarsene sono i filologi. Tuttavia non vogliono piegarsi ad ammettere che fin tanto quegli studî s'imporranno uniformemente anche a giovani che non si trovano in condizione di gustarli a fondo, lo scadimento continuerà ancora. Non c'è più inabile difensore del latino e del greco, specie del greco, di chi ne esagera l'importanza. Onde poi, per peggior danno, dinanzi alle costoro pretese, anche i naturalisti erigono le proprie, e vorrei dire, con tanto maggior accanimento, quanto più tenace ed esclusiva trovano la resistenza dall'altra parte. Così è avvenuto che si stabilissero nelle scuole classiche, quali abbiam avuto fin qui, due correnti contrarie, quasi due forze che le stiracchiano in senso opposto, e ne sopprimono l'interiore

(1) Queste speranze dovevano esser presto deluse. Ah! i calcoli sull'avvenire!!

compattezza ed unità. Vogliono quelle servire a un tempo all'antico e al moderno, e non vi riescon bene nè per l'uno nè per l'altro. Il loro male è grave, e come lo denominò giustamente il Paulsen (1), si chiama *Utraquismo*. Sperare che un miglioramento dei metodi basti da sè a rimediarvi, significa attribuire a questi una virtù magica che non potranno avere mai. E poichè in quel profondo dissidio tra le lettere antiche e le scienze si nasconde una gara di supremazia, e da una parte e dall'altra, appena si può, si cerca d'allargare l'ambito proprio, così vi saranno sempre scolari sopraccarichi di lavoro intellettuale, a meno che non si chiudano gli occhi e si ammetta che i lor cervelli sieno divenuti così elastici da sopportare qualunque tensione. Figuriamoci poi quel che sarebbe per avvenire se nelle scuole classiche si volesse introdurre anche un vigoroso insegnamento delle lingue moderne! Allato dunque all'umanismo antico rappresentato dal liceo classico, ben sorga anche un umanismo moderno rappresentato dal nuovo liceo, dove pure le scienze troveranno il posto che ad esse da molti là si contesta; allato alla *via antiquorum* si apra la *via modernorum*. L'istituto tecnico nella sua sezione fisico-matematica, opportunamente modificata, sarà la scuola di preparazione ai politecnici, pur avviando anche alle scienze naturali ed alla matematica nelle Università. Anzi in massima non troverei d'oppormi a che desse adito altresì alla facoltà di medicina. Ma io so bene che questa proposta desterà un senso d'orrore.

Se non che anche riguardo al liceo moderno, quantunque soddisfaccia ad evidenti bisogni della coltura del nostro tempo, non mi nascondo che, da principio, possa fra alcuni ceti del pubblico

(1) PAULSEN, Über die gegenwärtige Lage des höheren Schulwesens in Preussen; Berlin 1893, p. 20. — Vedi anche: Verhandlungen über Fragen d. höh. Unterricht (Berlin 4-17 10ber '90) — Berlin 1891, p. 230.

suscitare qualche diffidenza. In Germania, dove questa forma di scuola sussiste da un pezzo, è avvenuto che i medici protestassero contro la proposta di concedere a lor futuri colleghi il diritto di uscire anche di lì. Noi, se mai, li lascieremo protestare; e del resto i futuri medici non avrebbero che a scegliere tra il liceo classico e il liceo moderno. Di un tale atteggiamento però ognun vede che le ragioni sarebbero piuttosto estrinseche che intrinseche. Volere o no, oggi la scuola classica è in voce di aristocratica, e la sua marca di fabbrica, se mi è permesso di dire così, non fosse che per l'antichità della casa, è più conosciuta ed ha perciò anche più credito. Naturale che, spinto da un sentimento di classe, chi già vi appartiene desideri che i membri di questa, escano da tale scuola. Ma il pregiudizio, dato che anche da noi si manifestasse, scomparirebbe ne ho fede, un po' alla volta. E forse per virtù degli stessi fautori della scuola classica, se comprenderanno finalmente il loro interesse, se si persuaderanno cioè che ogni incremento del liceo moderno si ripercuoterà favorevolmente su di quella, per logica conseguenza.

Da noi, oggi, ha molto sèguito l'idea della fusione delle scuole tecniche colle tre prime classi ginnasiali; fusione che dà origine a quella che si chiama, generalmente, scuola unica. Eppure badisi: tutte le volte che da noi se ne discorre, il meno che si pensa è alle persone che vi dovranno insegnare e che specialmente la dovranno dirigere. Già, noi siamo abituati a trattare le scuole a un dipresso come si trattano le fabbriche di bottoni o d'altro, dove basta al loro scopo la disciplina esteriore e una certa meccanica regolarità di lavoro. Non si pensa che nella scuola unica si moltiplicano le difficoltà della vigilanza, e che l'azione degli insegnanti e del direttore diventa, per la maggiore affluenza di giovani, assai più lontana, e però, senza confronto, anche più indebolita. Voi direte che niuno im-

pedisce di dividere le classi in sezioni; ma queste van pure affidate ad insegnanti, quindi i lor collegi si faranno sempre più numerosi. Ora ognun capisce che il far procedere d'accordo tante volontà è negozio estremamente arduo. L'efficacia personale del direttore finisce per rallentarsi fin quasi a non esser più sentita, e raro avviene in tal caso che gli istituti seguano un indirizzo preciso e coerente. E così la scuola unica, a parte le altre ragioni, verrebbe a trovarsi spesso in tali condizioni da esserle quasi impossibile spiegare una virtù educativa. Eppure tra i fautori suoi si continua a gridare che le nostre scuole educano poco e male. Ma chi si accorge delle proprie contraddizioni? — Ad ogni modo, io non voglio dire *a priori:* quest'idea è da abbandonarsi; io dico piuttosto: tentate. Ma mi preme subito di chiedere: avete messo gli occhi sui giusti uomini? avete a vostra disposizione degli insegnanti, tra cui sia lecito presumere un accordo sincero e sicuro? Se sì, tentate; ma rivolgetevi prima ai piccoli centri, dove la riunione delle scuole si possa fare senza che ne nasca un istituto-caserma.

Sembrerà che queste innovazioni nell'ordinamento delle scuole non abbiano relazione alcuna colla preparazione pedagogica degli insegnanti, e ch'esse dipendano esclusivamente dal governo. Ciò è innegabile; ma d'altra parte una relazione c'è, non diretta, sibbene indiretta. Noi dobbiamo persuaderci che, affinchè il governo si decida ad agire, è necessario, come ho ripetuto più innanzi, che sia stimolato e sorretto da una larga opinione favorevole, quale solo gl'insegnanti possono con autorità riuscire a promovere.

L'opera riformatrice deve per altro saper piegarsi anche alle esigenze speciali delle scuole e saper spingersi addentro, nella vita stessa dell'insegnamento. Certo la cennata varietà

nei tipi di scuole medie è di gran rilievo per dare più libero slancio alle attitudini individuali di chi apprende, ma non bisogna torcer l'occhio neanche da altri mezzi che pure abbiano a riuscire in qualche misura efficaci.

Oggidì non può accadere che nei programmi delle varie scuole non entrino molte materie. Sieno pure queste giudiziosamente distribuite, sieno pure presentate in un sapiente legame tra di loro, tuttavia non è difficile che qualche scolaro non si trovi in grado, per mancanza di attitudini, di approdare nell'uno o nell'altro oggetto d'insegnamento neanche a risultati mediocri, pur mostrando buone disposizioni per altri studî. So, p. es., di giovani che nel disegno non riescono affatto; v'hanno altri, invece, per cui certe parti più elevate della matematica, certi capitoli della fisica che ammettono calcoli abbastanza complicati, sono dominî inaccessibili. Ora il nostro sistema, alla men peggio, è di rotolare questi giovani, mi sia permessa la parola, di classe in classe, infastidendoli ed opprimendoli con cose che non intendono, finchè, con un ultimo atto ardito, che è pur troppo anche un'ultima finzione, quasi in premio del lungo tormento, loro si concede la licenza per ciò che sanno e ciò che non sanno. Però io domando: non converrebbe dispensare tai giovani dall'una o dall'altra materia, da questa o quella parte di esse, quando ne siano riconosciuti veramente incapaci, cercando invece di volgere con molto maggior frutto la loro attività verso studî a cui sono meglio chiamati? Codesta dispensa da una, o anche da più d'una materia è tal fiata nella scuola il solo mezzo per riparare a un reale bisogno. La formola « o tutto o niente » meno che altrove può applicarsi all'istruzione, e ripetuta ai parenti, troppo spesso acquista un significato crudele. Se si fa valere nella sua assolutezza, non può succedere altrimenti che, o la salute dello scolaro abbia a deperire, o ch'egli finisca per zoppicare in tutte le materie, con danno manifesto della classe

che lo deve rimorchiare, o che infine, tolto da questa, rinunzi a proseguire gli studî. Ciò è forse un guadagno, si domanda il Nohl, per la generale coltura del popolo? Si può dire che scuola siffatta agisca in un senso educativo? Egli è pure una delle più vive raccomandazioni rivolte agli insegnanti, ch'eglino si studino d'individuare, cioè a dire di trattare ogni persona con criterî adeguati! E s'affretta a soggiungere: « ogni obbiezione diretta contro cotali dispense (purchè opportunamente conferite, s'intende) è immaginaria, è pura teoria, fantasia; una sana e bene ordinata vita scolastica, non solo non ne soffre, ma se ne avvantaggia » (1).

Potrebbe similmente desiderarsi che i giovani, specie nell'ultimo anno, quando più lo spirito ha bisogno di concentrarsi per ascoltare le intime voci, che determineranno alla scelta dell'una o dell'altra carriera, e allo scopo di darsi con maggior agio e intensità a studî a cui più inchinano, sieno in alcune materie alleggeriti di certi compiti o lavori finali, che possono più specialmente valere per coloro in cui queste materie destano un particolare interesse, e le quali probabilmente diverranno anche dopo, oggetto delle loro occupazioni. Riguardo a che la prova fu già altrove tentata, e non di recente, e chi ne riferisce, persona competentissima, come quella che per molti anni tenne la direzione dell'istruzione secondaria in Prussia, afferma che i risultati furono assai soddisfacenti (2). Certo che per questo trattamento, chiamiamolo così, individuale degli alunni si richiedono insegnanti di fine senso pedagogico, e che, messa da parte ogni sterile ambizione, ogni vana discussione sulla supremazia di questa o quella materia, cerchino d'illu-

(1) NOHL, Pädagogik für höhere Lehranstalten; erster Theil, Berlin 1885, 78-80.

(2) WIESE, Pädag. Ideale und Proteste, 119.

minarsi a vicenda, di darsi a vicenda la mano, nell'unico intento di aiutare le varie inclinazioni giovanili, senza per altro favorire i negligenti e gli svogliati.

La libertà nella scuola è come Giano bifronte. Essa ha due faccie, e non sarebbe più lei se ne avesse una sola. La libertà per gli scolari non può stare senza la libertà per gl'insegnanti; e questa vien domandata principalmente per dar vita a quella. L'ex ministro Martini, è giustizia il ricordarlo, aveva concesso agli insegnanti di preparare essi il loro programma didattico; e fu un passo coraggioso a favore della loro iniziativa individuale. Ma il vecchio spirito uniformatore resiste ancora tenacemente. Voi lo potrete facilmente riconoscere dal fatto che, le questioni concernenti l'istruzione e la scuola sono sempre risolute in maniera astratta e generale. Però, se certe norme, prese a sè, sembrano anche ragionevoli e giuste, quando si viene poi alle particolari applicazioni, è forza constatare che mettono molesti inciampi agli scopi da raggiungersi.

Agli insegnanti s'è riconosciuta la facoltà d'una scelta tra gli autori classici, latini e greci, e le opere loro da introdurre nella scuola. Ma il desiderio che quest' insegnamento non perdesse di vista un fine comune, e il timore che non avesse a sovraneggiare l'arbitrio individuale, spinsero a circoscrivere così i limiti di quella scelta, che il sano criterio didattico d'un valoroso insegnante, si sente fra di essi a disagio, per non dire poi che, in qualche occasione, resta quasi annullato anche il beneficio che pure all'insegnante si era voluto concedere. Se oggi, nella seconda ginnasiale, egli intralasciasse di spiegare Cornelio Nipote, non so come se l'accomoderebbe con un Ispettore. S'aggiunga che tra questi autori classici s'è stabilita (nè certo senza fondate ragioni) una specie di gradazione, la quale si è tenuti a rispettare. Ora, in teoria, sta bene che si debba pigliar conoscenza di certi autori, per trovarsi spianata la strada,

l'anno dopo, alla conoscenza di altri; appunto perchè in teoria si pensa che gli scolari, entrando in una classe superiore, sieno intellettualmente preparati ad apprendere le materie che ne costituiscono il programma. Ma, in pratica, talvolta ciò non avviene. E se bisogna leggere Virgilio, quando gli scolari sono ancora mal sicuri su di Cesare, l'insegnante viene a trovarsi in grande imbarazzo; laddove, se avesse a seguire il suo criterio didattico, senza esitare un momento, e certamente con più sentito vantaggio della scolaresca, tornerebbe, non fosse che per qualche tempo ancora, a Cesare.

Nè s'avrebbe, io penso, a considerare come un'audacia pericolosa il concedere ad abili insegnanti, ben s'intende sotto la responsabilità del capo-istituto, di uscire talora anche dalle linee generali dei programmi. È ovvio che quelli dovrebbero sempre pigliar norma dalla varia levatura spirituale degli alunni. Certe esercitazioni poetiche, una volta in uso, anzi trionfanti nelle scuole classiche si sono oggi, con ragione, abolite; e aboliti si sono anche i componimenti latini, che per lo più riuscivano una miserevole mischianza di frasi infilzate scartabellando i vocabolari. Come regola comune, ciò sta bene. Ma se la forte personalità d'un insegnante, trovandosi in mezzo a buoni elementi, traesse costoro a risultati fuor dell'ordinario nell'una o nell'altra materia, perchè non potrebbe egli, oltrepassati i confini prescritti, fare un'escursione anche in punti di essa, dove oggi più non s'arriva nelle scuole medie? Che male ci sarebbe, o ad esprimermi meglio, non sarebbe tanto di guadagnato se degli alunni riuscissero a comporre con garbo qualche poesia italiana, o a scrivere qualche distico latino, o magari anche allargassero i loro studî nell'una o nell'altra scienza come non può essere comunemente concesso? Nell'Italia meridionale, p. es., dove la tempra speculativa degli ingegni è così viva, perchè non dovrebbe esser lecito, in condizioni propizie, di spingersi anche

un poco più in là dei soliti elementi di filosofia? E ciò, dico, anche se il dippiù del lavoro intellettuale da una parte, recasse qualche diminuzione dall'altra, ove però i giovani si prestassero volonterosamente e con frutto? Senza dubbio toccherebbe a un capo-istituto prudente e perspicace a un tempo, curare che nell'insieme non si rompa l'equilibrio dell'insegnamento. Ma intanto gli è in tal maniera che si formano le tradizioni degli istituti. Quando nessun' altra materia debba fare di sè troppo grave sacrificio, perchè impedire ad essi di assumere, potendolo, un tratto, una fisonomia particolare, e di distinguersi quando pel culto delle lettere italiane, quando pel culto delle lingue classiche, quando pel culto di questa o di quella scienza? — So che molti sorrideranno a sentire un tal ragionamento e penseranno: ma se già a far ciò che è prescritto nei programmi ve n' ha di troppo, a che sbizzarrirsi in cerca d' utopie? — Per me credo che risposta siffatta sia troppo assoluta. Certo non avverrà che quei tentativi si compiano in classi numerose; ma in classi poco frequentate e bene assortite, non sono del tutto impossibili. Ad ogni modo resti a quei tentativi almeno aperta la strada.

Con le nostre tendenze uniformatrici, ben poco d'esperienza ricaveremo dalla scuola o recheremo un gran danno alla coltura nazionale. Noi faremo come quelli che aprono de' larghi canali per lasciarvi scorrere un' esigua quantità d'acqua. E perchè non si dovrà tener conto, anche per gli istituti classici, di alcune differenze locali e regionali? Nelle città ove sono tanti tesori artistici, potrebbe in quelli degnamente trovar posto fin d'adesso, un po' di storia dell'arte. Tardare a introdurvela solo per non creare disparità cogli altri istituti mi pare angusto criterio. Vedranno poi questi se e quando anche a loro converrà impartirne l'insegnamento. E ancora: le lingue moderne oggi al-

tamente reclamano che loro sia riconosciuta, in quanto discipline scolastiche, quella dignità che finora mostrammo di non apprezzare come si conveniva. Ed ecco perchè si intende di aprire de' licei moderni (1). Che se non si vorrà procedere per questa via, bisognerà ringiovanire i licei antichi. Al francese dunque, poichè su di lui non può esservi dubbio, si deve unire un' altra lingua; e già la scelta è caduta sul tedesco. Ora io penso che anche intorno a ciò una misura uniforme non è opportuna, e gioverebbe invece seguire le proposte stabilite d'accordo tra i capi degli istituti e le competenti autorità e rappresentanze locali e provinciali. Allora forse avremmo licei col tedesco e licei coll' inglese. In Francia, nei licei della Provenza la lingua straniera che s' insegna è l' italiana; in quelli della Normandia, invece, è l' inglese, e verso il confine del Reno la tedesca. E ci dà questo esempio la Francia, che pure fu sempre una nazione uniformatrice per eccellenza.

Di tutte le scuole medie, però, quelle che hanno diritto a una maggiore libertà sono le scuole tecniche. Pare che oggi finalmente siasi trovata, almeno quì, la giusta via, e alcuni esperimenti che si voglion fare tenderebbero appunto a introdurre delle innovazioni, secondo questo indirizzo. Resta solo a meravigliarsi, come un' idea così semplice abbia acquistato così tardi il suo valore pratico. Tuttavia anco una volta ha occasione di mostrarsi il vizio originale del sistema. Il Ministero continua ad essere il grande manipolatore di codeste innovazioni, fino ne' loro più minuti particolari, ed è tanto se arriva a chiamare nelle sue Commissioni centrali or l'uno, or l' altro capo-istituto, che vi deve stare come un pesce fuor d' acqua. Si continua, dico, a far tutto dall' alto, senza cercare che le iniziative si sviluppino dal basso, dove principalmente agi-

(1) V. nota a p. 202.

scono le forze degli insegnanti. Ed ecco perchè si trascura completamente la loro preparazione tecnica. Nè si vuol intendere che gli esperimenti non si debbono fare *a comando*, ma una savia tendenza riformatrice convien che aliti di continuo nella scuola, e sia come il principio immanente del suo progresso; tendenza la quale non può esservi mantenuta che da un corpo insegnante rivestito di una competenza tecnica e di una effettiva autorità, ben diverse da quelle ch' egli possiede oggi giorno. A questo patto, la più grande libertà avrebbe a concedersi alle scuole tecniche. Però necessita anzitutto ch'esse sieno sottratte alla dipendenza dagli istituti tecnici; e poi vi s' insegni pure una lingua straniera, o anche nessuna lingua straniera, molto disegno o poco disegno, quì sopratutto la matematica, là la fisica e la chimica, quì si persegua lo scopo industriale, altrove quello agricolo o commerciale, secondo le provincie, le città, i bisogni e gl' intenti delle popolazioni, le classi o i ceti ivi dominanti.

Libertà si richiede nello stabilire l' ordine delle materie d'insegnamento. Anche sotto questo aspetto, sono le scuole poco frequentate che, in genere, si prestan meglio dapprincipio alla prova. Persone molto competenti sostengono che cominciare nei Ginnasi col latino, come si è sempre usato fin quì, è un grave errore e che converrebbe piuttosto cominciare col francese. Gli è una questione da parecchio tempo agitata, e qualunque sia la validità degli argomenti messi innanzi da fautori ed avversari, gli è alla pratica che spetta l' ultima parola. V' hanno filologi classici che oppongono essere il francese troppo facile per offrirsi già da principio quale oggetto d' un vigoroso esercizio intellettuale e suscitare quel che si potrebbe chiamare senso linguistico. Ora che il francese sia più facile del latino si giunge presto ad ammettere; e quì anzi starebbe una buona ragione per raccomandarlo nei primi anni di Ginnasio. Ma se già quivi si appresenti come troppo facile, è

mestieri che risulti da esperienze personali. Per giungere ad una conclusione imparziale bisogna essere stati in mezzo alla realtà delle cose e aver veduto coi proprii occhi e aver sentito coi proprii orecchi. In tali dibattiti il giudizio d' un uomo pratico di scuola val più di quello emesso da tutta un' intiera adunanza di filologi, per quanto illustri. E medesimamente, se si volesse istituire una scuola classica sul serio, si avrà a cominciare dal latino o dal greco? La domanda potrà recar meraviglia; ma alcuni insigni pedagogisti hanno appunto opinato che convenisse principiare da quest' ultima lingua (1).

Relativamente all' accusa con tanta insistenza rivolta alla scuola ch' essa tenda a produrre negli alunni un vero strapazzo intellettuale, e a impedire un lavorio tranquillo e ordinato dello spirito, causa specialmente il separato procedere degli insegnamenti, si potrà tentare, modificando l' attuale ordinamento del liceo e d' altre scuole medie, secondo il quale a ogni professore (se si accettui quel di latino e greco) è affidata una sola materia in parecchie classi, di concentrare in lui più materie in una sola classe. Una norma generale, in omaggio alla solita manìa uniformatrice, non sarebbe senza grave danno, anche se fosse altrimenti possibile. Quì sopratutto converrebbe rivolgersi liberamente agli insegnanti, se qualcuno fosse disposto a fare l' esperimento, e certo prima il capo-istituto deve acquistare la convinzione ch' ei ne abbia le necessarie attitudini.

Tale estrinseca concentrazione rappresenterebbe già un grande passo verso quella intrinseca, o propriamente pedagogica, la quale consiste nell' esplorare i legami che tra i varî insegnamenti esistono mirando alla costoro unificazione. Secondo quest'idea direttiva le materie si hanno a svolgere di conserva, curando volta

(1) L'idea appartiene all'Herbart, e sulla convenienza di applicarla rispetto a intiere classi di scolari è aperta la discussione. V. Kern, Grundriss der Pädagogik, Berlin, 1893, p. 282; e Willmann, Didaktik, II, 216.

per volta di stabilire, a così esprimermi, dei ponti dall'una all'altra, affinchè dagli alunni restino avvertiti i loro accostamenti, ed esse arrivino a formare nella mente di quelli non un meccanico ammasso di cognizioni, ma un vivente organismo. Del che la didattica si è studiata di tracciare le linee d'una teoria; e se costei non è da riguardarsi in tutte le sue parti completa e bene fissata, non è a dire che non sia riuscita a porre in rilievo cose giustissime e di cui gl' insegnanti hanno l'obbligo d'informarsi. La pratica apprenderà loro quanto vi sia anche d'artifizioso o d'inattuabile, o almeno d'eccessivamente sforzato, come a parer mio, allorchè il Willmann manifesta il desiderio che alla matematica, nelle scuole ginnasiali e liceali, sia conferito un carattere classico coll'indicare i molteplici punti d'allacciamento ch'essa ha coll'antichità, e da questa traendo occasione e materia ai suoi esercizî (1).

Perchè le scuole medie acquistino questo più libero andamento, bisogna che sieno tanto più vive le loro spirituali risorse e tanto più salda ne sia l'interiore compagine. Quelli che saran messi a dirigerle ne debbono rappresentare la vera forza centripeta. Non bastano all'alto ufficio solo degli empirici, avessero dietro di sè anche più d'un quarto di secolo di scuola; ma si richiedono uomini che intorno ad essa, a' suoi fini e ai mezzi per arrivarvi posseggano vedute chiare e scientificamente fondate. Però, a regolarne la scelta, potrà a suo tempo, instituirsi anche un esame speciale, un quissimile della *Rektorprüfung*, introdotta da un pezzo in Germania, e vertente esclusivamente su materia pedagogica e didattica.

E vorrei che alla compattezza dei collegi degli insegnanti

(1) WILLMANN, Didaktik II, 509.

ci badassimo in avvenire tanto almeno quanto fummo trascurati in passato. Vi provvederà una più razionale preparazione universitaria, ma anche il seguire altra via da quella che teniamo nel modo di formarli. A me pare che quì si potrebbe con molta opportunità applicare il principio del discentramento. Sia riservata al governo la nomina dei capi-istituto, ma sia lasciata a questi, circondandola di opportune cautele, la libertà di chiamare a sè quei collaboratori in cui essi ripongano maggior fiducia, previo accordo, s'intende, coi rappresentanti delle famiglie, colle autorità locali e provinciali. Certo che anche in questa maniera non tutto procederà idealmente. Ma che avviene ora, in cui le nomine degli insegnanti dipendono da un governo che ben poco li conosce e li può conoscere, e con loro anche le condizioni degli istituti a cui li viene destinando, da un governo nel quale le inframmettenze della politica, e la debolezza e l'egoismo d'uomini, cui spetterebbe resistervi, annullano il sentimento della giustizia e dell'equità?

Coronamento dell'edificio è a riguardarsi la riforma dell'amministrazione scolastica provinciale, nel senso che s'avessero a stabilire nuove circoscrizioni scolastiche, ciascuna con un Uffizio di alti *funzionari*, appositamente per le scuole medie, e dei quali compito principale sarebbero le ispezioni di esse. Noi desideriamo una più grande libertà, ma la vogliamo invigilata. Allato a quell'Uffizio si dovrebbe creare un Consiglio per le scuole, in cui tutti i fattori che vi hanno interesse fossero rappresentati.

Queste son tutte importanti quistioni; ma qui debbo, per ragioni di spazio, accennarle appena (1). Di un'altra non voglio però spicciarmi così in fretta.

(1) Con maggior larghezza me ne occupo nel volume annunziato.

(Continua). A. Piazzi.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

H. Poincaré. — **Sur les rappors de l'Analyse pure et de la Physique mathématique.** — (*Conférence au Congrès international des mathématiciens à Zürich*).

L'Autore si propone la questione: quale è lo scopo della ricerca matematica? le delicate costruzioni intellettuali a cui essa conduce non sono esse artificiali, o frutti capricciosi della nostra immaginazione?

La gente pratica può ritenerle perfettamente superflue, in quanto non ne vede un'applicazione immediata alle necessità della vita. A costoro si può rispondere che una scienza, la quale non abbia di mira che le applicazioni, non può esistere. Le applicazioni appaiono di tanto in tanto; tendendo solamente a queste, verrebbero a mancare gli anelli intermedi che le sostengono e le generano.

Ma oltre i pratici intransigenti, di cui non vale occuparci, esistono gli studiosi della natura, i quali ci domandano se noi siamo in grado di aiutarli a meglio conoscerla. Possiamo rispondere che la Meccanica celeste e la Fisica matematica sono monumenti bastevoli a giustificare una risposta affermativa.

Ma, volendo studiare la questione da un punto di vista generale, si può asserire che le matematiche hanno un triplice scopo: fornire, come si è detto, uno strumento per lo studio della natura; poi hanno uno scopo *filosofico* ed uno *estetico*. Filosofico in quanto devono aiutare il filosofo nell'approfondire i concetti di numero, di spazio, di tempo; estetico, perchè chi le coltiva trova in esse dei godimenti analoghi a quelli che danno la pittura e la musica. La gioia di una scoperta inattesa, l'ammirazione per la delicata armonia dei numeri e delle forme hanno un vero carattere estetico.

Tutto ciò giustifica lo studio dell'analisi pura, anche all'infuori delle applicazioni fisiche, che se ne possono ottenere. Ma inoltre la Fisica matematica e l'Analisi pura penetrano,

per così dire, l'una nell'altra, in modo che i progressi dell'una sono inconcepibili senza quelli dell'altra.

L'autore si propone di indagare i loro mutui rapporti.

***

Tutte le costruzioni sintetiche dell'universo, fondate su qualche ipotesi prematura, sono cadute da un pezzo, per sempre. Non ne restano che le rovine. Tutte le leggi attualmente devono essere fondate sull'esperienza. Però, quando si tratta di enunciarle, il linguaggio ordinario si manifesta troppo povero per esprimere rapporti tanto complessi, e troppo vago e indeterminato per rappresentarne la precisione. Ora le matematiche forniscono al fisico il solo linguaggio che egli possa parlare; e ognuno sa di quale importanza sia nella ricerca scientifica, e quanti errori possa risparmiare, un linguaggio ben fatto.

Ecco una prima ragione per cui il fisico non può far a meno delle matematiche.

Un'altra, e di non minore importanza, deriva da questo fatto. La legge risulta dalla esperienza, ma non ne risulta immediatamente. L'esperienza è individuale, approssimata, avviene in condizioni complesse; la legge è generale, precisa, astrae da molte circostanze che accompagnano e complicano il fenomeno. Per scoprirla è quindi necessario un processo di generalizzazione, a cui non può sottrarsi anche lo sperimentatore più circospetto.

Ora la generalizzazione può farsi in una infinità di maniere; ciò che può guidare sulla via giusta non è che l'analogia, parola questa pure assai vaga, ma a cui la concezione matematica dei fenomeni (*l'esprit mathématique*, come dice l'autore) fornisce un contenuto concreto.

Per spiegar ciò l'autore ricorre ad alcuni esempi, facili a trovarsi nella storia della scienza. Citiamone uno.

Quando la legge di Newton ha sostituito quelle di Keplero, non si conosceva che il movimento ellittico. Ora, per quanto riguarda tale movimento, l'enunciato di Newton e quello di Keplero si equivalgono perfettamente. Ma, stabilita con una generalizzazione spontanea la legge di Newton, se ne possono poi

dedurre tutti gli effetti delle perturbazioni, in una parola tutta la Meccanica celeste. Giammai, al contrario, se si fosse conservato l'enunciato di Keplero, si sarebbe potuto considerare le orbite perturbate dei pianeti (queste curve così complicate di cui nessuno ancora ha scritto l'equazione) come le generalizzazioni naturali dell'ellisse. Anzi se si fosse conservato un tal concetto, i progressi odierni dell'osservazione avrebbero condotto a pensare alla mancanza d'ogni legge, al caos.

L'autore conclude che scopo della fisica matematica non è solo di facilitare al fisico il calcolo numerico di alcune costanti, o l'integrazione di certe equazioni differenziali, ma di aiutarlo a scoprire l'armonia intima delle cose, facendogliele considerare sotto aspetti nuovi, più generali.

Tutto ciò però presuppone uno studio dell'analisi pura fatto coi criteri più larghi, libero da qualunque preoccupazione di applicabilità immediata; presuppone che il matematico, che deve fornire i mezzi al fisico, abbia lavorato *en artiste.*

L'autore cerca poi il contributo che la Fisica porta all'Analisi pura.

Basta dare uno sguardo alla storia di questa per constatare, come il suo sviluppo sia stato in gran parte determinato dallo studio dei fenomeni naturali. Il fisico sottopone all'analista una quantità di problemi, dei quali attende la soluzione, e con ciò egli contribuisce ad allargare sempre più il campo delle ricerche matematiche, campo che rimarrebbe chiuso in se, limitato ad un certo numero d'idee, sempre le stesse nei loro fondamenti, senza questi materiali sempre rinnovantisi, forniti dalla fisica.

Riprendendo il paragone colle arti belle, l'autore assimila un matematico, che non si occupi del mondo fisico, ad un pittore abile nella combinazione armonica delle tinte e dei colori, ma a cui facciano completamente difetto i modelli. La sua potenza creatrice si esaurirebbe ben presto.

Tuttavia si può osservare che, in realtà, la immaginazione dell'analista *può* da sola creare una infinità di problemi nuovi. Ma tra questi è pur necessario scegliere, e anche qui lo studio

del mondo fisico ha un ufficio importante. Esso ci insegna la via migliore, quella che è più feconda di risultati non artificiosi.

È utile citare qualche fatto.

Il solo oggetto naturale del pensiero matematico è il numero intero: fu il mondo esterno che ci ha imposto il concetto del continuo. Senza questo non vi sarebbe analisi infinitesimale e la matematica si ridurrebbe all'aritmetica ed alla teoria delle sostituzioni. Ora l'analisi ci apre prospettive infinite; essa ci mostra in un solo colpo d'occhio un insieme grandioso, la cui costruzione è, nello stesso tempo, semplice e simmetrica. Nella teoria dei numeri, al contrario, ove regna l'impreveduto, la vista è, si può dire, arrestata ad ogni passo.

Altri esempi più particolari abbondano. Ricordiamo la serie di Fourier, strumento così prezioso nella Fisica matematica, che ha avuto origine da problemi di propagazione del calore. Essa alla sua volta ha contribuito ad allargare straordinariamente il concetto di funzione, ed a spingere gli analisti in nuove regioni inesplorate, le cui relazioni col mondo reale non appariscono ancora.

La Fisica poi, oltre a proporre al matematico nuovi problemi da risolvere, lo aiuta anche nel trovarne i mezzi; e ciò in due modi: facendone intuire la soluzione e suggerendo dei ragionamenti.

Le analogie infatti che il ragionamento matematico stabilisce fra quistioni disparate di analisi, di geometria e di fisica, ci offrono una quantità di immagini, che facilitano la intuizione di risultati, che poi si possono dimostrare con rigore. Talvolta anzi ci persuadono della verità di tali intuizioni, prima che la dimostrazione sia trovata. Così avviene per la convergenza della serie che risolvono molti problemi fisici.

D'altra parte poi le proprietà fisiche, che noi rappresentiamo matematicamente, ci indicano la estensione di molte proprietà analitiche, estensione a cui l'analisi da sola difficilmente arriverebbe. In questo senso la fisica ci è suggestiva di ragionamenti nuovi.

I risultati ottenuti per questa via non sono rigorosi; ma la loro trasformazione in verità dimostrate non offre, in generale, molte difficoltà.

Così, l'autore conclude, Analisi pura e Fisica matematica si aiutano fra loro, senza che l'una sacrifichi alcuna cosa all'altra, anzi ogni progresso dell'una giova anche all'altra scienza sorella.

(*Acta mathematica*) C. SOMIGLIANA.

GIUSEPPE ZUCCANTE. — **Il concetto e il sentimento della natura nella Divina Commedia**. — (Nel Libro: *Con Dante e per Dante*, discorsi e conferenze tenute a cura del Comitato Milanese della Società Dantesca Italiana, MDCCCXCVIII. Milano U. Hoepli).

Sebbene questa lettura sia stata tenuta oltre un anno fa, non è fuor di tempo il discorrerne ora, che è più sicuramente acquisita agli studî per la nuova edizione che ne venne curata con aggiunte nel volume *Con Dante e per Dante*. Diremo anzi che delle conferenze pubblicate in questo libro davvero prezioso è l'unica che riguardi da vicino gli studî nostri: onde la convenienza di farne cenno. Nè il titolo di conferenza deve renderci diffidenti: perchè di essa si può dire che non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem cogitat: e a riconoscerle il valore di una vera monografia e di un vero contributo agli studî danteschi non fu restio un periodico di alta coltura, cioè il Giornale Storico della Letteratura italiana (1).

A nessuno tra i moderni studiosi che abbia preso a considerare con qualche attenzione la D. C. può essere sfuggito che uno dei modi onde il gran padre Dante parla alla nostra anima e si riflette, per dir così, nelle nostre coscienze, è l'intendere e il raffigurare com'egli fa la natura esteriore, avvantaggiandosi non solo sui poeti e sui filolosofi suoi contemporanei, ma anche sugli antichi. Questo concetto appare più o meno esplicito in tutti coloro che si occuparono dell'argomento: nel *Bartoli* che consacrò alla « Natura nella D. C. » un capitolo della sua *Storia* (2): nello Stoppani che scrisse sul « sentimento della Natura e la D. C. (3) » nel De-Sanctis che dell'importanza

(1) Volume XXXII, pag. 245.

(2) Storia della Letteratura italiana. Vol. VI. Parte II pag. 227-244.

(3) In « Trovanti » Milano. 1881.

della natura nel generale concepimento del poema aveva discorso nella Storia della Letteratura Italiana e ne' Saggi critici (1): nel Leynardi che recentemente ne tenne parola per varie attinenze (2): e anche nel Kuhns (3) che recentissimamente si occupò dell' argomento con buona e soda dottrina.

Questa conferenza è un nuovo contributo alla geniale indagine ed è destinata a mettere in luce la *modernità* del divino poeta nel concetto e nel sentimento che ebbe della natura, come altri si ingegnò di dimostrarla nelle dottrine politiche (con molta minor verità, a parer mio) e altri ancora nell' analisi dello spirito umano. Nè tale compito poteva nessuno proporsi meglio che lo Zuccante, il quale, profondo conoscitore tanto della filosofia antica (specialmente aristotelica) quanto della moderna, è in grado di ravvisare e di far ravvisare in Dante il vate di coloro che il suo tempo *nomano antico.*

Ho accennato alla filosofia aristotelica: ma se lo Zuccante non dissimula anzi dimostra quale eco potente abbia essa avuto nella Divina Commedia, per riguardo ai principî dell'essere cosmico e dell'ordine dell'universo e a tutto ciò che ha attinenza col sistema dei cieli e col loro moto, egli chiarisce poi quanta parte nel concetto dantesco della natura abbiano le dottrine platoniche e neoplatoniche arrivate a Dante, pel tramite dei libri non solo di Aristotele, ma anche del pseudo-Dionigi Areopagita, di S. Agostino, di Boezio. Assunto questo certamente non nuovo come tutti sanno: vecchio anzi quanto l' epoca del Rinascimento, in cui il Marsilio Ficino e il Landino vollero fare di Dante addiritura un platonico anzichè un aristotelico: ma il merito dello Zuccante è di avere in poche pagine, con sintesi vigorosa e suasiva mostrato, rispetto al problema speciale della natura; rapporti di Dante coi due filosofi greci, di cui misura equamente l' importanza per il suo pensiero. È certo che i concetti danteschi del mondo *splendore*

(1) Storia della Lett. ital.: IV edizione: vol. I pag. 195-196 — Saggi Critici: IV edizione pag. 383.

(2) La psicologia dell' arte nella D. C. Torino, Loescher: passim.

(3) The treatment of nature in Dante' s « Divina Commedia » London and New-Iork 1897 (Cfr. Giornale Dantesco V. 285 e seg.).

dell' idea
Che partorisce, amando, il nostro Sire,

dell' accordo di tutte le creature in una immensa attività di amore, e altri consimili sono frutto di dottrine platoniche, alle quali si direbbe che Dante restituisca, senza averne il proposito determinato, quel valore e quella dignità filosofica che il misticismo medioevale non aveva saputo o voluto rispettarvi.

Ma nè l' Aristotelismo, nè il Platonismo, nè la Patristica, nè la Scolastica hanno dato all' Alighieri il concetto della natura che egli ha. Aristotele aveva quasi straniato il monde da Dio. Platone lo aveva in Dio quasi assorbito: la filosofia medioevale finalmente della natura e dell' uomo aveva fatto una contingenza fugace. Se Dante non rinnega questa dottrina, non ne è neppure seguace cieco, come inclina a credere nella citata opera il Kuhns. In parte i nuovi tempi e in parte l' ingegno altissimo diedero a lui la possibilità di concepire la natura come cosa degna perchè vivente, e di udirne le voci, di ritrarne gli aspetti, di vivere in lei con quel consenso di vita, di cui sentiamo i primi palpiti nel Cantico del Sole di Francesco d' Assisi, e che è una delle qualità più essenziali del poeta grande.

Si potrebbe dire che Dante ha risuscitato la natura in uno slancio d' amore: che ha

Legato con amore in un volume
Ciò che per l' universo si squaderna (1):

si potrebbe dire che Dante ha rifatto nel suo spirito l' opera *amorosa* della creazione, essendo veramente *interprete* del pensiero divino.

Giustamente lo Zuccante osserva che anche questo è, in parte almeno, effetto dell' attitudine nuova acquistata a scendere nelle profondità della propria coscienza.

Se Dante disse che egli scriveva a quel modo che amore dettava dentro, avrebbe potuto egualmente dire che la natura

(1) Paradiso XXXIII, 86-87.

non diveniva rappresentabile senza prima essersi trasfusa e umanata in lui.

E per questo egli trova corrispondenze inattese nello spirito moderno che ha ridato alle cose esteriori in un senso più profondo quel *contenuto d' anima* (se mi passate la non bella espressione) che vi avevano scôrte le prime società umane.

Ma mentre l' eredità intellettuale che incombe su di noi, ci rende difficile amare la natura senza chiamarla a parte delle nostre angoscie e dei nostri tormenti, Dante, poeta equilibrato e armonico, rappresenta la natura per se stessa nella dignità delle sue manifestazioni.

Interessante riesce il confronto che l' Autore fa tra il sentimento della natura in Dante e quello degli antichi e di alcuni moderni: interessante anche per lo storico della filosofia, perchè se vi è punto in cui il sentimento del poeta e dell' artista e la speculazione del filosofo interferiscano, è certo questo.

Per concludere: questa è una conferenza degna di chi l'ha scritta e di chi l'ha promossa.

D.r Vittore Alemanni.

Angiolo Orvieto. — **La filosofia di Senofane.** — *Esposizione critica.* — Firenze, Bernardo Seeber, 1897.

L'argomento che l'Autore si assume in questo studio è di importanza grandissima anzitutto perchè riguarda uno dei momenti storici più propizi allo studio delle origini del monoteismo filosofico. Lo sviluppo di questo pur non potendo considerarsi come identico e nemmeno esattamente parallelo allo sviluppo del monoteismo più propriamente religioso, rivela pur sempre, non soltanto gli elementi ideali che dovranno poi formare parte integrante del dogma, ma anche quelle tendenze dello spirito in cui l'evoluzione religiosa trova le proprie ragioni. E poichè fino a questi ultimi tempi Senofane fu ritenuto come il primo dei monoteisti greci, deve riuscire di sommo interesse considerarne con nuovi studi la frammentaria dottrina.

Ma non basta. Senza uscire dall'ambito del politeismo greco e anche senza considerare questo in rapporto alle tendenze di teologia unitaria, è pur sempre di massimo interesse storico osservare il cammino della interpretazione mitologica

e i tentativi di depurazione dei miti colle loro ragioni intellettuali ed etiche, serie di fatti che onorano moralmente la storia dell'intelligenza umana e che in Socrate non si compendiano nè in Anassagora s'iniziano. Ora nella scuola eleatica, e specialmente in Senofane prende forma di dottrina, connettendosi colle altre concezioni metafisiche, quella critica dell'antropomorfismo che doveva avere conseguenze certamente molto gravi e lontane.

E tutto ciò apparterebbe alla storia religiosa. Ma anche nel puro campo filosofico, quel gruppo di filosofi, che ad Elea sottilizzano sui concetti e sulle loro contraddizioni, che ad altri lasciando di trarne le ultime scettiche conseguenze, sull'orlo dello scetticismo s'arrestano, strappandone, facendo proprio e alla posterità affidando il concetto dell'Uno, con tale illustrazione intellettuale da farne possesso definitivo e sicuro del pensiero umano ulteriore, merita bene che vi si rifletta ora la luce di una critica nuova. E questa, fermandosi in particolar modo sopra Senofane, si trova di fronte la gran questione dei rapporti della fisica ionica e della metafisica eleatica: perchè, più degli altri, Senofane, tanto per le origini sue, quanto per gli argomenti a cui rivolse il pensiero, è atto a indicare le coincidenze, le discrepanze, le opposizioni fra le due scuole, come pure i rapporti di derivazione cronologica e teorica.

Ma la scuola eleatica rappresenta una fase d'origine rispetto alla grande filosofia della Grecia; è, per così dire, il *passato* di questa: ora appunto nel passato si studiano le ragioni dell'avvenire: e nella scuola di Elea è in germe la dialettica, in quel momento in cui essa è meno lontana da ciò che le può apparire più avverso, lo scetticismo: il massimo dogmatismo, il massimo razionalismo accomuna le sue radici teoriche e cronologiche colla più recisa negazione della validità della ragione che l'uomo abbia mai pronunciato. E ciò si scorge in Senofane. Quanto esempio per la futura storia della umana intelligenza, per chi abbia il coraggio e la probità di riconoscere le affinità psicologiche delle più opposte dottrine e la necessità di ricercare, più che l'esatta forma dei sistemi, le sincere ragioni per cui rampollarono alla superficie della storia umana!

Non basta ancora. La fisica, da cui parve prender carattere la primitiva speculazione della Grecia, campeggia nella dottrina di Senofane, non solo con elementi tradizionali degni di studio in quanto mostrano il collegamento del pensiero filosofico col saper comune di quel tempo, ma anche con elementi proprii di cui è notevole l'innovazione.

Orbene tutte queste ragioni d'importanza risultano dal lavoro dell'Orvieto; ma poichè esse non potrebbero essere legittimamente valutate nella storia delle idee scientifiche se la critica non assodasse la verità della contribuzione di ciascun sistema al loro sviluppo, così il lavoro dell'Orvieto ha precipuamente carattere di critica delle più recenti opinioni intorno all'autenticità e alla validità delle testimonianze, da cui fu desunto il pensiero di Senofane, e intorno all'interpretazione di alcuni fra i più significativi frammenti di lui.

La più notevole fra le testimonianze è nell'opuscolo « *De Melisso Xenophane et Gorgia* ». Nell'esame di questo l'A. si attiene all'edizione curata da Otto Apelt (Lipsia, Teubner 1888). Quantunque sia ormai convenuto specialmente dopo discussioni fra lo Zeller e l'Ueberweg che la seconda parte di detto opuscolo sia da riferirsi a Senofane e non a Zenone, come avevano creduto lo Schleiermacher e l'Hegel e anteriormente gli stessi Zeller e Ueberweg, l'A. s'indugia a riassumere di bel nuovo la questione risolta; indugio che potrebbe parere di lusso, e tale è in parte, se non che ne risultano alcuni preziosi confronti fra il pensiero dei due Eleati. Più importante però è la discussione intorno all'autorità dell'opuscolo. La conclusione a cui giunge l'Orvieto, che cioè l'opuscolo debba attribuirsi a « un qualche peripatetico posteriore che ebbe profonda e sicura conoscenza della dottrina aristotelica », è una semplice ipotesi, ma abbastanza ben suffragata da un'eliminazione sapiente di ipotesi antecedenti.

La determinazione del probabile autore dell'opuscolo è subordinata alla valutazione dell'autorità storica di esso. Perchè fin da quando apparve non poter esso attribuirsi ad Aristotele, entrò nei critici la persuasione che esso non avesse alcun valore, o per lo meno l'abito di non accordagli fede; l'Orvieto cerca di dimostrare, prima ribattendo gli argomenti contrari

del Freudenthal e dello Zeller e ponendo poi in rilievo gli argomenti in favore, che esso merita la considerazione e la fiducia, specialmente in confronto con una importante testimonianza di Simplicio. La dissertazione intorno all'opuscolo « *De Melisso Xenophane et Gorgia* » che occupa quasi la metà del libro dell'Orvieto può parere soverchia, per minutezza che è diligenza quasi sempre, ma talora anche sfoggio; bisogna però riconoscere che la questione era fondamentale, poichè tanto per Senofane, quanto per gli altri filosofi presocratici, i frammenti che il Mullach ha raccolti non possono fornire sufficiente informazione, senza integrarli colle citazioni e coi giudizi che di loro trovansi nei libri Aristotelici e in specie nei Metafisici e Retorici, senza riscontrarli coi ricordi, le tradizioni e le attestazioni che i doxografi e i raccoglitori alessandrini riunirono: or quando si presenta una testimonianza abbastanza ampia, particolareggiata e speciale, la quale, per consenso dei filologi, non si rivela lontana da Aristotele, è ovvio che senza di essa lo studio mancherebbe del suo fondamento principale. — La seconda parte del libro dell'Orvieto tende a determinare il carattere vero della filosofia di Senofane sia considerata nel suo complesso e relativamente alla personalità del Colofonio, sia nelle sue parti e periodi. Anche qui l'A. procede collo stesso metodo che ha seguito nella prima parte, il quale consiste nel fare scaturire ed emergere l'opinione propria dalla discussione di quelle di altri critici. La prima questione, ed anche la più rilevante, riguarda la *teologia* di Senofane. Alla comune opinione che Senofane sia stato il primo dei monoteisti greci si oppose nel 1886 il Freudenthal, sollevando una discussione a cui presero parte lo Zeller e il Diels. La discussione, quale risulta dal libro dell'Orvieto, è fondata: 1° su quattro frammenti; 2° sopra fonti indirette di Platone, Aristotele, Teofrasto, Timone il Sillografo e Cicerone. Non seguiremo l'accurata ed ingegnosa esposizione dell'autore che, specialmente in questa parte, si mostra sempre abile nel riconoscere le parti manchevoli delle critiche degli avversari, anche di quelli coi quali si accorda; qualche osservazione faremo in seguito; per ora basterà osservare che la conclusione alla quale egli giunge contro il Freudenthal che il θεός non

sia per **Senofane** la *causa immanente unica*, ma l' *Universo stesso* è trattata con molta sagacia e molta forza persuasiva, ed è anche la più credibile; soltanto resterebbe ancora a vedersi se sia più sicuro e più conforme al significato delle fonti dirette rigettare interamente la tesi del Freudenthal, oppure accettare come fa l' Orvieto, la parte accessoria, coll'ammettere la presenza di principii politeistici nella mente del Colofonio rigettando la parte principale. Ciò che l' Orvieto chiama « fondo innegabile di vero » nella tesi del Freudenthal (pag. 127) potrebbe essere un fondo pericoloso di equivoci. Ma di ciò più oltre.

Breve capitolo è quello che riguarda lo scetticismo di Senofane; ma da esso si origina la tesi precipua dell'Orvieto, affine a quella del Kern, cioè la tesi dei *due periodi* in cui deve distinguersi la filosofia di Senofane. L'affermazione dello scetticismo di Senofane si appoggia specialmente sopra il frammento 14 che termina colle parole: *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* e sopra una testimonianza di Timone, dalla quale, secondo il Kern a cui accede fondamentalmente l'Orvieto « risulta indisputabilmente aver Senofane formulata, con assolutezza dogmatica, la propria dottrina sull'unità dell'essere, solo nei tardi anni della sua vita; mentre nei suoi precedenti scritti filosofici erano, oltre il fr. 14, contenuti altri passi che Timone poteva interpretare in senso scettico ». Questa testimonianza di Timone può essere discussa, ma difficilmente si potrebbe negarle valore; forzate appariscono all'Orvieto, e non a torto, le obbiezioni del Freudenthal e dello Zeller; ma tutto sta poi nell'intenderci intorno al significato da attribuirsi allo scetticismo di Senofane, per vedere se esso ha tal carattere sistematico da distinguere due diversi periodi in forza di elementi dottrinali che dallo scetticismo derivino la loro differenza.

Ad ogni modo secondo l'A. gli elementi dottrinali del primo periodo come contenuto di un probabile poema teologico-fisico sarebbero: 1° una critica umoristica del politeismo e l'affermazione del Dio supremo *(Θεὸς μέγιστος)* diverso dai mortali per il corpo e per la mente; 2° due cause materiali nella fisica, *ὕδωρ καὶ γῆ;* 3° la forma della terra limitata superficialmente dall'atmosfera, indefinitamente profonda sotto i nostri piedi; 4° il mare, fonte

dell'acqua e del vento, la terra indefinitamente soggetta a vicenda di sommersione ed essicazione; 5° molti soli e parecchie lune concepiti a guisa di nubi incandescenti prodotte da esalazioni umide; così delle stelle il sorgere sarebbe accensione e il tramonto estinzione; il sole inoltre *εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν*. (pag. 165).

Nel secondo periodo metafisico e dommatico Senofane avrebbe concepito l'idea dell'*ἓν τὸ πᾶν* ossia dell'Universo Dio, del *κόσμος* « come essere divino, unico e incorruttibile, ingenito ed eterno, che ha la forma di sfera, riempie di sè tutto lo spazio e intorno a sè perennemente s'aggira, animato, senziente, pensante » (pag. 175).

***

La conclusione più importante dell'Orvieto è, come abbiamo detto, la distinzione dei due periodi, di cui il primo sarebbe ancora politeistico, quantunque non antropomorfico e rivelerebbe tendenze unitarie col *θεὸς μέγιστος;* e a questo apparterrebbe un poema teologico-fisico, con espressioni di scetticismo; il secondo esprimerebbe un monoteismo cosmico animistico.

Infondata simile tesi del Kern e dell'Orvieto non si può dire di certo; ma poichè assoluta sicurezza essa non presenta, conviene considerare se essa era realmente necessaria. Il Freudenthal (la cui interpretazione di Senofane anche a me apparisce poco persuasiva) fa però in proposito una obbiezione degna della più alta considerazione ed è questa: che le dottrine dei pensatori presocratici « ci appariscono come frutto maturo di una vita intera » ed escludono quindi la opposizione dei periodi. Capisco bene che questa obbiezione cadrebbe ove anche una sola testimonianza di fatto vi si opponesse, e tale potrebbe essere quella che riguarda Senofane. Ma proviamo a modificare leggermente la massima storica del Freudenthal, per esempio in questo senso, che: le dottrine dei presocratici, per effetto dello stretto rapporto in cui erano coll'ambiente d'idee dove si svolsero, per effetto della più immediata derivazione che esse rivelano dal saper comune, per effetto anche (ed in conseguenza delle due considerazioni precedenti) della maggiore

spontaneità e del minor conflitto d'idee in cui i filosofi si trovavano, scuola per scuola, ove ciascuno era maestro e donno, libero creatore di una dottrina che diventava tradizione di discepoli; per effetto, in una parola, dell'essere il filosofo antico non un *professore disputante*, ma il *sapiente* di un dato centro sociale, ci appariscono sempre come manifestazione armonica di un pensiero che dev'essere unico in una persona sola, perchè ci apparisce quasi sempre unico anche in tutta una scuola.

In questo caso non così facile è il portare testimonianze in contrario; e la tesi dei due periodi assume una gravità assai maggiore. Essa viene ad aver di fronte il carattere sociale delle scuole antiche, l'origine, la posizione, la funzione sociale del filosofo antico, nell'epoca in cui la Grecia ancora non *disputava* nella *polis* affollata di dotti, ma *imparava*, tacendo, dai proprii *sapienti*.

In questo senso a me pare che il Freudenthal abbia pienamente ragione. Le profonde opposizioni di periodi avvengono nel campo dell'*eristica*: (e la dialettica, appena in germe, era ben lontana dall'*eristica*); avvengono dove il pensiero trova sulla propria via gli ostacoli di una storia di cui deve tener conto, di opinioni altrui che esso deve combattere o accettare, perchè la filosofia è già costituita di opinioni lottanti.

Con tutto ciò la tesi dei due periodi ha pur sempre un appoggio fortissimo nell'attestazione di Timone. Ma che dice infine questa testimonianza? Che Senofane, già vecchio, si decise per un'opinione determinata; il che non implicherebbe che prima ne avesse espressa un'altra come dottrina propria.

E l'accenno che Timone fa allo scetticismo, non implica con sicurezza una dottrina scettica particolare precedente. Implica tutt'al più un'esitazione o incertezza che l'avrebbe reso *ἀμφοτερόβλεπτος* per gli altri. Ma da ciò al supporre un poema addirittura in cui Senofane fosse politeista, anche come filosofo, ci corre. Io credo che, come spesso avviene che dagli avversari che si stanno combattendo si riceva il germe degli errori nostri, così l'Orvieto sia stato tratto alla esagerazione, consistente in questa ipotesi gravissima, dalle opinioni del Freudenthal. — Io credo che degne di maggior fede sono le

interpretazioni che dell'ἕν τε θεοῖσι καί ἀνθρώποισι dànno lo Zeller e il Karsten, interpretazioni che tolgono il valore filosofico alla frase, restituendola alla sua natura filologica. E così riguardo al μέγιστος, l'interpretazione datane dallo Zeller « der absolut grösste » anche senza ricorrere al raffronto (non inopportuno ma meno sicuro) col *Dio degli Dei* semitico è tutt'altro che rifiutabile; e a renderla più plausibile concorre la considerazione che le nuove dottrine non si creavano con quell'assoluto distacco dalle credenze tradizionali che noi soltanto possiamo ora concepire, ma come una salutare modificazione di esse, e ad esprimerle non si potevano di subito creare altre formule, che quelle che risultavano dall'uso comune del linguaggio intorno agli enti soprannaturali. L'altro elemento di distinzione fra il primo e il secondo periodo, cioè lo scetticismo, è ancor meno sicuro; poichè non si tratta dello scetticismo sistematico, che non è proprio di Senofane; infatti lo scetticismo greco era un insieme di risultati dottrinali, un insieme di conclusioni deduttive che si traevano da principii dommatici; ora Senofane non vi cade; e se vi si avvicina, i punti di ravvicinamento sono nel suo dogmatismo, sono nella sua dottrina dell'essere, là dove egli dice che l'essere non può considerarsi nè come limitato nè come illimitato, nè come mobile nè come immobile; quell'altro scetticismo su cui l'Orvieto si ferma con tanta attenzione, specialmente discorrendo della formola δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, quantunque lo Zeller abbia ragione di porlo in luce come un notevole atteggiamento mentale di Senofane, non può legittimamente servire all'Orvieto come recisa differenziazione di periodi, non essendo lo scetticismo *specifico* dottrinale, ma uno scetticismo generico: il quale del resto si riscontra in chiunque fa vita di pensiero, tanto nei poeti più profondi come nei più dogmatici pensatori. Questo doveva trovarsi anche in Senofane, qualunque fosse il periodo della sua vita e poteva notarsi dall'Orvieto utilmente soltanto come *circostanza* e *colorito* speciale del dogmatismo poetico di lui. In altro tempo scetticismo e dogmatismo potevano essere in contraddizione; non nel periodo e nella scuola eleatica in cui stabilivasi il concetto dell'Uno assoluto, generatore perpetuo tanto di dogma quanto di sfiducia nell'umana ragione, ad un

tempo, coincidentemente. Ed è chiaro: all' *Uno assoluto* corrisponde il *sapere assoluto:* affermare il primo traeva per conseguenza il negare all'uomo il secondo. Scettico a questa guisa sarebbe anche S. Agostino.

Assai più persuasiva e concordante con tutte le testimonianze sarebbe stata, a parer mio, la conclusione che la decisione intorno ai capisaldi della sua dottrina non avesse presa Senofane che assai tardi. E ciò dico solo in omaggio alla testimonianza di Timone che non parmi ragionevolmente rifiutabile, non in omaggio ai frammenti, che non sono così espliciti da dover creare appositamente per la loro spiegazione una ipotetica cronologia nella vita di Senofane e tanto meno una duplicità di dottrina.

Confesso che il lavoro dell'Orvieto rivela tanta conoscenza dell'argomento, e della relativa letteratura che meglio non si potrebbe pretendere; e perciò avrei voluto che la tesi sua principale mi avesse completamente persuaso; non ho potuto nascondere la diversa convinzione in me nata dall'esame del suo libro. Il merito di questo non consiste, del resto, soltanto nel modo abile ed erudito col quale l'A. ricava e sostiene la tesi medesima; ma bensì anche in altre considerazioni che l'Orvieto presenta come secondarie, ma che hanno invece un' importanza grande; noto, fra le altre cose, la perfetta esattezza e plausibilità colla quale egli stabilisce il significato del frammento:

ἐκ γαίης παντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶ

e la deduzione delle due cause materiali, acqua e terra: punto di dottrina assai importante, specialmente in confronto delle dottrine ioniche, riguardo al quale però bisognerebbe considerare se quelli possono considerarsi veramente come due elementi passivi, poichè in tal caso non vi sarebbe l' ἀρχή. Nella fisica antica, come anche in quella del nostro Rinascimento, la distinzione fra *principii* ed *elementi* ha un valore grandissimo. In Senofane non c'era ancora? E il non esserci ancora dipende dall'assenza del concetto di *causa motrice* che comincia solo con Parmenide?

Concludendo: il presente lavoro, pur lasciando adito ad

opinioni diverse da quelle dell'Autore, fa onore a lui ed agli studi italiani; rivela un ingegno capace di comprendere l'antichità greca e di valersi con molta abilità dei lavori recenti che vi si riferiscono. L'Orvieto è noto favorevolmente nel nostro mondo letterario; con questo libro ha mostrato che si può essere buon poeta e ad un tempo erudito scrupoloso ed esatto.

GIUSEPPE TAROZZI.

D.r CRISTIAN v. EHRENFELS, Prof. der Phil. an d. deut. Univ. in Prag: **System der Werttheorie**; I Band XXIII-277 (Allgemeine Wertttheorie, Psychologie des Begehrens; II Band VIII-270 (Grundzüge einer Ethik); — Leipzig, Reisland 1897 e 1898.

L'A. è convinto che batton falsa strada coloro che s'attentano di spiegare lo svolgersi della civiltà mediante il solo fatto economico, ed escludendo il fatto morale. Ma è anche pronto a riconoscere che fu una colpa dell'Etica l'essersi isolata in un campo troppo ristretto, trascurando i rapporti che essa ha con una generale teoria dei valori. Solo una teoria psicologica di questi le può dare una salda base, che le permetta di liberarsi da quel tratto metafisico-mistico che Kant, ad avviso dell'A., le ha impresso, senza per altro ricadere nella volgare popolarità delle rappresentazioni utilitaristiche.

Il valore degli oggetti è la stessa loro desiderabilità (Begehrbarkeit); e quanto più grande n'è il desiderio, tanto più grande è anche il loro valore. Nè gli oggetti hanno un valore costante, invariabile. Il desiderio dipende dal sentimento, e questo è assai mutevole. Tuttavia si potrà parlare di « valori normali », quando si abbia riguardo a una media delle disposizioni di sentimento verso oggetti determinati. — Tra i valori convien distinguere quelli delle azioni morali, a cui si può applicare l'appellativo di imperativistici. L'amor del prossimo, senza dubbio, è desiderabile, e divien quindi ciò che si dice « un valore ».

Tentata poi una classificazione dei « valori in generale », dopo d'aver discorso della misurazione delle loro grandezze, de' valori collettivi in contrapposto a quelli individuali, degli

errori che s' incontrano nella valutazione degli oggetti, l' A. nella 2ª parte di questo primo volume affronta più determinatamente la questione della mutazione dei valori. Tale espressione non significa già mutazione degli oggetti, ma della loro valutazione. E questa, a sua volta, come si diceva, dipende dal mutarsi dei sentimenti. Del che l'A. si fa a rintracciare le cause, alcune delle quali sono psicologicamente chiarite (abitudini, associazioni, immaginazioni ecc.), ed altre ancora oscure (disposizioni innate del sentimento).

Vien poi l' A. a considerare come da certi valori ne derivino altri o ad essi questi si sovrordinino. Così per citare un esempio, è largamente conosciuto il caso in cui oggetti, riguardati da principio come semplici mezzi, si desiderano poi per sè, diventano cioè valori a sè (abgeleitete Werthe). All'opposto vi hanno « valori a sè » che si lasciano trasformare o ridurre a valori causativi (Wirkungswerthe). Ma ancora: raggiunto un fine determinato, si possono scoprire al di là di esso delle conseguenze capaci di suscitare corrispondenti desiderî, onde quelle s'elevano pure al grado di « valori ». Un cibo può desiderarsi in quanto vale ad appagare il bisogno di nutrirsi; quello, direbbe l'A., è un valore causativo, e questo bisogno soddisfatto rappresenta un « valore a sè ». Ma al di là di esso si possono notare anche altre conseguenze, quando, per esempio, il cibo, oltre calmare il bisogno momentaneo, viene a giovare in modo speciale al nostro organismo. Il benessere che così si produce, e oltrepassa il soddisfacimento immediato dell' appetito è pure un « valore » e un valore che sta al di là o sopra il fine che direttamente si voleva raggiungere; un valore insomma sovraordinato. Ed ecco come l' A. parla di una sovraordinazione di valori.

Tra i quali egli ravvisa anche una vera lotta per l' esistenza. Essi combattono per affermarsi, e talora s' aiutano, talora reciprocamente si limitano. Alcuni oggetti scadono altresì completamente di valore, cessando di servire allo scopo, per cui prima si presentavano necessarî. La vita nomade, in certe epoche, è per alcuni popoli un mezzo indispensabile alla loro conservazione; ma questo mezzo diventa inutile allorchè essi possono provvedere a sè, piantando invece stabili tende. Vi sono

però anche « valori » che non decadono mai: tale, p. es., l'istinto dell'amore e della conservazione della prole.

L'A. riserva la 3ª parte del volume alla psicologia del desiderio (Begehren), in cui s'inoltra dopo avere assai lestamente accennato a' suoi precedenti psichici. Il punto più importante che all'A. preme di stabilire gli è che il desiderio non sussiste come elemento psichico fondamentale. Il desiderio è dato, a suo avviso, da un rapporto tra un sentimento presente e un sentimento possibile, e la intensità di esso è proporzionale a questa differenza. Se rappresentandoci un oggetto ci ripromettiamo dal suo conseguimento un aumento di benessere sullo stato attuale, noi siam tratti ad aspirarvi, e tanto più quanto è maggiore il presunto aumento. V'ha dunque qui una proporzione che l'A. chiama del relativo aumento di benessere (relative Glücksförderung). Così egli discorda su questo punto da altri eminenti psicologi, i quali sostengono che nel desiderio si contiene un elemento indecomponibile.

Esposta nelle sue linee principali la teoria generale del valore, l'A. si propone poi di proseguire le sue ricerche nei singoli dominî dei « valori », cominciando da quelli etici, di cui tratta nel 2° volume.

Il buono e il cattivo sono fenomeni di valutazione. Ecco perchè la morale si può considerare come parte d'una teorica generale dei valori. L'apprezzamento dell'azione che si dice morale verte principalmente, sulla disposizione del desiderio, e insomma, in ultimo, del sentimento onde quell'azione trae origine. Mezzi e conseguenze son piuttosto da riguardarsi come « indizi ».

Qual'è l'impronta comune che al momento della valutazione si ravvisa in queste azioni? l'impronta comune è ch'esse servono al bene generale o vi contrastano. Però, osserva l'A. il concetto di utilità generale non deve esser preso nel senso ristretto di semplice aumento generale del piacere. È utile tutto ciò che promuove lo sviluppo dell'umanità.

La varia grandezza attribuita ai valori etici dipende pre-

cipuamente da due fattori; dalla forza del sentimento che determina l'azione, o dal modo speciale di esso. Chi salva il proprio figlio e chi salva un estraneo dimostrano amore verso gli uomini, ma non d'un medesimo modo. L'azione dell'ultimo è più apprezzata; l'amore generale verso gli uomini, a cui non avvince nessun legame di parentela, ha un valore etico più grande di quello che si porti alla prole.

I valori morali rappresentano mezzi necessari al raggiungimento del bene generale. Ma acquistano anche significato di fini a sè, come l'esperienza dimostra. L'approvazione o la disapprovazione si finisce per portarla direttamente sulle azioni, senza più pensare alla lor relazione causale. Le valutazioni etiche sono per altro soggette anch'esse a modificazioni, nel variare di molteplici condizioni della civiltà.

Nella 2ª parte di questo secondo volume l'A. rivolge anzitutto la sua attenzione allo sviluppo delle disposizioni morali. Dall'accrescersi o dal restringersi dei rapporti sociali, dallo stesso bisogno sentito dagli individui di non turbare l'interiore armonia o tranquillità dello spirito, da una più progredita conoscenza che gli uomini acquistano di sè e delle loro relazioni, dai mutamenti di talune istituzioni traggono via via origine nuove disposizioni e attributi umani, su cui la valutazione etica s'esercita. E questa s'è venuta rendendo sempre più fine e precisa. Se prima badava solo agli effetti, risalì poi man mano alle cause interiori. Così avvenne che si apprezzassero le attività stesse che servono al raggiungimento dei fini etici.

Un capitolo intero (IV) è riserbato a chiarire i concetti di massima morale, di diritto e di costume. L'A. ne investiga il contenuto, l'ambito, le differenze, i rapporti. Distingue tre gruppi di massime morali; quelle normali, rispondenti ad idealità etiche d'un determinato periodo storico; quelle sopravissute, che non vi rispondono più, ma rimangono ancora per una specie d'irrigidimento; e quelle rivolte all'avvenire, che tendono cioè a stabilire nuovi rapporti morali. La medesima divisione si può, secondo l'A., applicare anche ai principi del diritto e del costume.

Nel V Capitolo si studiano le ripercussioni che nella co-

scienza dell'individuo hanno le azioni morali; quindi il fatto della sanzione etica (che l'A. spiega come semplice conseguenza di leggi psichiche), e insieme molti altri fenomeni psichici che a quella possono accompagnarsi, come la compiacenza o la vergogna di sè stesso, la speranza dell'amore o il timore dell'odio altrui, un certo sentimento estetico ecc. Fenomeni tutti che hanno pure un valore sociale, in quanto che più si sentono, e meglio si è disposti verso il bene generale. Rappresentano anch'essi condizioni favorevoli per una formazione morale, intervenga o no direttamente l'opera dell'educazione.

Sulle quali formazioni etiche, nota l'A., non è a dimenticarsi l'azione importante esercitata dalle vedute metafisiche, in quanto che dal convincersi o no di un ulteriore sviluppo spirituale in una vita oltremondana può derivare alla coscienza un carattere di vigoria o di sterilità. Nel tener fermo a questo minimo metafisico, come dice l'A., sta una precipua condizione del progresso umano. Nell'impulso che le convinzioni metafisiche imprimono alla coltura è forse a cercarsi il miglior mezzo di prova della giustezza del loro essenziale contenuto.

Il VI cap. porge, si può dire, la conclusione del volume. Alla domanda se esistano « valori morali assoluti » l'A. risponde negando recisamente. Se essi si ammettono, ciò si deve alla tendenza del pensiero di accogliere come assoluto e indipendente dalla soggettività umana, ciò che ha valore solo relativamente a questa; tendenza che, come in altri campi, così si mostra anche in quello della morale. Questi valori assoluti posson trovar luogo solo in una teoria indeterministica del volere che l'A. non accetta, quantunque sia pronto a riconoscere i suoi titoli di merito verso la civiltà. Egli dichiara che non deve sembrar strano che il determinismo, accettando l'incondizionata validità della legge causale anche nel campo morale, abbia almeno per sè una provvisoria verosimiglianza; ma d'altra parte esso non è ancora arrivato a dimostrare in maniera convincente che il concetto d'una libera forza del volere sia in sè contradditorio. Ben più, il fatto specifico inerente alla coscienza della colpa, cioè il bisogno di espiazione, non si spiega nel determinismo; anzi quello resterebbe, come tale, issoffatto distrutto, se in modo evidente ap-

parisse nulla più che una conseguenza di invariabili leggi della natura.

Non ostante le mutazioni a cui le disposizioni morali sono sottoposte, tuttavia, secondo l'A., queste non possono svilupparsi e crescere all'infinito. Le forze inerenti alla vita umana son limitate; e al di là d'un certo punto, ogni accrescimento di quelle disposizioni potrebbe riuscire a danno di altre disposizioni necessarie alla vita. Una iperestesià morale renderebbe infelici e condurrebbe al pessimismo. D'altra parte sarebbe del tutto conveniente che scomparisse l'immoralità? non è questa necessaria a fondare la moralità?

Gl'imperativi etici, i principî del diritto e del costume valgono come regolatori della condotta, e la loro ragion d'essere sta in ciò ch'essi mirano a promovere il bene di tutti. Questo dicasi in generale; perchè ad ognun di loro non si può sempre assegnare una ragion d'essere; nella medesima maniera che sarebbe ingiustificato il presupporla in ogni organo di un sano organismo. Si hanno organi di lusso, i quali si debbono riguardare come sopravvissuti; e il medesimo si può dire di alcuni principî regolatori della condotta. Anzi tra questi ed altri che tendono ad affermarsi sorgono talora aspri conflitti.

Bando dunque all'ipotesi di valori assoluti, e con essa anche alla concezione d'una morale pratica, come di una disciplina di imperativi aventi una assoluta universale forza obbligativa. Ciò solo è da riconoscersi che gl'imperativi etici si distinguono da quelli delle altre discipline pratiche per avere una pressochè generale effettiva applicazione. Gl'imperativi della pedagogia, della terapeutica, dell'architettura ecc. valgono solo subordinatamente a un fine che si desideri. Non avvièn così di quelli della morale. Per ciò, e pel fatto che le norme etiche si trovano per via empirica o d'induzione, esse si possono chiamare « empiricamente assolute ».

Tale a larghi tratti il contenuto del secondo volume. Anche di questo come dell'altro non ho inteso di dare una recensione minuta, ma solo di offrire un'idea generale della materia che vi è ordinata. L'opera intera rende ampia testimonianza d'una mente colta e perspicace; e più d'una questione ivi dibattuta, se anche non abbia a lasciar completamente convinti, incita

però efficacemente alla riflessione. Confesso tuttavia d'aver sentito il desiderio di una maggiore chiarezza nell'esposizione. Una volta gli scrittori tedeschi godevano, fuor del loro paese, d'una quasi inviolabilità. Chi si cimentava a interpretarli ne rimaneva come sgomento. Ma adesso ciò accade assai più di rado. Certo la coltura più progredita permette di assaggiarli meglio; ma parmi di ravvisare anche in loro uno sforzo continuo di rendersi sempre meno astrusi, e l'intento di riuscire a farsi leggere altresì da' forestieri. Tanto più vivamente mi avviene qui di esprimere quel desiderio, in quanto l'A. si rivela un fine osservatore, e un pensatore robusto.

A. Piazzi.

Th. Simon. — **Leib und Seele bei Fechner und Lotze, als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen** (Göttingen, 1894). — **Die Psychologie des Apostels Paulus** (Göttingen, 1897).

Questi due brevi scritti del Simon meritano un cenno, sia per l'importanza dell'argomento, sia per l'accurata diligenza con cui sono fatti. L'A. però non si propone con essi di dare una pura esposizione obbiettiva, avente un valore puramente storico; ma tanto nell'uno quanto nell'altro scritto cerca di dimostrare il valore attuale di qualcuna delle teorie da lui esposte, e l'influsso che esse possono esercitar sulla coltura odierna.

Nel primo degli scritti citati l'A., dopo esaminate brevemente le principali teorie che sorsero nella storia del pensiero intorno ai rapporti tra il corpo e l'anima, cioè quella del dualismo, dell'occasionalismo, del dualismo e del monismo spiritualistici e materialistici, passa ad esporre la teoria dualistica del Lotze, indi quella del Fechner dell'identità. L'A. cerca poi di conciliare le due dottrine, col discernervi i punti che esse hanno in comune. Nelle questioni psicologiche e fisiologiche più importanti, come sono ad es. quelle intorno alla sede dell'anima che il Lotze vorrebbe limitare a un punto solo del cervello, e il Fechner invece estendere a tutto il sistema cerebro-spinale; e nell'altra questione intorno ai rapporti tra le attività psichiche e i fenomeni corporei, l'A. si mostra favorevole alle ipotesi del Fechner, e combatte quelle esclusivamente spirituali-

stiche del Lotze. Passando poi a considerare le due teorie dal punto di vista metafisico, l'A. nota giustamente come tanto il Fechner quanto il Lotze considerino l'anima come un'unità, avente il carattere della coscienza, sebbene si mostri tra i due autori qualche divergenza circa la questione della « semplicità » dell'anima. Tra la monadologia del Lotze e l'idealismo del Fechner, che si avvicina tanto a quello dello Spinoza, l'A. si attiene a quest'ultimo, il quale offre, secondo lui, una veduta universale più soddisfacente e completa. L'A. non dimentica però di notare le varie difficoltà che il Fechner lasciò insolute.

Nel secondo lavoro, pubblicato qualche anno dopo, l'A. lamenta la dimenticanza in cui son lasciati dagli storici della psicologia gli scritti sacri. « Mentre, egli dice, i concetti più « infantili della primitiva filosofia greca sono ancor oggidì accu- « ratamente esposti come un tesoro scientifico prezioso, le idee « bibliche, il cui influsso sulla coltura del nostro tempo è senza « discussione infinitamente più importante che non ad es. la « dottrina di Democrito sugli atomi rotondi dell'anima, son « lasciate da parte, come non esistessero ». Qualcuno potrà non senza ragione trovar esagerate queste affermazioni dell'A. È tuttavia un fatto che le molte osservazioni psicologiche sparse nel nuovo e nel vecchio testamento, sebbene non ordinate in un sistema meriterebbero uno studio più profondo di quello che generalmente ad esse si rivolge. La psicologia biblica giunge alla sua forma più chiara, svolta e completa in Paolo, il quale si può considerare tra gli apostoli come il psicologo mentre Giovanni sarebbe il metafisico. Il suo sguardo psicologico acuto, nota l'A., indaga e nettamente vede i più intimi processi della vita psichica; e non i più indifferenti, come fanno gli empirici, ma i più complessi, che si collegano ai problemi morali più elevati. L'A. studia quindi i vari concetti di Paolo relativi alla vita psichica: esamina minutamente il concetto di corpo, come substrato dell'essenza intima; indi quello dell'essenza stessa intima o spirituale dell'uomo, e infine (ciò che negli scrittori sacri è più importante) gli stati psicologici più notevoli, cioè quello del peccato, e quello dell'animo sotto l'influsso della grazia.

L'esposizione dell'A. è molto accurata e minuta, ma pre-

senta a nostro avviso una lacuna assai sensibile, e che le toglie molto valore dal punto di vista dell'esposizione storica obbiettiva, e che consiste nell'avere l'A. trascurato di notare le molte somiglianze che le teorie psicologiche di Paolo come quelle degli altri apostoli, e in seguito della filosofia patristica e scolastica, presentano con quelle platoniche, aristoteliche e neo-platoniche.

G. Villa.

Troiano P. R., **La storia come scienza sociale.** Prolegomeni. *Napoli, Pierro, 1898, 8 pp. XVIII-271. L. 3,50.*

L'A. in questo libro ritorna con una certa larghezza di vedute sulla *vexata quaestio,* se la storia sia un'arte o una scienza, prima di tentare una costituzione scientifica della storia, ciò che l'A. promette di compiere in altri volumi che faranno seguito al presente. Egli combatte, dopo una lunga e minuziosa analisi sulla funzione e sul compito della storia il concetto che questa sia essenzialmente un'opera d'arte. La ragione di ciò è chiaramente espressa, laddove l'A. scrive (p. 70-71): « Oggi colle nuove esigenze del pensiero in generale e degli studi sociali in particolare, l'obietto e il concetto della storia è mutato. Alla storia puramente militare e politica è sottentrato la storia sociale, cioè di tutti i rami della vita sociale; insieme coll'esposizione degli avvenimenti straordinari si cerca quella della vita comune e ordinaria; prima dell'opera dei grandi uomini si vuol conoscere lo stato e l'azione continua, più o meno lenta, del popolo, di cui quelli non sono quasi sempre che la coscienza più chiara e la volontà più energica. S' è compreso che più degli *alcuni* valgono i *tutti*, più dei giorni di festa o di guerra, i giorni di lavoro e di pace, più d'un momento della vita, la vita tutta intera. Inoltre, alla storia puramente narrativa, fatta a posta per tentare l'immaginazione e l'eloquenza degli scrittori, si va sostituendo la storia critica, genetica, ricercatrice di cause e di leggi. E però la storia è andata sempre più perdendo elementi estetici, a misura che il personale, l'aneddotico, l'azione, ha ceduto posto al generale, all'istituzione; il materiale epico a tutti gli altri elementi della coltura ».

Per dimostrare il suo assunto l'A. con molte sottili distinzioni ed accurate analisi critiche ci mostra le differenze tra l'opera storica e l'opera d'arte, tra le attività creatrici che occorrono per l'una e per l'altra, conchiudendo che la storia non è opera d'arte e neppure arte e scienza insieme, se per arte deve intendersi qualcosa di più che la semplice rappresentazione di fatti criticamente accertati, e per storia qualcosa di meglio che « *une vignette continue* » come diceva Sainte-Beuve; che dove gli storici paiono davvero scienziati, han cessato di essere artisti, e dove fanno dell'arte, la scienza vacilla, perchè la scienza e l'arte hanno ciascuna per sè troppe pretensioni e troppo diverse e contrarie per vivere amicamente insieme.

Questo libro, profondamente pensato, rivela nell'A. un'esatta conoscenza della letteratura sull'argomento, una perfetta comprensione dell'odierno spirito e fine degli studi storici, una notevole disposizione all'analisi critica. Non senza viva aspettazione quindi ci auguriamo di veder presto compiuta la sua opera, che vuol essere ad un tempo una *critica*, una *logica* e una *fisica* della storia, determinando, come critica e come logica, la natura, l'obietto e l'ambito della storia, la possibilità, le condizioni e il valore del sapere storico, il metodo e il posto della storia fra le scienze sociali; come fisica ricercando le cause naturali dei fatti storici. (F. C.).

Secrètan H. F., **La société et la morale.** *Paris, F. Alcan, 8 pp. 400.*

L'A. con mirabile chiarezza ci mostra quale influenza eserciti la società sulla morale, contemperando le tendenze individualistiche ed egoistiche, e viceversa quanto in tutte le questioni sociali debba prendersi in considerazione il lato morale. Il mezzo sociale è per l'A. il vasto campo, in cui l'individuo tende a soddisfare i suoi istinti, le sue passioni, e da cui egli cerca di trarre il maggior profitto. In esso da un lato le disuguaglianze in parte naturali in parte artificiali, dall'altro le incomposte tendenze individuali debbono contemperarsi, onde l'ideale dell'ordinamento sociale è l'armonia progressiva degli individui, dei gruppi e delle classi. Ciò è tanto più agevole a conseguirsi, in quanto che l'associazione moltiplica il valore

degli sforzi individuali, appropria l'individuo al suo fine, e d'altro lato l'individuo ha già in sè una parte della coscienza sociale, costituita dalla communità della sensibilità e dell'intelligenza, dalla coscienza crescente della unità degli esseri e della universale solidarietà. Ond'è che quando il mezzo sociale invita coi suoi giudizi morali l'individuo a conciliare la sua felicità con quella degli altri, esso assicura la pace tra i suoi membri e prepara il regno del bene nella reciprocità. Ma se la società predicasse all'individuo il sacrificio delle sue inclinazioni legittime, allora introdurrebbe il disordine e la sterilità, perchè l'idea del sacrificio non è sovrumana, è inumana, ha caratterizzato i periodi sanguinosi della storia, e perde il suo valore quando i popoli divengono solidali. Solo la felicità degli individui fa la felicità della collettività.

D'altra parte le azioni di ogni individuo son giudicate dal mezzo sociale: esse son buone quando favoriscono la conservazione del gruppo sociale; cattive quando la mettono in pericolo. L'ideale sarebbe la coincidenza perfetta degli interessi di ciascuno cogli interessi di tutti, e per realizzarlo conviene sviluppare i sentimenti naturali della pietà e dell'amore e fortificare l'idea della giustizia. La morale perciò rivela il fondo ottimista dell'umanità, ed uno sforzo verso il massimo di vita, assicurato dall'armonia degli individui. In tal modo la morale è uno dei più potenti fattori dell'evoluzione sociale, e influisce sugli altri fenomeni collettivi, di cui l'A. si sofferma solo a considerare la religione, l'incremento o l'abbassamento della popolazione, mostrando come anche per tal riguardo la morale esercita un'influènza trasformatrice.

Questo libro del Secrétan si legge non senza diletto per la lucidità della esposizione e per la giustezza delle idee, che per quanto non riescano del tutto nuove a chi abbia studiato sull'argomento, avvalorano quella tendenza lodevolissima di non trascurare nella trattazione dei fenomeni sociali, l'indagine sulle manifestazioni superiori dello spirito, tra le quali senza dubbio occupa un eminente posto la morale. (F. C.).

Fouillée A., **Psychologie du peuple français**. *Paris, Alcan, 1898, pp. IV-391. L. 7,50.*

Merito sommo del Fouillée è quello di aver mostrato con

profondità e chiarezza in quanta considerazione debbono aversi nel campo della sociologia i fattori psicologici, come non si possa spiegare l'evoluzione sociale alla stregua dei caratteri etnici e antropologici, puramente esteriori, e come in conseguenza non si debba ricondurre la storia umana alla storia naturale. L'insigne sociologo ha portato quindi nel campo della nuova scienza il contributo delle sue mirabili concezioni filosofiche, svolte specialmente nel suo magistrale lavoro « *Psychologie des idées-forces* », come complemento del quale egli ce ne promette un altro « *La morale des idées-forces* ».

Seguendo questo indirizzo, egli studia il carattere del popolo francese, ne ricerca l'origine nel carattere gallico e nell'influenza romana, ne esamina le diverse manifestazioni nella lingua, nella religione, nella filosofia, nella letteratura, nelle arti. Infine esamina i due flagelli, che potrebbero a lungo andare esercitare un'influenza deleteria sul temperamento e sul carattere nazionale: cioè l'infecondità sistematica, che ci dà ragione del suo spopolamento, e l'alcoolismo.

Il Fouillée non crede alla pretesa degenerazione del popolo francese: esso conserva tuttora tutte le doti mirabili che contribuirono alla sua grandezza, e fra cui principali sono l'unione di una sensibilità viva ad una ragione chiara e lucida, e lo spirito di sociabilità. I mali attuali della Francia son dovuti a cause generali, che influiscono anche su altri popoli; esse determinarono una crisi passeggiera, e perciò non debbono indurre negli animi francesi lo scoraggiamento e l'indifferentismo. Non v'ha di peggio per un popolo che l'*auto-suggestione* della propria decadenza; a furia di ripetersi che egli è per cadere, egli stesso è colpito da vertigine e cade; nello stesso modo che sul campo di battaglia la persuasione della disfatta rende la disfatta sicura.

Questo interessante libro del Fouillée, benchè riguardi soltanto il popolo francese, ha sommo interesse anche da un punto di vista generale, perchè ci dà chiara nozione del metodo da seguire nelle investigazioni sociologiche, nelle quali non si debbono disgiungere lo studio delle condizioni naturali d'esistenza da quella delle più alte manifestazioni intellettuali, lo studio della ragion storica dei fatti dalla ricerca del loro fondo psicologico. (F. Cosentini).

Henri Berr. — **L'Avenir de la Philosophie.** — *Paris, Hachette, 1899.*

È un libro assai interessante, scritto in quella forma lucida e spigliata come sanno i francesi, un libro di filosofia che potrebbe essere letto e meditato anche dai profani perchè in esso sono trattati e discussi i più ardui problemi filosofici e scientifici e le più alte quistioni sociali e religiose che agitano l'Umanità. È, come dice il giovine autore, « un libro di fede, » ma di fede illuminata, che non è rivolto a scuotere le credenze ingenue delle coscienze religiose ma ad infonderla nelle anime che tormentate dal dubbio cercano indarno orientarsi e indirizzare ad un fine le proprie azioni, nell'ansietà febbrile della vita moderna. Il pensiero e l'azione sono oggi in aperta opposizione generata dal dissidio fra la Scienza e la Fede, ma se per agire bisogna credere non si può per questo rinnegare la Scienza e tornare alla fede primitiva come alcuni vorrebbero: l'antinomia che è sorta dal pensiero deve nel pensiero stesso trovare l'unità, la conciliazione definitiva; ed è sopratutto alla Filosofia che spetta affrettare il ravvicinamento dei due termini apparentemente irreconciliabili e comporre in una sintesi armonica il doloroso contrasto, alla Filosofia che non è « al di sopra nè fuori della vita » ma nella vita.

Ma la Filosofia è essa possibile? Questo il problema che l'A. si pone e a cui la soluzione data nell'opera risponde affermativamente. Il Berr riprende in certo modo il concetto Leibniziano della « perennis quaedam philosophia » e fonda la sua sintesi sulla Storia della Filosofia, nella quale egli in luogo di una lotta sempre rinascente dei vari sistemi riconosce « un senso » dato dall'idea del progresso che è così comune a tutta la Storia dell'Umanità. Ma anche Hegel, Cousin e Comte hanno voluto comprendere la filosofia nella storia e sono riusciti in aperto contrasto fra loro, ma ciò è dovuto al fatto, nota l'A. che essi in luogo di attingere dalla storia il loro pensiero, hanno interpretato la storia secondo una concezione arbitraria e aprioristica. Insomma non bisogna filosofare colla convinzione che la storia abbia un fine ma chiedere alla storia stessa « se abbia un fine ». Così il lavoro del Berr sarà propriamente come appare in testa al volume un « *Esquisse d'une Syntése des connaissances fondée sur l'Histoire* ».

Nella prima parte dell'opera l'A. dopo aver così esposto il suo metodo nella ricerca, l'applica ai vari sistemi filosofici prendendo quale punto di partenza la speculazione Cartesiana, come quella da cui s'inizia il pensiero moderno e venendo fino ai giorni nostri.

L'esposizione critica delle varie dottrine è fatta con fedeltà ed acume, con opportuni raffronti e collegamenti, dando prova di una lodevole imparzialità di giudizio e di una conoscenza profonda dello spirito delle diverse filosofie la cui discussione è tenuta sempre in una regione alta e serena. Qui dobbiamo notare che l'A. in tutta l'opera sua non tiene nessun conto della filosofia italiana tanto che il Vico, Rosmini, Gioberti, per non dire di altri anche viventi, non sono citati neanche di nome. Nè di ciò vogliamo fare un appunto al Berr specialmente, chè è ormai un fatto tanto inesplicabile quanto doloroso a constatarsi, l'ignoranza voluta o affettata dagli stranieri della Scienza e della Filosofia italiana che hanno pur dato al mondo pensatori forti e geniali.

La parte analitica del libro si conchiude colle « induzioni storiche e filosofiche » che ne ricava l'A. il quale non vede altro scampo per sfuggire all'assurdo delle teorie opposte che un monismo dove il pensiero e l'esteso sieno riguardati come fenomenici l'uno all'altro, mentre la Realtà che costituisce tanto l'oggetto quanto il soggetto, in quest'ultimo è data e in esso è conoscibile. Il monismo è sempre un « ipotesi » non verificata ancora, a provare e a determinare la quale però procede la Scienza.

La seconda parte del libro è tutta rivolta alla trattazione « *De la méthode active pour établir la vérité* » dove l'A. riesce abbastanza felicemente nel suo assunto, benchè in alcuni punti fondamentali egli lasci desiderare un'analisi più profonda della quistione; della quale se l'A. non si è dissimulato le difficoltà non sempre ha saputo superarle in modo da togliere ogni dubbio dalla mente del lettore. Cerchiamo ora di riassumere brevemente, per quanto ci sarà possibile, il pensiero dell'A.

Vi è una realtà e questa realtà percepisce se stessa come tale, ed è l'« io » che implica coscienza, realtà, unità; ma l'io essenziale non si conosce che nell'io fenomenico come unità

delle proprie modificazioni, cioè l'io non si conosce che per il « non io » il quale è così dato anch'esso alla coscienza, benchè non allo stesso grado dell'io che ne ignora « l'essenza ». L'io è « *unité sentante* » e come tale conserva la sua unità di fronte al non io e conservarla non può che estendendola al non io che la turba: dunque l'io sarà anche « *unité unifiante,* » « *Synthèse active* ». Dall'opposizione dell'io al non io e dal desiderio dell'io di conoscere il « non io » nasce la Scienza « che è un applicazione spontanea della psicologia al non io » per cui in essa si continua epurato l'antropomorfismo primitivo, checchè ne pensino in contrario alcuni filosofi moderni. Come è facile rilevare, il Berr continua la tradizione psicologica della Filosofia francese movendo da Cartesio e più ancora dal Maine de Biran, adattandone la dottrina fondamentale alle esigenze del pensiero moderno. L'A. prende quindi ad esaminare i concetti di spazio e di tempo che definisce come « *une application aux phénomènes objectifs du contenu de la mèmoire et de la coenesthèsie* »: applicando il principio d'identità nello spazio e nel tempo al fenomeno considerato come « sola quantità » si crea la Matematica che è come la proiezione dell'io nel non io, scienza fatta coll'essenza stessa dello spirito, scienza dell'« unità statica ». Ma mentre la Matematica afferma un unità che sussiste nella causalità la « Conoscenza Storica » ci da un'unità che si produce colla causalità. Quanto alla « Conoscenza empirica » riposa sulle stesse basi della conoscenza matematica e il suo progredire consiste nel divenire sempre più matematica.

Ci è impossibile per l'economia dello spazio riassumere qui i capitoli che riguardano la « critica dei Problemi metafisici, » la « Sintesi delle scienze », e l'« Inconoscibile » che pur formano una delle parti più interessanti del libro. Per il Berr non esiste « conoscenza metafisica » perchè i problemi metafisici o non esistono che apparentemente, o si possono convertire in problemi scientifici. La Scienza studia l'essere nei suoi tre modi: l'essere che è, l'essere che si forma, i rapporti di ciò che è con ciò che si forma; ma l'essere che è si spiega meglio man mano che si comprende l'essere che si forma, per cui la Storia umana assume un'importanza somma

come qualcosa di incompiuto che tende all'unità che il pensiero conscio mira a realizzare. Vi è dunque nelle Scienze un' « antropocentrismo legittimo ». A questo punto l'A. dimostra la necessità di ritrarre le scienze dell'Umanità dalla confusione in cui si avvolgono, dovuta alla soverchia analisi non diretta dalla sintesi e per essa consciamente fatta, l'analisi che ha creato un apparente opposizione fra la Scienza e la Filosofia. Si volge in seguito a considerare quanto siano intimamente connesse Psicologia, Storia e Sociologia, essendo lo spirito il prodotto della Storia, la Storia la « *concrétion* » del pensiero.

Non vi è Inconoscibile, afferma il Berr, vi è l'Inconosciuto; l'Umanità possiede la verità ma come ipotesi, ipotesi però che si realizza sempre più colla Sintesi storica. Così si compie il ciclo nella speculazione del nostro autore che muove dalla Storia e torna alla Storia.

Nell'ultima parte dell'opera l'A. si rivolge più specialmente all'Etica che ha per funzione « di fare dell'individuo la parte integrante d'un tutto ». Riguardo poi ai rapporti fra la Società e lo Stato egli considera quest'ultimo come un organo speciale che la Società si è creato per il proprio sviluppo che lo Stato oggi rende possibile e che un giorno ne renderà inutile la funzione. Così la Filosofia e la Religione svaniranno per lasciare sussistere la Morale e la Scienza e la Storia divenuta cosciente potrà affrettare il suo corso verso l'unità.

Questo è il lavoro del Berr che noi lasciamo alla discussione ed alla critica degli studiosi; e qualunque sarà il giudizio sulle conclusioni a cui perviene l'A. esso avrà sempre il merito di essere ispirato ad una fede sincera nell'avvenire della Società e della Scienza, e di aver trattato le quistioni con coscienza e serenità non offuscata mai da spirito d'intolleranza nè da pregiudizi di scuola, che è il miglior elogio che se ne possa fare.

Certo i difetti non mancheranno, altri li noterà, a noi basti l'aver accennato i pregi. NAZZARI.

E. VIDARI — **La presente vita italiana politica e sociale** — 1 vol. di pag. 259 — *Milano, Hoepli 1899. L. 4,50.*

È una rassegna dei mali che travagliano la nostra vita politica, cui si accompagna passo passo la proposta ragionata

dei provvedimenti necessari, secondo il giudizio dell'A., a rimediarvi; fatta, l'una e l'altra, con piena sincerità e franchezza, senza fronzoli e senza ipocrisie. Gli argomenti trattati si distribuiscono in dieci capi: *Stato e Governo* — *Parlamento e Principe* — *Politica estera* — *Politica interna* — *Sistema tributario* — *Legislazione economica* — *istruzione pubblica ed educazione* — *Amministrazione della giustizia* — *Ordinamento amministrativo* — *Chiesa e Stato* — Precede un capitolo di *Considerazioni generali* e termina il libro una breve *Conclusione*.

L'indole della Rivista non permette di entrare in una analisi minuta e particolare, nè di discutere le opinioni dell'A. Basti a questo proposito dire che nell'indirizzo generale egli si rivela un *conservatore liberale*, nel senso proprio che si dava a queste parole, quando.... avevano un senso. Del resto non è schiavo dell'autorità di nessuno; pensa e giudica colla sua testa. Ciò premesso, io mi restringo a due considerazioni che riguardano l'una il carattere generale del libro, o meglio, direi, il punto di vista dell'A.; l'altra un'affermazione di principio, della quale il libro stesso è una testimonianza di fatto.

In ultima analisi, il pensiero informatore del libro, è, se non m'inganno, questo: che gli organi della nostra vita politica non funzionano come dovrebbero; da siffatto, o eccesso, o difetto, o tralignamento di funzioni vengono i guai; nel restaurarne il retto equilibrio sta il rimedio. — Ora, se l'analisi dei difetti che viziano le funzioni politiche è, in generale, larga quanto si richiede, e vera ed efficace, la ricerca delle cause per le quali appunto avviene che gli organi non funzionino, o funzionino male, è bensì tentata qua e là, ma scarsamente, e non penetra a fondo. Le condizioni reali e concrete delle varie classi sociali nelle varie parti d'Italia — le condizioni economiche e di coltura, gli interessi e le aspirazioni, i sentimenti e le credenze, i giudizi e i pregiudizi — tutto il complesso dei fattori che stanno sotto e dietro l'organizzazione politica e operano attraverso ad essa, è, dirò così, quasi al tutto sottinteso. Un segno caratteristico di questa trascuranza si ha nel modo col quale l'A. considera i partiti politici. Già può stupire che tra i diversi capitoli non ce ne sia uno su questo argomento; ma, pur lasciando questo, il carattere, l'azione e la forza dei

partiti appaiono (quando appaiono) come qualche cosa di artificiale e di arbitrario; che agisca, per dir così dal di fuori, non nell'ambito delle condizioni reali e di fatto, delle quali essi sono un indice; prodotto e fattore a vicenda.

Facendo queste osservazioni non è tanto mia intenzione di muovere un appunto all'A., il quale del resto avverte esplicitamente che il suo è « piuttosto un libro di impressioni che non di veri e propri studi »; quanto di lamentare un difetto che appare in proporzioni ben più gravi nel maggior numero di scrittori di cose politiche, e non negli scrittori soltanto: quello di fermarsi alle manifestazioni esteriori e più appariscenti dei fenomeni. Il che induce facilmente, specie nella politica, a scambiare la superficialità colla praticità.

Due parole sull'affermazione di principio. Essa riguarda il diritto e il dovere, che, al pari se non più degli altri cittadini. gli uomini di scienza hanno pure di far sentire sinceramente e onestamente la loro voce, comunque suoni, nella vita pubblica. L'illustre giurista ha ragione. Se è una necessità che dalla scienza rimanga aliena ogni passione e preoccupazione politica, è d'altra parte assurdo e in fondo immorale, che dei cittadini, perchè scienziati, siano o si considerino come segregati dal mondo e chiusi, eterne crisalidi, nel loro bozzolo scientifico.

E. J.

Sac. Lorenzo Paolo Ferrari, dott. in teol. e filos. — **I tre ordini della Conoscenza Umana.** — *Genova, Fassicomo e Scotti, 1897.*

Il prof. Ferrari, già favorevolmente noto per un'accurata sua opera sullo *Svolgimento del Pensiero Umano e gli studi del Clero* edita in Genova nel 1896, che è un buon contributo all'incremento dell'educazione scientifica del clero d'oggidì, nel volume che qui si annuncia rompe una lancia in difesa della fede cattolica, contro due che egli dice dominanti errori del pensiero moderno, l'idealismo e il positivismo. E dunque una apologia filosofica del cristianesimo la sua: ed ei la divide in tre parti. Nei tre capitoli della prima discorre della natura e

dello svolgimento storico dell'idealismo; fa la critica del principio fondamentale di questo sistema e delle sue ragioni; chiude esponendo le conseguenze a cui adduce nella scienza e nella morale. I tre capitoli della seconda parte sono consacrati allo svolgimento storico e alla natura del positivismo ed all'esame de' suoi fautori, quindi alla critica del sistema ed alla dimostrazione delle conseguenze a cui esso adduce sia nella scienza (monismo, determinismo, evoluzionismo) che nella morale e nell'arte. La terza parte considera nel primo capo le armonie del cristianesimo colla mente umana, nel secondo col cuore, nel terzo colla fantasia. Questa la tessitura del lavoro del Ferrari, il quale partendo dal dato che il medio evo cattolico ammetteva tre ordini di conoscenza umana, la scienza sperimentale, la metafisica e la fede; e prendendo pure le mosse dall'altro dato che le scuole filosofiche posteriori, di negazione in negazione, condussero al trionfo dell'idealismo, che ha la sua prima radice in Cartesio, e del sensismo-positivismo che l'hanno nel Locke, mira a provare la fallacia di questi due sistemi filosofici e a dimostrare il valore e la connessione della scienza, della metafisica e della fede, convinto, come egli è, che quel principio che ci fa osservatori, ci fa metafisici; e che quel principio che ci fa metafisici, ci fa cristiani ». Sarà una gloria pel nostro secolo, conclude l'Autore, se si potrà dire che noi abbiamo veduto dove annidava il germe dell'errore, e l'abbiamo corretto. Il mondo è con noi, ed ha bisogno della realtà e della metafisica; perchè gli errori sono delle scuole e del tempo, la verità è della natura e dell'eternità ».

Non credo che la conclusione a cui giunge l'A. sarà da tutti accettata con quel trasporto e quell'entusiasmo da cui egli è compreso, giustificatissimo d'altronde in chi ha la convinzione di aver afferrato alla perfine il tanto sudato *vero*. Troverà invece l'A. chi gli muoverà appunti di non aver sempre con metafisica esattezza interpretato il pensiero dei maestri che egli combatte; di aver dedotte conseguenze non sempre serene da principii ch'egli analizza con quel pessimismo che ha spiegazione nel costante sforzo al raggiungimento di una meta intensamente desiderata; di non aver sempre tenuto debito conto degli studii più recenti nella storia della filosofia e persino nel

campo della critica degli Evangelii e degli scritti della più antica letteratura cristiana. Noi abbiamo voluto segnalare il libro e il nome del Ferrari perchè sono quelli di un operoso osservatore, di un ragionatore sottile che fa onore agli studii dei cattolici d'Italia, intenti a svecchiare il loro armamentario scientifico e filosofico, e dal quale, si potrà per avventura dissentire, ma non disconoscere e la coscienziosità e l'amore vivissimo e profondo alla scienza ed al paese.

MINIMUS.

RASSEGNA DI RIVISTE PEDAGOGICHE [1]

1. — **Revue universitaire**, *15 Dicembre 1898*. — P. Gautier: l'Education nouvelle. — E. Bailly: Quelques réflexions au sujet du doctorat. — R. F.: Les Collèges communaux. — H. Roussot: La Société de bienfaisance du lycée Malherbe. — Avis relatif à la correspondance scolaire internationale. — Préparation du Congrès de l'Enseignement secondaire public en 1899. — Questions littéraires. — Questions historiques ecc.

L'art. di P. Gautier fu scritto a proposito di un recente libro: « *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* », di cui è autore Edm. Demolins. Questi è persuaso che « il sistema d'educazione francese è detestabile »; e poichè pensa che le idee non basta esporle ma conviene anche attuarle, così egli stesso si propone di aprire in Normandia, presso a Verneuil, una scuola, a cui nel suo libro appunto vien tracciando il programma. Ammiratore il Demolins dell'educazione inglese, vorrebbe le scuole lontane dai centri popolosi, in mezzo alla campagna; l'istruzione alternata cogli esercizii manuali; i professori, colle loro famiglie, sempre vicini agli alunni, e partecipi dei lavori e dei giuochi di questi: vorrebbe classi poco numerose, di non più di 15 o 16 scolari; insegnanti che non sieno specialisti, ma sopratutto uomini; vorrebbe riformati i programmi, il tirocinio degli studi mediani diviso in due sezioni, una generale, (di tre anni) dove s'impartisse un fondo di coltura valevole per ogni professione, e una speciale (di quattro anni), corrispondentemente alle seguenti suddivisioni: lettere, scienze, agricoltura e colonizzazione, industria e commercio; vorrebbe migliorati i metodi, specialmente delle lingue classiche, che dovrebbero essere più rapidi e meno pedanteschi; anche vor-

(1) Nel prossimo fascicolo pubblicheremo una seconda e più compiuta rassegna delle Riviste filosofiche straniere. *(La Direz.)*

rebbe più razionalmente distribuite le vacanze durante l'anno, accorciando alquanto il periodo delle vacanze autunnali.

Il Gautier, nel suo articolo, fa delle riserve a questo programma. Biasima la tendenza di trovar tutto buono solo ne' forastieri. Crede che la superiorità inglese, più che dalle scuole, derivi dallo spirito eminentemente conservatore di quel popolo, per cui esso è e vuol rimanere inglese; che del resto ciò che a lui giova ed è necessario, può disconvenire al popolo francese, dove, p. es., i professori colle loro famiglie non accetterebbero di mantenersi in una quasi comunione di vita cogli scolari. Oltre di che la scuola-modello di Demolins è troppo costosa. — Il suo è un tentativo forse interessante, ma da non si poter generalizzare. — S'avvicina però all'idea della divisione dell'istruzione media in due parti, all'idea cioè di quella che noi diremmo scuola unica, colle conseguenti divisioni; gli studî classici sono una bella cosa, ma non è giusto che, per una debole minoranza, una gran maggioranza sia sacrificata. Approva altresì che sieno corretti i metodi per apprendere il latino e il greco, affinchè conducano a risultati più solleciti; e da ultimo, che l'istruzione sia variata cogli esercizî fisici, tenendosi però anche in questi lontani dalle anglomanie.

Non è senza interesse anche l'art. di H. Roussot, in cui si parla di un ben riuscito tentativo, fatto nel liceo Malherbe di Caen, di fondare tra gli scolari e gl'insegnanti una Società di beneficenza, nell'intento di procurare lavoro ai poveri che ne restino momentaneamente privi, e d'impedire l'accattonaggio.

2. — **Blätter für höheres Schulwesen** herausg. von Prof. D.r Gercken in Perleberg; *Dezember 1898*. — G.: Umwandlung der Funktionszulage. — Gercken: Die neue Ordnung der Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. — Lenz: Die Landesschulkommission. — Paepper: Der Stellenetat. — Vogrinz: Die Gehaltserhöhung der österreichischen Gymnasiallehrer. — Die Abschlussprüfung ecc.

L'articolo del Gercken, tra l'altro, ci apprende, la fiducia che in Prussia (proprio come da noi!) gli insegnanti ripon-

*

gono nell'amministrazione dell'istruzione pubblica, e la cura intelligente di questa nel secondare i giusti desiderî che quelli dimostrino, senz'abuso di tante parole grosse; ci apprende anche le modificazioni che il dottor Bosse, ministro prussiano dell'istruzione e del culto, ha introdotto il 12 Settembre 1898 negli esami per la *facultas docendi* nelle scuole medie. Di tali modificazioni una delle più importanti consiste nell'aver abolito il diploma di speciale abilitazione all'insegnamento nelle classi inferiori di quelle scuole, un quidsimile del baccellierato concesso nelle nostre Università, e che costituiva un vero *testimonium paupertatis* per coloro a cui era rilasciato. Anche l'esame di filosofia ha raggiunto ora un valore che prima non aveva. Se prima infatti essa era considerata solo come materia di coltura generale, ora le vien conferito « der Wert einer vollen Facultas » vale a dire, essa viene in tutto pareggiata a qualunque altra materia d'esame, da cui derivi l'abilitazione ad insegnare nelle classi più elevate d'un *Gymnasium* e può quindi divenire oggetto di speciale esame. Onde si attende un più fervoroso studio di essa, e insieme che abbia tra poco a fare la sua « ufficiale comparsa » nell'istruzione media prussiana (p. 181).

Così potrà succedere che, allorquando i tedeschi concederanno un posto onorevole alla filosofia nelle loro scuole medie, noi ci trovassimo ad averla bandita dalle nostre.

L'articolo *Abschlussprüfung* riguarda l'esame a cui i giovani, che aspirano al servizio militare di un anno, debbono sottoporsi, al termine dell'Untersecunda, nelle scuole medie di nove anni di corso (Gymnasien, Oberrealschulen); rileva, come tale esame vi perturbi gravemente l'andamento dell'istruzione, affatichi troppo gli alunni, e acuisca il male degli studî unicamente diretti a conseguire un certificato; e citando il parere autorevole d'una riunione di direttori, di scuole medie propone che tale esame si abolisca.

3. — **Zeitschrift für das Gymnasialwesen** herausg. von H. J. Müller. — *Dezember* — Berlin, 1898.

Nella parte pedagogica di questa Rivista è importante lo scritto che sarà continuato nel prossimo numero: *Die organische*

Krankheit des gegenwärtigen Gymnasium von Excellenz D.r N. Schworzow in Petersburg. Importante, dico, perchè l'idea principale che vi è svolta, si oppone al concetto che molti hanno intorno al fine dell'istruzione classica. Da molti si pensa che questa istruzione debba proporsi l'armonico svolgimento di tutte le forze spirituali, che essa abbia, secondo l'A. si esprime, a fruttare all'uomo come una terza nascita, dopo quella naturale dei suoi parenti, e dopo quella della grazia, ottenuta mediante il battesimo (p. 788). Compito straordinariamente arduo! Ebbene, quanto più il *Gymnasium* (Ginnasio-Liceo) s'è lasciato trascinare dal concetto di una istruzione generale, tanto più ha perduto di vista la sua storica destinazione, d'essere cioè una scuola preparatoria all'Università (p. 790). Questa rottura d'una relazione organica, durata tant'anni, tra di esso e l'Università cominciò nel secolo XVIII, e si venne man mano inasprendo nel nostro secolo. Vi diede origine appunto l'azione esercitata sugli uomini di scuola dall'ideale della « *humanitas* », d'una vera, genuina Umanità (das reine Menschentum) che si mirava a realizzare coll'insegnamento; e fu, tra i primi, il grande filologo Aug. Wolf che, nell'ardore della lotta contro l'Utilitarismo dei Filantropisti, volle piegare e quasi sforzare l'istruzione del *Gymnasium* ad essere un formale esercizio di tutte le forze dello spirito. Il concetto della « *humanitas* » è di un'estrema elasticità; ognuno infatti può presentarsela in una maniera tutta sua particolare. Ed ecco il male profondo del *Gymnasium*; questo è costretto a regolarsi su una misura instabile, ad accettare per lo svolgimento della *humanitas* quanto da varie parti si crede opportuno. Ed ecco perchè la polimazia vi è entrata a bandiere spiegate. Il prof. Rein ha ragione; l'opera del Wolf valse a porre il *Gymnasium* in contraddizione con sè stesso. E la contraddizione, secondo l'A., consiste in ciò che quell'istituto, sotto l'influsso della riforma filologica del Wolf, può attendere al proprio scopo, che è la preparazione degli scolari all'Università, solo nella misura concessagli dall'altro suo compito indeterminato, di dare a questi scolari una coltura generale. « *Die Aufgabe des Gymnasium zerfloss in der endlosen Sphäre der allgemeine Bildung* (p. 794) ».

Così la scuola classica s'è venuta coll'ordinamento dei suoi studî vie più disgiungendo dall'Università. Un vincolo no-

vello si credè trovarlo nell'esame di maturità (Reifeprüfung), quasi un ponte gettato tra l'una e l'altra. Ma quest'esame è una misura amministrativa semplicemente, una *Polizeimassregel*, la quale non istà in istretta unione cogli interessi vitali dell'istruzione scientifica. Vi si ravvisò un controllo per lo Stato, ed è una croce che intanto la scuola deve portare (p. 796). Non potè non riconoscerlo anche la Conferenza di Berlino nel '90, che chiamò la *Reifeprüfung* un male necessario « *ein notwendiges Uebel* »; con che volle giustificarsi di non averne proposta l'abolizione.

L'esame di maturità, in cent'anni d'esistenza, non ha corrisposto alle speranze che se n'erano concepite, valesse cioè come una norma acconcia a garantire allo Stato uomini di coltura generale. E via via si fanno più numerose le lagnanze dell'Università, riguardo alla preparazione impartita dal *Gymnasium*. Si lamentano i filologi per bocca di Wilamowitz-Möllendorf, i naturalisti per bocca del Virchow, gli storici per bocca del Treitschke. La polimazia è l'impronta dell'istruzione classica. Questa è un compromesso di umanismo, realismo e romanticismo. Risultato nella gioventù odierna è uno snervato eclettismo. Una cura radicale s'impone.

Aspettiamo a sapere da un prossimo articolo quale sarà questa cura radicale. Qui ci permettiamo solo d'avvertire, che, secondo noi, l'A. vede tra coltura generale e preparazione all'Università una differenza troppo recisa, e quale realmente non sussiste, — e che, se l'istruzione produce effetti men buoni di quelli che potremmo aspettarcene, ciò dipende forse non tanto dall'inseguire un ideale di coltura generale, quanto dai metodi adoperati per raggiungerlo, e da complesse cagioni sociali.

4. — **Deutsche Zeitschrift für ausländisches Unterrichtswesen** von D.r J. Wychgram, Leipzig, *Oktober 1898.* — D.r Ziller: Die philosophische Unterricht an den französischen Gymnasien. — Röckner: Bemerkungen über das Volksschulwesen in den Vereinigten Staaten. — Rektor Mohs: Beobachtungen in einem französischen Seminar. — Notizie pedagogiche dall'Africa, dall'America, dall'Asia, dalla Francia, dall'Inghilterra ecc.

Lo Ziller ha avuto occasione di assistere in qualche liceo francese ad alcune lezioni di filosofia. Già scorrendo il pro-

gramma di questo insegnamento, egli s'era convinto che fosse troppo ampio. Ma specie riguardo all'efficacia del metodo seguito egli avrebbe a fare le sue riserve. Non si nasconde il pericolo che l'insegnamento, com'egli lo vide impartito, abbia a gravare sulla memoria, piuttosto che ad esercitare il giudizio. Tuttavia deve riconoscere che qualche professore sa dar prova in esso di una grande abilità. E rileva come in Francia quasi tutte le persone colte sieno profondamente persuase dell'importanza sua; il che è dimostrato dal numero delle ore che vi si consacrano. Il metodo si potrà anche migliorare a poco a poco. — P. Janet, il Fouillée, il Boutroux, alcuni cioè de' più begli ingegni che onorino la Francia, insistono sui vantaggi pratici di una coltura filosofica impartita alla gioventù, specie in un paese democratico; e P. Janet seco si compiace che questa gioventù se ne mostri desiderosa.

Il pensiero dello Ziller corre al suo paese, la Prussia, dove, invece, è opinione di molti che nel *Gymnasium* basti una « philosophie diffuse » comunicata principalmente colla lettura dei prosatori tedeschi. Ma sarà essa compenso sufficiente alla mancanza d'uno speciale insegnamento filosofico? — Lo Ziller deve rispondere di no, e conclude che, o si trova di riparare all'errore d'aver abbandonato la Propedeutica filosofica, o tutta l'istruzione classica corre il pericolo di riuscire grandemente infruttuosa (recht unfruchtbar) p. 12.

A. Piazzi.

SGUARDO ALLE RIVISTE POLITICO-LETTERARIE ITALIANE

La **Nuova Antologia** non ha ne'suoi ultimi fascicoli nessun articolo filosofico e neanche di sociologia: del che, per quanto concerne quest'ultima, non faremo ad essa alcun appunto, essendo ormai dalla sociologia libri e riviste anche troppo innondati (1). Merita però di essere menzionato anche qui un articolo importante del Vidari intorno alla Legge Baccelli sull'autonomia delle Università, pubblicato nel fascicolo del 16 febbraio. Il Vidari è risolutamente contrario, salvo in qualche punto, a quel progetto. Egli, dopo aver fatta una pittura molto fosca, troppo fosca, delle condizioni presenti delle nostre Università, insiste sulla necessità di ristaurarvi la disciplina, il rispetto alle leggi ed ai regolamenti. Di libertà, secondo lui, ve n'è dunque fin troppo. Di un parere poco diverso si mostra in questo punto in alcuni articoli pubblicati recentemente nella *Perseveranza* il Prof. Francesco Gabba, il quale però accetta e loda la proposta che le tasse d'iscrizione pagate dagli studenti vadano a profitto anche dei Professori ufficiali pei loro corsi obligatorii; mentre il Vidari a ciò non è favorevole, e a parer nostro con maggior ragione del Gabba, giacchè quel sistema è solo compatibile là dove ai professori sia concessa piena libertà d'insegnamento e agli scolari una grande libertà di studio; senza di che quel sistema non può avere alcun vantaggio; e in ogni caso è un sistema molto delicato e la cui attuazione, fuori di certe determinate condizioni, invece che utile può recare danno agli studii e

(1) Con questo non vogliamo disconoscere l'importanza e l'utilità delle Riviste espressamente dedicate a questa materia; e poichè anche in Italia ne abbiamo di pregevoli, così daremo pure ad esse uno sguardo in uno dei prossimi fascicoli.

alla disciplina. L'Austria, come si sa, l'ha abolito; ma in Germania il sistema, lungi dall'essere scosso, come dice il Vidari, si è colla recente riforma rassodato. pur adottando alcuni temperamenti; ed è in errore l'egr. prof. Gabba quando dice nel suo ultimo articolo, che in Germania il governo prussiano *pensa seriamente a migliorare, anzi trasformare* il sistema dei *Collegiengelder*. La trasformazione è già stata sancita e attuata, almeno da tre semestri, come già fu esposto dal Prof. Cantoni nei fascicoli di Giugno e Luglio 1898 della stessa *Nuova Antologia*.

La **Rivista d' Italia** ha nel suo fascicolo di febbraio un importante articolo del Tocco sulla *Biografia di Spinoza*. L' articolo prende le mosse da una pubblicazione recente fatta dal Prof. Freudenthal, ed il Tocco mostra come coi documenti da questo pubblicati si possa correggere la biografia spinoziana in molti particolari. Assai interessante è la narrazione che il Tocco ci fa sulla pubblicazione della celebre opera spinoziana, il *Trattato teologico-politico*, e sulle peripezie subite dall'A., come pure ciò ch'egli scrive intorno ai rapporti tra il Leibnitz e lo Spinoza. Chiude l'articolo uno splendido ritratto dello Spinoza e un confronto tra questo ed il Leopardi, confronto però che ci pare sia un po' troppo a scapito di questo.

Sul Leopardi scrive pure in un articolo a lui dedicato nella **Rivista politica e letteraria** (fasc. di marzo) il Comitti. L' articolo molto attraente ha per titolo *L' Amore e la Morte nel pensiero di Giacomo Leopardi;* ma anche nei giudizi del Comitti noi non possiamo intieramente consentire, sebbene il suo articolo sia pieno di acute osservazioni e sia scritto con molto garbo e conoscenza del soggetto; ci accordiamo con lui, quando dice che vi era nel Leopardi un profondo dissidio tra il cuore e la mente e che tale dissidio fu la *prima e precipua causa* del suo pessimismo; ma questo contrasto noi lo intendiamo in modo molto diverso. Così pare a noi che il Comitti dia un'importanza soverchia alle delusioni d'amore e quindi all'infelicità del poeta nello spiegare il suo pessimismo, e non tenga il debito conto dello scetticismo in cui il Leopardi era caduto, scetticismo che contrastava appunto col suo profondo sentimento morale. Perciò noi crediamo che il Leopardi, quando

protestava nella sua nota lettera al Sinner contro coloro, i quali attribuivano il suo pessimismo alle sue particolari sofferenze, non solo era in perfetta buona fede, ma in sostanza aveva anche ragione.

La **Rassegna Nazionale** ha non pochi articoli che interessano il filosofo. Anzitutto essa è la sola rivista letteraria che tenga dietro con una certa costanza al movimento cattolico e in genere alle questioni religiose. E su tale argomento abbiamo nel fasc. del 16 marzo un articolo di *Monachus* sui due *Americanismi* e in quello del 1° aprile una comunicazione interessante che Raffaele Mariano fa di una lettera di Alessandro Rossi, alla quale tiene dietro una dichiarazione del Mariano stesso; e lo scritto serve a determinare chiaramente il pensiero e la fede religiosa dell'uno e dell'altro.

In questi ultimi numeri vi sono pure tre articoli dello Stirati sopra le *Macchine* e *Carlo Marx;* nei quali l'A. prende l'occasione per dare un'idea generale della dottrina del celebre socialista e per combatterla in alcuno de'suoi punti principali. Lo Stirati scrive con molta chiarezza e serenità e, pur essendo risolutamente contrario al socialismo, ne espone imparzialmente le idee senza fare invettive nè prediche rettoriche, come è uso di molti. Non è qui il caso di entrare nel gran dibattito; ma non possiamo non esprimere il nostro pieno consentimento coll'A. là dove egli combatte il dogmatismo psicologico del Marx, il quale pretende di spiegare tutta la vita sociale e tutta la storia col puro interesse, *prendendo per base*, come dice lo Stirati, *delle sue indagini sociologiche l'uomo puramente* œconomicus *e quindi un uomo sfrenatamente interessato*, *brutalmente egoista.* La verità, a parer nostro, è che gli uomini sono molto più disinteressati nel loro operare di quel che si crede, e l'egoismo puro non spiega che una minima parte della vita individuale e sociale. — Nel fascicolo del 1° aprile troviamo pure un nuovo attacco del Bellezza contro gli Psichiatri e gli antropologi della Scuola positiva a proposito del Manzoni. Questi attacchi per verità si vanno moltiplicando nelle riviste letterarie. È vero che quegli scienziati affettano generalmente un disdegno verso codesti miseri letterati, profani ai sacri misteri della loro scienza. Noi crediamo invece che finiranno per aver la peggio: già in parec-

chie questioni sorge contro di essi, anche nei filosofi estranei alle vecchie scuole, una viva reazione, della quale si fa eco con vivaci parole, forse troppo vivaci, il *Sodini* nell' ultimo numero della **Vita internazionale** a proposito del libro del Bovio sul *Genio*.

I nuovi antropologi ed i così detti critici *scientifici* hanno perfettamente ragione quando dicono che la scienza ha il diritto di esaminare e giudicare dal suo punto di vista anche i prodotti letterari: sono fenomeni, e dei fenomeni la scienza può e deve cercare le cause e le leggi; ma per prima cosa lo scienziato dovrebbe conoscere questi fenomeni, non cercare di imporre a questi delle formule prestabilite, dopo averli guardati e studiati da un lato solo, senza un acuto ed esercitato sentimento dell'arte e senza una profonda e diretta conoscenza dell'animo umano.

Una prova di ciò noi l'abbiamo in una conferenza di Scipio Sighele sull' *Opera di Gabriele D' Annunzio dinanzi alla Psichiatria,* inserita nella già citata **Rivista politica e letteraria** del 1 aprile, conferenza nella quale troviamo per esempio affermato che *il genio di Shakspeare ci ha dato in Otello, in Macbeth ed in Amleto* i tre tipi insuperabili del *delinquente per passione*, del *delinquente nato* e del *delinquente pazzo.* L'Amleto di Shakspeare un delinquente ed un pazzo? davvero non abbiamo il coraggio di ribattere parola! Nè meno strano ci sembra il paragone fatto tra il D'Annunzio e Benvenuto Cellini. Quando i critici scienziati si mostrano così *esperti* nel giudicare delle opere letterarie e poetiche, come è possibile pretendere che i critici letterari abbiano a prestar fede alle loro *spiegazioni*, vantate come scientifiche? Nè i filosofi, almeno i filosofi critici, possono essere più soddisfatti quando sentono di queste dichiarazioni, che troviamo pure nel Sighele: *Delitto, prostituzione, vagabondaggio* (e quindi naturalmente anche i loro opposti) *si ritenevano sino a non molti anni fa gli effetti della libera volontà dell'uomo; oggi la scienza afferma che essi non sono se non la risultante fatale di condizioni antropologiche e dell'ambiente.* Davvero non si potrebbe far parlare la scienza in modo meno scientifico; e, mentre si nega la libertà con tanta sicurezza e presunzione, si ammette, come nulla fosse, l' esi-

stenza del fato e si affastellano concetti filosofici e concetti scientifici, senza la menoma critica.

Molto più che non coll'antropologia e colla mente del Sighele noi consentiamo colla sua filosofia morale e col suo cuore, e vivamente lo applaudiamo quando egli si chiede *se, dopo aver abbattute tante tirannie, noi dobbiamo ancor assoggettarci a quella novissima e immoralissima del superuomo;* e quando chiude il suo scritto con queste eloquenti parole che vogliamo riportare per intiero:

« Noi ci ribelliamo a questa teoria (*quella del superuomo*) superba ed aristocratica, giacchè pensiamo che la superiorità dell'ingegno, se dà in un certo senso maggiori diritti, dà anche moralmente maggiori doveri; e, senza ricorrere alla scienza la quale insegna che la funzione della società moderna è di dare il benessere al maggior numero possibile d'individui anzichè riserbarlo tutto alle mostruose eccezioni di qualche cervello superiore, affermiamo col cuore oltre che colla mente, di fronte a quel disprezzo, il nostro amore per la folla degli umili.

« Noi ci inchiniamo dinanzi alla incontestabile superiorità intellettuale di un Gabriele d'Annunzio; ma s'egli trova la poesia nell'esaltare le virtù rare e luminose dei forti e nel proclamarne i diritti già troppo riconosciuti, noi la troviamo nell'esaltare le virtù oscure dei deboli e nel sostenerne i diritti, ancora troppo disconosciuti. La sua è senza dubbio una poesia più intellettuale ed aristocratica, ma la nostra, lo sento, è più umana e più vera ».

Non è senza un'intima e profonda compiacenza che abbiamo lette queste parole. È dunque possibile anche tra noi *vecchi e antiquati* filosofi e *i modernissimi* antropologi *l'* **unitas in necessariis** che voleva S. Agostino; e con tale fiducia quasi perdoniamo, anzi perdoniamo senz'altro al Sighele la corbelleria sull'Amleto e qualche altra. X.

NOTIZIE

Fu pubblicata la Relazione sul Concorso al Premio Ravizza per l'anno 1894 e per il 1895. — Benchè tardi ne riferiamo i risultati.

Per il concorso del 1894 i lavori presentati furono 15. — Vennero assegnati:

il Premio di L. 2000 al prof. Giovanni Vidari del Liceo di Sondrio;

il Premio di L. 1000 al dott. Gioele Solari di Torino;

una menzione di L. 500 al prof. R. Benzoni di Genova.

Per il concorso del 1895 i lavori presentati furono 3.

Venne assegnata una menzione di L. 500 al dott. Roberto Puccini del Seminario di Pistoia.

Il concorso aperto per la Cattedra di Filosofia nel Liceo Mamiani di Roma servirà, a quanto si assicura, anche alla designazione per la Cattedra pure vacante del Liceo Galvani di Bologna. — La Commissione Giudicatrice inizierà i suoi lavori, salvo proroghe imprevedute, ai primi del p.° Maggio.

Ringraziamenti. — La RIVISTA FILOSOFICA ringrazia i giornali e le Riviste italiane e straniere che ne annunziarono la pubblicazione e diedero notizia del I° Fascicolo; ringrazia in modo speciale tra gli italiani il giornale « *L' Opinione* », che ebbe parole assai cortesi di incoraggiamento e d'augurio; e tra gli stranieri la Rivista « *Kantstudien* » della quale, con un compiacimento che ci sarà perdonato, riassumiamo fedelmente il giudizio.

Questo autorevole periodico rendendo conto — nel suo

Numero del 15 Aprile ultimo — del « ricco contenuto » del 1° Fascicolo, dopo parole di alta lode per il nostro Direttore, « la cui opera capitale sulla filosofia di Kant è ben conosciuta e apprezzata anche in Germania », riferisce nelle sue linee principali, approvandolo vivamente, l'indirizzo tracciato nel *Programma*. — Riassunti quindi gli articoli del Chiappelli e del Tocco, con espressioni assai onorevoli per i due illustri collaboratori, e la Nota bibliografica sulle lettere dello Spaventa, chiude « salutando la Rivista sorella con gioia sincera e augurandole così in Italia come fuori il meritato successo ».

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue Philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Bouleward St. Germain, 108.

Fascicolo del Marzo:

H. Bois: La conservation de la foi (1. article). — *A. Fouillée*: La psychologie religieuse dans Michelet. — *J. J. Van Biervliet*: L'homme droit et l'homme gauche (2. article) — Revue générale. — V. *Henri*: Les travaux récents de psychophysique (fin). — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers — Livres nouveaux.

Id. — Fascicolo dell'Aprile:

L. Dauriac: La philosophie de R. Wagner. — *J. J. Van Biervliet*: L'homme droit et l'homme gauche (fin). — *H. Bois*: La dissolution de la foi (fin) — Revue critique. — *F. Pillon*: La psychologie analytique d'après Stout. — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers — Livres noveaux.

Annales de Philosophie chrétienne. — Paris, rue des Grands Augustins, 7, Febbraio 1899.

I. *R. P. Ermoni:* L'orientalisme et le devoir apologétique des catholiques. — II. *P. Tannery*: Le concept de Chaos. — III. *D.r Goix*: Le surnaturel et la science; le miracle I. — IV. *Abbé Ch. Calippe*: Buchez et sa philosophie, — V. *G. Prevost*: Point de depart de toute civilisation; la lutte contre la nature.

Zeitschrift für pädagogische psychologie. — Berlin, Herman Walter. — I Jahrgang 1899. Heft 2.

R. Pappenheim; Bemerkungen über kinderzeichnungen. — *M. Meyer*: Die Tonpsychologie, ihre bisherige Entiwicklung und ihre Bedeutung für die musikalische Pädagogik, I. — *G. Flatau*: Ueber psychische Abnormitäten bei an Veitstanz leidenden Schulkindern. — *F. Kemsies*: Die häusliche Arbeitszeit meiner Schüler. — Sitzungsberichte des Psychologischen Vereins zu Berlin; zu Breslau. — Vortragsplan des Psychologischen Vereins zu München.

Besprechungen; Mitteilungen; Bücheranzeigen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Leipzig, Pfeffer. Dicembre 1898.

Iohannes Wolkelt: Zur Psychologie der ästhetischen Beseelung. — *R. Falchenberg*: Herm. Lotzes Briefe au Eduard Zeller. — *D.r Iodl*: I. G. Fichte als socialpolitiker. — *Erich Adickes*: Philosophie Metaphysik und Einzelwissenschaften. — *D.r E. König*: Ed. v. Hartmanns Kategorienlehre (continua). — *D.r Koppelmann*: Erwiderung. — Recensionen — Notizen, ecc.

Kantstudien. — Herausg. v. D. Vaihinger. — L. Voss — Hamburg und Leipzig. Bd. III, Heft 3.

F. Medicus: Kant's trascendentale Aesthetik. — *Watermann*: Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion. — *Vorländer*: Neue Zeugnise Göthes Verhaltniss zu Kant betreffend. — *F. Medicus*: Zwei Thomisten contra Kant. — *Vaihinger*: Ueber eine Entdeckung nach d. alle neuen Comm. zu Kant's Kr. d. R. V. entbehrlich.

Id. — Bd. III, Heft 4, 15 aprile.

F. König: Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant. — *Van der Wyck*: Kant in Holland. I. — *Waterman*: The Ethics of Kant's Lectures on the philosophical Theory of Religion. — *R. Weinmann*: Wundt über naiven und kritischen Realismus. — *F. Sommerlad*: Mainländers Kantkrilik. — *F. Medicus*: Litteratusbericht. — Rezensionen — Selbstanzeigen — Bibliogr. — Not. ecc.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, Aprile 1899.

James Oliphant: The Relations of the sexes. — *Thomas Fowler*. The Ethics of Intellectual Life and Work. — *Charles M. Bakewell*: The Theachings of Friedrich Nietzsche. — *J. Clark Murray*: « The

Merchant of Venice » as an exponent of Industrial Ethics. — *D. J. Fraser:* The Ethics of Prohibition. — Rev. — Discussions — Book Reviews.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York, Marzo 1899,

PRESIDENT *J. G. Schurmann*: Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense (II). — *D.r Albert Lefevre:* The Significance of Butler's View of Human Nature. — *Prof. Lèon M. Solomons:* The Alleged Proof of Parallelism from the Conservation of Energy. — Discussions — Reviews of Books — Summaries — Notices.

The Philosophical Review. — The Macmillan-Company. — New-York. — Marzo 1899 (V. VI, N. 2).

George Trumull Ladd: On Certain Hindrances to the Progress of Psychology in America. — *Havelock Ellis:* The Evolution of Modesty. — Proceding of the Seventh Annual Meeting of the American Psychological Association, New York, December 1898 — Discussions — Psychological Literature.

Mind, a quarterly review of psychology and philosophy. — Williams and Norgate — London. Aprile 1899.

F. H. Bradley: Some Remarks on Memory and Inference. — *B. Bosanquet:* Social Automatism and the Imitation Theory. — *G. E. Moore*: The Nature of Judgment. — *W. R. Scott*: James Arbuckle and His Relation to the Molesworth-Shastesbury School. — *Mary Whiton Calckins;* Time as Related to Causality and to Space. — Critical Notices — New Books — Philosophical Periodicals.

LIBRI RICEVUTI

Angelini A. — Ausonio Franchi pp. 73. Roma, Loescher 1897.

Alvaro Filippo. — Il Mio Programma per l'insegnamento della filosofia nel Liceo. Op. in-4 di pp. 53. Siracusa, 1899.

Baratono A. — Sociologia Estetica pp XXVI; 105. 1899.

Duprat G. L. — L'Instabilité Mentale 1 vol. di pag. 308 p. fr. 5. Paris, Alcan, 1899.

De Roberty E. — Les Fondements de l'Éthique fr. 2.50 pagg. VI-204. Paris, Alcan, 1898.

Eisler R. — Wörterbuch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke I; II Lieferung (sino alla pag. 192). (L'opera intiera consterà di 8 dispense a 2 marchi cadauna). Berlin, 1899. Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

Eleutheropulos Dr. Abr. — Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der Jedesmaligen Gesellschaftlichen Verhältnisse. Zürich und Leipzig. 1898.

Ferrari G. M. — Scritti Varî 1 vol. di pp. 497. Roma, 1899.

Fornelli N. — L'opera di Augusto Comte pag. 230 L. 3. Remo Sandron Palermo, 1899.

Galli Dott. Ettore. — La Morale nelle Lettere di Marsilio Ficino. — Pavia, Fratelli Fusi, 1897.

Id. — Lo Stato, La Famiglia, L'educazione nelle lettere di Marsilio Ficino. — Pavia, Fratelli Fusi, 1899.

Gentile G. — Rosmini e Gioberti 1 vol. di pag. 318. 1898.

Gemelli Dr. A. — Il problema della conoscenza e le scuole Critica, Positiva e Neocritica pp. 69. 1899.

Gérard-Varet L. — L'ignorance et l'irréflexion 1 vol. di pag. 296 p. fr. 5. Paris, F. Alcan 1898.

Groppali A. — Le Teorie sociologiche di R. Ardigò pp. 67. 1898.

Id. — La Genesi sociale del Fenomeno scientifico pp. 175. 1899.

Id. — Saggi di Sociologia pp. 173. 1899.

Heyfelder Victor. — Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. R. Gaertners p. 81. Berlin 1897.

Kleffler Henri. — Science et conscience (Philosophie du sens commun) 3 vol. di pp. 377; 419; 392. Paris, Alcan 1894-95.

Külpe O. — Einleitung in die Philosophie pagg. VIII-279. M. 4. Leipzig, S. Hirzel 1898.

Lutoslawski W. — Seelenmacht p. 301. Leipzig, 1899.

Mario Merasse. — Contro quelli che non hanno e che non sanno — pag. 371. L. 4. Remo Sandron Palermo. 1899.

Milesi G. B. — La Negazione del Libero Arbitrio e il Criterio del Giusto.

Id. — L'Evoluzione studiata nel sistema delle sue cause. 1 vol. pp. 556. 1896.

Morini Carlo. — Il Potere Regio in Italia 1 vol. di pag. 257 Firenze 1899.

Mercier D. — Les origines de la Psychologie contemporaine pag. X-476. Louvain 1897.

Mercier D. — Cours de Philosophie vol. IV. Critériologie Générale 1 vol. di pp. 371. prezzo fr. 6. Paris, Alcan, 1899.

Patrizi M. L. — Nell' Estetica e nella Scienza pag. 302. L. 4. Remo Sandron Palermo 1899.

Pisa G. — Tranquillo Cremona pp. 69 in-4 con tavole. Milano. Baldini, Castoldi e C. 1899.

Sighele Scipio. — Mentre il Secolo muore. 1 vol. di pp. 366. L. 3. Remo Sandron Palermo 1899.

Sergi G. — Leopardi al lume della Scienza pagg. VIII-195. L. 3. Remo Sandron Palermo. 1899.

Siragusa G. B. — Il disegno di legge della Autonomia Universitaria e le Facoltà di lettere e filosofia pagg. 6-31. 1899.

Sciascia Pietro. — La psicogenesi dello Istinto e della Morale secondo C. Darwin 1 vol. di pp. 178. Palermo, 1899.

Vidari G. — Rosmini e Spencer pp. 297. Milano, 1899.

Zoccoli Dr. G. Ettore. — Federico Nietzsche 1 vol. di pp. 366. Modena 1898.

Id. Di Due Opere Minori di A. Schopenhauer 1 vol. grande di pp. 260, Modena 1898.

ACHILLE MAGNANI *Gerente Responsabile.*

Pavia 1899 — Premiata Tipografia Fratelli Fusi.

LE OPINIONI DEL COUSIN E DEL TANNERY
INTORNO AGLI ARGOMENTI DI ZENONE D'ELEA

NOTA.

I.

Non mi propongo di ritrattare la *vexata* questione degli argomenti di Zenone d'Elea, e addentrarmi, Dio liberi! nella selva selvaggia dei pareri, delle interpretazioni, dei dubbî, delle difese, delle confutazioni, delle controversie d'ogni maniera, di cui essi furono l'oggetto da Platone e Aristotele, si può dire, fino ai critici e agli storici più recenti della filosofia, e non della filosofia solamente. Il mio scopo è più modesto: fare qualche osservazione a una vecchia opinione del Cousin, non del tutto dimenticata, credo, e all'opinione recente, ben nota, del Tannery intorno a quegli argomenti. Credo ne valga la pena: il vecchio pensatore d'Elea esercita sempre uno strano fascino, e nulla soddisfa di più che contribuire, sia pure in modo indiretto e dentro limiti modesti, a spargere un po' di luce sulla sua figura e sul suo pensiero.

Riassumiamo, perchè s'intenda meglio ciò che diremo, gli argomenti famosi, e prima vediamo come ne parli Platone.

L'opera che conteneva gli argomenti, Zenone compose nella sua giovinezza (1), la sola opera sua probabilmente, quantunque

(1) Plat. *Parmen.* 128 D.

più altre gli vengano attribuite. Di quest' opera così parla Socrate a Parmenide nel *Parmenide* di Platone. « Io vedo, o Parmenide, che Zenone qui non pur vuole essere stretto a te con l'amicizia, ma anche cogli scritti: perocchè egli ha scritto quello stesso che tu in qualche modo, e, mutando forma, tenta d'ingannarci come se dicesse altro. Perocchè tu nei tuoi poemi dici che *tutto è uno*, *ἕν τὸ πᾶν*, e di ciò rechi belle e buone prove; egli, dal canto suo, dice che non ci è il *molti*, *οὐ πολλὰ εἶναι*, e reca egli pure moltissime prove e di gran peso. Ora il dire l'uno che *ci è l'uno*, e l' altro che *non ci è il molti*, e il dirlo così l'uno e l'altro, che niente paia aver detto il medesimo, pur dicendo press' a poco il medesimo, *οὕτως ἑκάτερον λέγειν, ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταὐτά*, è cosa che vince nostro intelletto ». A cui Zenone risponde: « Si, o Socrate; tu certo l'intendimento vero della mia scrittura non hai sentito per ogni verso, sebbene, come i cani di Laconia, bracchi diligentemente, e investighi quanto vi è detto. Ma in prima non ti sei accorto che non si magnifica affatto così il mio scritto, come se, fatto coll'intendimento che tu dici, lo nasconda poi alla gente, come per apparire qualche cosa di grande: tu dici qui alcun che di accidentale: il vero è invece che questi scritti miei vogliono essere un soccorso alla sentenza di Parmenide, contro coloro che tentano di farsi beffe di lui, come se quella sentenza che *l' uno è*, intoppi in molte e ridicole contraddizioni, *ὡς εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ*. Contrasta adunque questo mio scritto a coloro che dicono che *ci è il molti*, e rende loro con usura la pariglia, mirando a dimostrare che in contraddizioni anche più ridicole cadrebbe la supposizione di costoro, *degli enti molti*, che non l'altra, dell'*ente uno*, chi ci badasse bene, *ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι*. Per questa vaghezza di disputare, *διὰ*

τοιαύτην φιλονεικίαν, io scrissi da giovane il libro..... E qui ti sei sbagliato, Socrate, chè pensi non da giovane io l'abbia scritto per vaghezza di disputare, ma da vecchio, per ismania di onore. Per altro, come dicevo, non l'hai male ritratto il libro (1) ».

Da questo luogo di Platone risulta che Zenone fu non solo amico, ma discepolo di Parmenide; che la dottrina di Parmenide dell'*ente uno* accettò e difese; difese indirettamente, mostrando le contraddizioni che derivano dalla dottrina contraria degli *enti molti*; che nessun altro intendimento egli ebbe, scrivendo il suo libro, che di difendere la dottrina del maestro, soddisfacendo insieme una certa smania di disputare e di accattar brighe cogli avversari, tanto naturale in un giovane; che la forma: *non ci è il molti, οὐ πολλὰ εἶναι* sotto cui egli espone la sua dottrina, è in fondo la stessa che quella: *ci è l'uno, ἓν εἶναι,* sotto cui espone la sua il maestro. A proposito del quale non è inutile ricordare che il suo *ente uno* ha queste principali caratteristiche: è *indivisibile*, è *tutto eguale*, è *continuo*, è *immobile*, *è contenuto nei limiti di vincoli ineluttabili*, *non ha principio*, *nè fine; ci è dato dalla ragione*, *non dai sensi ingannevoli* (2).

Ora ecco gli argomenti di Zenone. Uno è contenuto in una conversazione ch'egli avrebbe avuto con Protagora, sofista. « Dimmi, domandava Zenone a Protagora, un chicco di miglio, o, meglio ancora, la diecimillesima parte d'un chicco, cadendo, produce un suono? Non lo produce, rispondeva l'altro. E un medinno di chicchi, cadendo, produce un suono, o no? Il medinno produce un suono, rispondeva quegli. E che adunque, rispondeva Zenone, non v'ha forse una proporzione fra il medinno di

(1) *Parmen.* 128 A, B, C, D, E.

(2) Cfr. di Parmenide i versi 78-89; e i versi 45-58.

chicchi e un chicco e la diecimillesima parte di un chicco? V' ha, rispondeva l'altro. E che adunque, soggiungeva Zenone, la stessa proporzione non avrà ella luogo fra i suoni, gli uni rispetto agli altri? Imperocchè come i corpi da cui derivano, così stanno fra loro anche i suoni. E poichè la cosa è così, se produce suono un medinno di chicchi, produrrà suono anche un chicco e la diecimillesima parte di un chicco (1) ».

Questo argomento riferito per esteso da Simplicio, ma accennato anche da Aristotele (2), sicchè, se non nei particolari, certo nel fondo e nella sostanza, è da ritenere come appartenente a Zenone (3), è, pare a me, un' arma a doppio taglio: per una parte è rivolto contro la molteplicità delle cose, e avrebbe questo significato: com' è possibile che più cose, riunite, producano un effetto, che ciascuna di esse, presa isolatamente, non produce?; per l'altra mira a provare la fallacia, o, se non la fallacia, certo l'insufficienza dei sensi. Se il rumore, infatti, d'un chicco di miglio e della sua diecimillesima parte non può essere realmente nullo, come pare al senso, vuol dire che questo non apprende tutta la realtà; vuol dire che non è la misura e il criterio della verità, talchè vero, reale e sensibile si adeguino perfettamente; vuol dire che vi sono dei reali e dei veri che non sono sensibili (4).

(1) Simpl. *Phys.* 255 a.

(2) *Arist. Phys.* VII. 5. 250 a. 19. *διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος.*

(3) Cfr. Zeller. — *Geschichte d. Ph. d. Griech.* vol. I. p. 545 in nota.

(4) Lo Zeller, op. cit. vol. I. p. 544-545, intende quest' argomento nel primo senso soltanto: mi pare interpretazione troppo esclusiva; tanto più che più tardi in Eubulide, della scuola Megarica, troviamo un argomento press'a poco eguale, l'argomento del *mucchio*, rivolto contro le percezioni dei sensi, e tendente a provare che le cose sensibili non

A questo primo argomento altri argomenti di Zenone s'aggiungono, più specialmente diretti contro la molteplicità.

1. Se l'essere fosse molteplice, dovrebbe essere ad un tempo infinitamente piccolo e infinitamente grande.

Infinitamente piccolo. Ogni molteplicità infatti è una serie d'unità, e un'unità vera non può essere che un'essenza indivisibile. Di qui ogni parte della molteplicità o è essa stessa un' unità indivisibile, o è composta d'unità indivisibili. Ma ciò che è indivisibile non può avere grandezza, perchè tutto ciò che ha grandezza è divisibile all'infinito. Quindi gli elementi di cui è composto il molteplice, non hanno grandezza. Non avendo grandezza, non aumentano la grandezza dell'oggetto a cui si aggiungano, non diminuiscono la grandezza dell' oggetto da cui si sottraggano. Ma ciò che, aggiunto o sottratto, lascia immutata la grandezza delle cose, è niente. Il molteplice adunque è infinitamente piccolo, perchè ognuno degli elementi che lo compongono, è talmente piccolo da essere eguale a niente (1).

Infinitamente grande. Esistere infatti ed avere grandezza è tutt'uno. Il molteplice adunque, per esistere, deve avere grandezza. Ma se ha grandezza, deve avere parti poste le une fuori delle altre, che vale quanto dire separate da parti intermedie, collocate cioè negli intervalli. Però anche queste parti intermedie devono avere grandezza ed essere perciò separate da nuove parti intermedie ; e queste, alla loro volta, avere grandezza ed essere separate da nuove ancora, e così di seguito

possedono un' esistenza fissa, che tutte svaniscono nel loro contrario e non presentano che un puro divenire, in luogo d'un essere immutabile e reale. (Cfr. Zeller op. cit. vol. II. p. 226).

(1) Simpl. *Phys*. 30 a. Cfr. Zeller op. cit. vol. I. p. 540-542 ; specialmente la nota, importantissima, a p. 541-542. Abbiamo seguito alla lettera l'esposizione che di questa prima parte dell'argomento fa lo Zeller; tanto ci pare che renda con esattezza il senso dei testi !

all'infinito; di maniera che si viene ad ammettere un'infinità di grandezze, o una grandezza infinita (1).

2. Se l'essere fosse molteplice, dovrebb' essere, quanto al numero, limitato ed illimitato ad un tempo.

Limitato: perchè contiene tal numero determinato d'unità, nè più, nè meno. « Se molte sono le cose, scrive Simplicio, riferendo l'argomento di Zenone, è necessario che sieno tante quante sono, nè più, nè meno; ma se sono tante quante sono, sono limitate, *πεπερασμένα* ».

Illimitato: due cose infatti non sono veramente due che se sono separate l'una dall'altra. Ma perchè siano separate l'una dall'altra, bisogna che vi sia qualche cosa fra loro; così nuove dualità si vengono ad avere, delle quali, come d'ogni altra, è da dire che ci dev'essere fra loro qualche cosa di mezzo; e così all'infinito. « Se molti sono gli enti, scrive Simplicio riferendo l'argomento di Zenone, sono illimitati. Poichè frammezzo agli enti ce ne sono sempre degli altri, e altri di bel nuovo fra questi, e così illimitati sono gli enti, *ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστι* »; e aggiunge: « Zenone dimostrava così l' illimitato quanto al numero, *τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον*, servendosi della divisione per due, *ἐκ τῆς διχοτομίας* (2) ». Della divisione per due, perocchè egli concepiva la molteplicità come una collezione di grandezze separate, e fra due grandezze separate ne introduceva una terza, come causa della separazione, e così all'infinito.

In quest'argomento, nota lo Zeller, Zenone giunge all'idea del numero infinito, come nell' argomento precedente è giunto all'idea della grandezza infinita (3).

3. Un terzo argomento contro la molteplicità è quello

(1) Simpl. *Phys.* 30 b.
(2) Simpl. *Phys.* 30 b.
(3) Op. cit. vol. I. p. 543,

che riguarda la non esistenza dello spazio. Mostrato che non esiste lo spazio, si mostra anche indirettamente che non esiste il molteplice, perocchè condizione dell'esistenza del molteplice è la esistenza dello spazio. Se tutto è pieno, se nessun vuoto esiste, e quindi se non esiste lo spazio, l'essere è uno di necessità, non molteplice. Ecco l'argomento di Zenone: Ogni reale esiste in uno spazio; se adunque lo spazio è qualche cosa di reale, esiste anch'esso in uno spazio, e questo in un altro, e così all'infinito. Lo spazio adunque non esiste. « Se il luogo è, scrive Simplicio riferendo l'argomento di Zenone, sarà in qualche cosa, perocchè tutto ciò che è, è in qualche cosa; ma ciò che è in qualche cosa, è anche in un luogo; dunque il luogo sarà in un luogo, e ciò all'infinito. Dunque il luogo non è, *οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος* » (1).

L'argomento con cui Zenone negava lo spazio, gli serviva indirettamente a negare la molteplicità; ma poteva servirgli anche a negare il moto. Infatti, se il moto s'effettua, non può effettuarsi che in uno spazio, essendo passaggio da un luogo ad un altro: negato lo spazio, era adunque indirettamente negato il moto. L'argomento contro lo spazio si può perciò considerare come una transizione a quelli con cui Zenone negava il moto. L'unità dell'essere ammessa da Parmenide non solo importava la negazione della molteplicità, ma anche quella della mu-

(1) Simpl. *Phys* 130 b. Cfr. Arist. *Phys*. IV. 3. 210 b. 22; ibid. I. 209 a 23. Lo Zeller (op. cit. vol. I. p. 544), pare a noi che non interpreti bene l'argomento di Zenone quando lo espone in questa forma: « Se tutto ciò che esiste è nello spazio, lo spazio pure deve essere in uno spazio, e così di seguito all' infinito. Siccome ciò è inconcepibile, *niente d'esistente può essere nello spazio* ». Questa conclusione sfigura il pensiero di Zenone. Che *niente sia nello spazio* è tesi di Melisso, non di Zenone. Cfr. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* p. 259 in nota.

tabilità: un tutto unico, compatto, senza soluzione alcuna di continuità, senz' intervallo alcuno da riempire, senza divisione possibile, non solo non è molteplice, ma non può in alcun modo mutarsi, e non può mutarsi perchè non può muoversi. Come può muoversi, se internamente è tutto chiuso, serrato, per così dire, ed esternamente nessun' altra cosa c'è, anzi esteriorità di esso vera e propria non si può dare (1)?

Dopo negata la molteplicità dell'essere, conveniva adunque negarne la mutabilità, e, poichè è la stessa cosa, il moto.

Ecco i quattro argomenti di Zenone contro il moto, miranti indirettamente a provare l' immutabilità dell' essere, altro fondamento, dopo quello dell' unità, della dottrina eleatica.

« Il primo, scrive Aristotele (2), è quello che nega il moto per la ragione che ciò che si muove deve arrivare prima a metà strada che al termine ». Prima che il corpo in movimento arrivi al termine, deve di necessità arrivare a metà strada; prima d' arrivare a questa metà, deve arrivare alla metà di questa metà, e prima di arrivare alla metà di questa metà, deve arrivare alla metà della metà di questa metà, e cosi di seguito all' infinito. Per andare da un punto all' altro, adunque, ogni corpo dovrebbe percorrere un' infinità di punti intermedi. Ma l' infinito non può essere percorso in un tempo finito. Non è possibile adunque andare da un punto all' altro, e quindi in generale non è possibile il moto (3).

(1) Abbiamo citato in una nota precedente i versi di Parmenide 78-89 in cui sono indicate le principali caratteristiche dell' *ente uno*. Esso è: *οὐδὲ διαίρετον, πᾶν ὁμοῖον, οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν ἔμπλεον ἐόντος, ξυνεχὲς πᾶν, ἐὸν ἐόντι πελάζον, ἀκίνητον, ἄναρχον, ἄπαυστον* etc.

(2) *Phys.* VI. 9. 239 b. 9.

(3) Così si può esporre l'argomento del *mezzo*, *τὸ ἥμισυ*, seguendo

« Il secondo, scrive Aristotele (1), è quello chiamato l'Achille, e sta in questo che il più tardo non sarà mai raggiunto nella corsa dal più veloce; perchè è necessario che l'inseguente giunga dapprima donde mosse il fuggente, sicchè sempre un qualche vantaggio avrà di necessità il più lento ». Così la lenta tartaruga non sarà raggiunta dal pièveloce Achille, se quella preceda questo d'un intervallo anche minimo. E poichè non è possibile che il più lento sia raggiunto mai dal più veloce, non è possibile, in generale, raggiungere una meta qualunque, e il movimento non è possibile.

Il nervo della prova, scrive lo Zeller, di questo secondo argomento, come dell'argomente precedente, sta nella tesi che uno spazio dato non può essere percorso che percorrendo tutte le sue parti, e ciò è impossibile, perchè queste sono in numero infinito. La differenza fra il primo argomento e il secondo è questa sola, che nel primo si tratta d'uno spazio i cui limiti sono fissi, nel secondo invece d'uno spazio a limiti mobili (2).

« Il terzo argomento, scrive Aristotele (3), è che la freccia volante sta ferma, e deriva dall'ammettere che il tempo sia composto d'istanti ». Si può enunciare così: » È in riposo ogni oggetto che si trovi in uno spazio eguale a se stesso, *κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ*, (in un determinato spazio); ma la freccia che vola è in ogni istante in uno spazio eguale a se stesso (in

Simplicio, *Phys* 236 b, di cui riferiamo la conclusione: *εἰ οὖν ἄπειρα τὰ ἡμίση διὰ τὸ παντὸς τοῦ ληφθέντος δυνατὸν εἶναι τὸ ἥμισυ λαβεῖν, τὰ δὲ ἄπειρα ἀδύνατον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ διελθεῖν, τοῦτο δὲ ὡς ἐναργές, ἐλάμβανεν ὁ Ζήνων, ἀδύνατον ἄρα κίνησιν εἶναι.*

(1) *Phys*. VI. 9. 239 b. 14. Cfr. anche Simpl. *Phys*. 237 a e Themist. *Phys*. 56 a.

(2) Op. cit. vol. I. p. 546-547.

(3) Arist. *Phys*. VI. 9, 239 b. 30.

un determinato spazio); dunque essa è in riposo in ogni istante del suo volo e quindi per tutta la durata di questo; sicchè il movimento della freccia non è che apparente (1) ».

Questo argomento, scrive lo Zeller (2), si fonda sullo stesso principio dei due precedenti argomenti. Soltanto, mentre nei precedenti si considerava lo spazio come diviso in un numero infinito di parti, in questo è il tempo, la durata del movimento, che si considera risolta in un infinito numero d'istanti. E posta questa risoluzione, considerato il tempo non già come una grandezza continua, ma come una serie d'istanti successivi in numero infinito, la conclusione che il movimento è inconcepibile

(1) Arist. *Phys.* VI. 9. 239 b. 5. *Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ'ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν [κατὰ τὸ ἴσον], ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι διστόν. Τοῦτο δ'ἐστί ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρὸνος ἐκ τῶν νῦν ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν.* Questo luogo nell' *ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται* è certamente corrotto. Lo Zeller sopprime *ἢ κινεῖται*: il Gerling *(De Zen. paralagismis motum spectantibus)* sostituisce *ᾗ κινεῖται*: lo Schultes nell'ediz. settima della *Historia Philosophiae graecae* del Ritter e Preller scrive in una nota: « Omnino malim sic restituere principium: *εἰ γὰρ ἀεὶ ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται* (propositio maior), *ἠρεμεῖ δέ, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον* (prima assumptio), *ἔστι δ' ἀεὶ* cet. »; il che toglierebbe ogni difficoltà. Simplicio commenta prolissamente questo luogo d'Aristotele. Riportiamo del suo commento la parte più importante: *τὸ φερόμενον βέλος ἐν παντὶ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἐστιν, ὥστε καὶ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ· τὸ δὲ ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ὄν οὐ κινεῖται· ἠρεμεῖ ἄρα..... τὸ ἄρα φερὸμενον βέλος ἕως φέρεται ἠρεμεῖ κατὰ πάντα τὸν τῆς φορᾶς χρόνον.* E Temistio commenta così: *εἰ γὰρ ἠρεμεῖ, φησιν, ἅπαντα ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον αὑτῳ διάστημα, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερὸμενον κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῳ διάστημα, ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν διστὸν εἶναι τὴν φερομένην.*

(2) Op. cit. vol. I. p. 547-548.

è perfettamente legittima. Se io domando dove la freccia volante si trova in un determinato istante, non posso rispondere: passa dallo spazio A nello spazio B, che varrebbe quanto dire: si trova nello stesso tempo in A e in B; ma solamente: è nello spazio A. Nell'ipotesi che il tempo sia una grandezza discreta e non continua, il movimento è inconcepibile, come nell'ipotesi che sia grandezza discreta e non continua lo spazio (1).

« Il quarto argomento, scrive Aristotele (2), riguarda le masse moventisi nello stadio in senso contrario, eguali rispetto ad eguali, le une dall'estremità dello stadio, le altre dal mezzo, con eguale velocità; nel che egli (Zenone) pensa avvenire che ci sia eguaglianza tra un tempo doppio e la sua metà. V' ha paralagismo in ciò ch' egli postula che grandezze eguali, animate da velocità eguale, passino, in tempo eguale, lungo una medesima grandezza, sia in movimento, sia in riposo; e ciò è falso ». L'argomento può essere enunciato così: Secondo le leggi del movimento due corpi, animati da un movimento eguale, devono in tempi eguali percorrere spazi eguali. Ora due corpi d' una medesima grandezza mettono metà meno tempo a incontrarsi, quando si muovono tutt' e due con la medesima velocità e in senso contrario, che quando uno dei due è in riposo, mentre l' altro passa davanti ad esso con la medesima velocità (3). Suppongasi, per chiarezza, un piano di due metri di lunghezza, dinanzi al quale passi una tavola anche di due metri, mentre il piano è in riposo. Ci vorranno, p. e., quattro minuti secondi prima che la tavola giunga a coincidere nella sua lunghezza col piano, per modo che loro estremità si corrispondano

(1) Ma osservava Aristotele che l' argomento è fallace, perchè il tempo non risulta d'istanti indivisibili: *τοῦτο δ' ἔστι ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ἀδιαιρέτων*. *Phys*. VI. 9. 239 b. 5.

(2) *Phys*. VI. 9. 239. b. 33.

(3) Zeller op. cit. vol, I. p. 549.

perfettamente. Ma pongasi che anche il piano si muova, e in senso opposto al moto della tavola, e con eguale velocità; il corrispondersi delle loro lunghezze si effettuerà allora in due minuti secondi; cioè in metà meno tempo la tavola percorrerà uno spazio, a percorrere il quale impiegava prima un tempo doppio. I fatti così sono in contraddizione colle leggi del movimento.

La falsità di questo argomento è evidente. Essa consiste, come osservava Aristotele, nel misurare lo spazio che percorre un corpo, colla grandezza dei corpi davanti ai quali esso passa, siano questi corpi in riposo, o siano in movimento; cioè in fondo nello scambiare un moto relativo con un moto assoluto.

II.

Come si vede, Zenone era veramente, come è detto nel *Parmenide* di Platone, venuto co' suoi argomenti in soccorso del suo maestro. Parmenide combatteva la molteplicità e il cangiamento; ma le ragioni con cui lo faceva, d'indole generale, poteano essere oppugnate da altre ragioni pure generali; sicchè, anche dopo le sue argomentazioni, potea parere che accanto all'*ente uno* restasse sempre un posto per il molteplice e il mutevole. Zenone non si contenta di questa lotta poca decisiva e infruttuosa; egli vuol andare fino in fondo; vuol distruggere fin anco l'apparenza del molteplice e del mutevole; quindi parte dai concetti stessi del molteplice e del mutevole, deduce logicamente le contraddizioni a cui conducono, per mostrarne con ciò stesso l'impossibilità.

Se non che qui appunto, nel modo di spiegare gli argomenti di Zenone e interpretarne gl'intendimenti, c'è contesa fra i dotti. Come ho detto, io mi propongo di esaminare due sole opinioni in proposito. Il Cousin (1) crede che Zenone non

(1) *Fragments philosophiques*, quatrième édition, tome 1, Paris 1847, nello studio *Zénon d'Elée*.

voglia propriamente combattere la molteplicità in generale, ma la molteplicità priva d'ogni unità. Zenone, secondo il Cousin, si proporrebbe di dimostrare che la molteplicità da sola è incapace di spiegare le cose, di render conto della continuità dello spazio e del tempo e della possibilità del movimento. « Dicesi, così scrive il Cousin, che Diogene il cinico, sentendo ripetere gli argomenti di Zenone contro il moto, per tutta risposta si levò e camminò. Ma Zenone avrebbe potuto benissimo rispondere : tu hai ragione dal canto tuo, perchè non professi un sistema e non neghi l'unità; ma quando si è tanto scettici da negare l'unità, che vale quanto dire la condizione assoluta di ogni continuo, dello spazio e del tempo, confessa che è una debolezza ridicola non andar fino in fondo alla propria opinione, e credere, contro ogni buon senso, al movimento senza continuo, senza tempo e senza spazio » (1). Perciò appunto Zenone voleva mettere accanto alla molteplicità l'unità, solo con l'unità potendosi avere la continuità del tempo e dello spazio, e quindi la possibilità del movimento.

Le contraddizioni, quindi, che Zenone deduceva dalla tesi della molteplicità, non gli servivano già, secondo il Cousin, a mostrare indirettamente la necessità di risalire alla dottrina di Parmenide dell'unità assoluta, esclusiva, senza molteplicità, poichè anche in questa dottrina il moto sarebbe riuscito inesplicabile; ma invece alla dottrina dell'unità non disgiunta dalla molteplicità, in cui il moto, questo fatto che non si può negare, e si spiega e si giustifica. Non dunque molteplicità esclusiva, ma neanche esclusiva unità, secondo Zenone; bisogna unire e fondere insieme molteplicità ed unità per ottenere la realtà : *τὸ ἓν καὶ πολλά* (2). « Aristotele, scrive il Cousin, ci ha conservato

(1) Op. cit. p. 95.
(2) Op. cit. p. 96.

(*Phys.* VI. 3) un'obbiezione di Zenone contro lo spazio, che mostra perfettamente lo spirito generale della sua dialettica, che consisteva nello spingere i suoi avversari nell'abisso della divisibilità all'infinito, e in una molteplicità che si distruggesse da se stessa pel difetto d'ogni unità, Egli diceva: Lo spazio è il luogo dei corpi, ma in quale spazio è lo spazio stesso? In un altro spazio; e questo in un altro ancora, e sempre così all'infinito, senza che si possa arrestarsi logicamente, eccetto che si voglia uscire dalla molteplicità per ammettere l'unità, vale a dire qui, l'unità assoluta dello spazio » (1). Dunque non molteplicità senza unità, secondo Zenone. « In questo senso, aggiunge subito dopo il Cousin, l'argomento di Zenone ci pare eccellente, e ben lungi dall'andare contro lo spazio in sè, mira a stabilirlo, stabilendo la sua condizione, l'unità » (2). D'altra parte, neanche unità senza molteplicità: l'unità indivisibile, cioè senza molteplicità, non ha grandezza; ciò che non ha grandezza non accresce, se aggiunto, non diminuisce, se sottratto, checchessia; ma ciò che, aggiunto o sottratto, non influisce sulla grandezza delle cose, è niente; l'unità indivisibile, cioè senza molteplicità, è adunque niente, τὸ ἓν ἀδιαίρετον μὴ ὄν (3). Aggiungasi che se l'unità non esce da se stessa, vale a dire rimane indivisibile e non si fa molteplice, noi abbiamo bensì la possibilità del tempo e dello spazio e quindi del movimento; ma non ne abbiamo la realtà; « ristabiliamo lo spazio e il tempo assoluto senza tempo e senza spazio relativo e visibile, per conseguenza senza misura, senza movimento; il tempo e lo spazio (*in potentia, non in actu*) restano allora nell'eternità e nell'immensità, in una eternità senza successione, in una

(1) Op. cit. p. 97.
(2) Ib.
(3) Op. cit. p. 98-99.

immensità senza forma, in un'esistenza assoluta, vuota d'ogni esistenza positiva, in una immobilità completa. Ecco a che cosa conduce l'idea esclusiva dell'unità » (1).

E bisogna convenire che l'opinione del Cousin è assai ingegnosa; e per di più ha il vantaggio di spiegare molte cose, che altrimenti non si potrebbero spiegare; questa, per esempio, che un uomo dell'acutezza di Zenone giungesse sul serio a negare il moto. Ma c'è un inconveniente, che in questo modo si attribuiscono a Zenone intendimenti che i suoi rapporti con Parmenide non rendono neanche lontanamente probabili.

Parmenide, si sa bene, affermava risolutamente l'unità dell'essere, negando ogni molteplicità, negando il cangiamento ed il moto. E Zenone, discepolo suo, come avrebbe potuto portare alla dottrina del maestro una modificazione così sostanziale da combattere bensì la molteplicità, ma solo in quanto separata dall'unità, per venire alla conclusione che essa deve esistere accanto all'unità; da combattere la molteplicità, ma solo perchè con essa, concepita come separata dall'unità, si riesce alla negazione del moto e dello spazio, che non si possono negare? Un Zenone con questi intendimenti non sarebbe già più un discepolo di Parmenide, ma piuttosto un suo avversario. E allora non si capirebbe come Platone, nel *Parmenide*, metta in bocca a Zenone le parole, che con lo scritto suo ei viene in aiuto a Parmenide contro coloro che si sforzano di mettere in ridicolo la costui dottrina dell'unità, e mira a provare che il principio della molteplicità è molto più assurdo e ridicolo, nelle sue conseguenze, che il principio dell'unità. Come Platone ci avrebbe dato un Zenone tanto diverso dal Zenone storico? Come avrebbe sostenuto con tanta asseveranza che « la intenzione dei

(1) Op. cit. p. 96.

ragionamenti di Zenone era questa, sostenere contro all' opinione di tutti che non ci *è il molti?* (1) ».

Dato il punto di vista eleatico ch' egli accettava, Zenone non poteva ammettere l' unità e la molteplicità insieme, combattendo la molteplicità solo in quanto disgiunta dall' unità. Unità e molteplicità, persistenza dell' essere e movimento, sono ancora, per gli Eleati, contradditorii che si escludono. Fu Platone il primo a riconoscere, nel *Sofista* e nel *Parmenide*, dove combatte l' eleatismo, che queste determinazioni, contradditorie in apparenza, possono e devono essere riunite in un medesimo soggetto. Zenone non poteva avere una simile dottrina. Ad uno scopo opposto ei mira coi suoi argomenti: ei vuole che unità e molteplicità non si confondano insieme, vuole che si smetta l'abitudine di considerare l' uno come molteplice, l' essere come sottoposto al divenire e al cangiamento (2).

Chi sosteneva allora la molteplicità senza unità? Il solo Leucippo, fino a un certo punto; ma non c' è argomento a sostenere che contro di lui fossero rivolti gli strali di Zenone. Quanto ad Eraclito che il Cousin considera come più specialmente preso di mira da Zenone, è ben noto ch' egli è tanto lontano dal sostenere la tesi esclusiva della molteplicità senz' unità, che ritiene l' armonia dei contrari essere la legge assoluta, la legge divina che governa la realtà (3).

Del resto per non fare le meraviglie di ciò che di strano e singolare ci possa essere negli argomenti di Zenone, e per

(1) *Parmenid.* 127 e: *ἆρα τοῦτο ἐστιν ὅ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, ὡς οὐ πόλλά ἐστι.*

(2) Cfr. Zeller op. cit. vol. I. p. 551 in nota.

(3) Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VIII, 2. 1155 b. 4; Plat. *Conv.* 187 a; Plut. *An. procr.* 27, 5 p. 1026; e i frammenti 80, 123, 64 etc. della raccolta dello Schuster *Heraclit von Ephesus*, 1873.

riuscire in qualche modo a spiegarcelo, non bisogna già foggiarci un Zenone di nostra immaginazione, alterando la storia; piuttosto conviene non dimenticare il posto preciso ch' egli occupa nella scuola eleatica, e l' ufficio ch' egli ha voluto assegnare a se stesso secondo l' indole del suo ingegno. Egli è il polemista della scuola, il polemista ardente e vivace che mira a involgere in contraddizioni e difficoltà d' ogni maniera i suoi avversari: è la φιλονεικία che lo spinge, il desiderio della disputa e del contrasto, com' egli avverte nel *Parmenide* di Platone (1), non altro motivo: si direbbe che nell' adempimento di quest' ufficio e nella prosecuzione di questo fine egli sia assorbito in maniera da non pensare ad altra cosa, neppure a quella stessa dottrina dell' unità, forse, a sostenere la quale son pur volti, in ultimo, gli sforzi e le trovate del suo ingegno. È per questo ch' egli spesso ci appare come uno che voglia tutto distruggere, come una specie di nichilista, uno scettico ad oltranza, e quindi insieme un derisore spietato di tutte le credenze, di tutte le opinioni anche più radicate (2). A tutte le conclusioni dei suoi argomenti credeva effettivamente Zenone? Non si oserebbe affermarlo; tanto è patente alle volte il paralogismo che in quegli argomenti s' annida, come quando, ad esempio, scambia un movimento assoluto con un movimento relativo, per trarne la conclusione che ci sia eguaglianza tra un tempo doppio

(1) 128 D. E.

(2) Sono lieto di constatare che il Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1896, giunge, in rispetto a Zenone, alle mie stesse conclusioni. Questo mio scritto era già composto quando, consultando il Gomperz, fui colpito da queste sue parole, il cui concetto consuona in modo singolare col mio: « In Wahreit ist dieser (Zenone) augenscheinlich von der ungestümen Gewalt seiner Begabung über das Ziel, das er sich gesteckt hatte, weit hinaus gerissen worden. Er war als ein rechtgläubiger Jünger der Einheitslehre, als Ontolog in den Kampf gezogen; er ist als Skeptiker oder besser als ein Nihilist aus demselben heimgekehrt ». (p. 166 dell'op. cit.).

e la sua metà. Ma egli mira sovrattutto a mettere al muro i suoi avversari; egli è sovrattutto *φιλόνεικος*! Peccato che di quest'uomo singolare non si abbiano più notizie di quelle che abbiamo, e sovrattutto che scarsissimi frammenti di lui ci siano rimasti! (1). Si vedrebbe, altrimenti, com'egli sia l'espressione più schietta dello spirito greco così fine e sottile, così amante della disputa e della polemica, così pungente ed ironico ed anche così paradossale; si vedrebbe ch'egli è perciò uno dei precursori della Sofistica e della Eristica, nonchè dello stesso Socrate. Soltanto rendendoci conto di tutto questo e mettendoci a questo punto di vista, riusciamo a spiegarci Zenone e l'opera sua in quello che ha di singolare e quasi di stravagante. Del resto anche testimonianze antiche autorevolissime ce lo presentano sotto questo aspetto. Aristotele lo dice inventore della dialettica (2); Platone lo chiama Eleatico Palamede, che tanto parlava con arte da far apparire agli uditori suoi una stessa cosa simile e dissimile, una e molteplice, in quiete ed in moto (3); Isocrate dice di lui che tentava far apparire possibili e impossibili le stesse cose (4), e Timone nello stesso senso lo chiama *αμφοτερόγλωσσος*, quasi adoperasse nel parlare due lingue, e riprensore di tutti, *πάντων ἐπιλήπτωρ* (5).

(1) Non sappiamo poi se questi stessi frammenti gli appartengano in tutto, perchè, quando Simplicio riferisce gli argomenti di Zenone, non ci è dato stabilire se proprio adoperi le sue parole: qua e là certamente, aggiunge e amplifica. Il Tannery *(Pour l'histoire de la science hellène* p. 254) è d'avviso che Simplicio non possedesse il testo vero di Zenone, ma un riassunto, e non sempre rigorosamente esatto.

(2) Diog. Laert. VIII. 57 e IX. 25.

(3) *Phaedr.* 261 D.

(4) *Enc. Hel. comm.* *Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν.*

(5) Diog. Laert. IX 25.

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος etc.

III.

Ma quali erano gli avversari sostenitori della molteplicità, contro i quali Zenone lanciava gli strali della sua polemica? Gli storici della filosofia non vanno d'accordo in ciò, come del resto in tante altre cose riguardanti Zenone. Alcuni credono ch' egli si rivolgesse contro gli empirici in genere e più specialmente contro Eraclito; altri contro Leucippo ed Anassagora; altri (Zeller in prima linea, seguito dal Windelband) contro l'opinione comune, la comune rappresentazione, *die gewönliche Vorstellung*. Recentemente il Tannery (1) sostiene, seguito in ciò da parecchi altri (2), ch'egli invece intendesse combattere una dottrina dei Pitagorici. Era dottrina dei Pitagorici che *il corpo fosse una somma, una totalità di punti giustaposti, e il punto un' unità che occupa una posizione, o altrimenti l' unità considerata nello spazio*. Appunto questa dottrina che i *corpi fossero una somma di punti*, intendeva combattere Zenone, secondo il Tannery, e la formola da lui così spesso adoperata e combattuta: *gli esseri sono una pluralità*, *πολλά ἐστι τὰ ὄντα*, non sarebbe che l' espressione di quella dottrina. E ammessa tale mira della polemica di Zenone, il Tannery trova perfettamente spiegati e giustificati gli argomenti suoi. Nel primo

(1) *Pour l'histoire de la science hellène* cap. X. *Zénon d' Élée.*

(2) Cfr. specialmente Natorp, *Philosoph. Monatshefte*, 1889, p. 216 e seg.; Bäumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, Münster, 1890; Ferrari, *Gli Eleati*, Memoria inserita negli Atti dell' Accademia dei Lincei 1892, p. 122-126; Chiappelli, *Sui frammenti e sulla dottrina di Melisso di Samo*, Memoria negli Atti dell'Acc. dei Lincei 1889, p. 386-387. Il Chiappelli però ammette anche, nella Scuola d'Elea e in Zenone, una polemica continua contro l'Eraclitismo. Vedi p. 379.

argomento contro la molteplicità, per esempio, (quello che se il molteplice esiste, esso è ad un tempo infinitamente grande e infinitamente piccolo), Zenone dimostra rigorosamente che il corpo non può essere concepito come una somma di elementi indivisibili, cioè di punti, come ammettono i Pitagorici; perchè, se questi elementi non hanno alcuna grandezza, la loro somma non può averne; se, al contrario, hanno una grandezza, siccome il loro numero è infinito, la loro somma sarebbe infinita (1). Nel secondo argomento contro la molteplicità (quello che, se il molteplice esiste, esso è limitato ed illimitato ad un tempo), Zenone conduce i suoi avversari ad una contraddizione: dire che i corpi sono una somma di punti, è ammettere implicitamente che il numero dei punti vi è limitato; ma è certo, al contrario, che fra due punti, per quanto vicini siano, dal momento che non si confondono rigorosamente, vi sono altri punti, e fra questi altri ancora e così all'infinito, di maniera che il numero dei punti nei corpi è anche illimitato (2).

In riguardo a quegli altri argomenti che si considerano generalmente rivolti contro il moto, il Tannery sostiene che Zenone « non vuole per nulla negare il moto, ma dimostrare che è inconciliabile colla concezione dello spazio considerato come una somma di punti » (3); e trova che quegli argomenti anche sono perfettamente legittimi e concludenti. Nel primo e nel secondo argomento, poichè per la dottrina pitagorica un qualunque spazio si risolve in un numero infinito di punti o di posizioni, si mostra ch'è impossibile occupare successivamente un numero infinito di posizioni in un tempo finito; cioè si viene a negare il moto; il che essendo un assurdo, assurda si rivela

(1) Tannery op. cit. p. 255.
(2) Ib.
(3) Id. p. 256.

per conseguenza la dottrina pitagorica che conduce ad esso, dello spazio considerato come una somma di punti: contro questa dottrina sono perciò rivolti il primo e il secondo argomento.

Ma il tempo non è al pari dello spazio suscettibile d'una divisione all'infinito? Non è esso pure una somma d'istanti? Chi impedisce allora che a ciascuna posizione successiva corrisponda un istante? I due ultimi argomenti contro il moto sono, secondo il Tannery, rivolti contro questa concezione del tempo, perfettamente identica alla concezione accennata dello spazio e del corpo, e conseguenza di essa (1). Zenone, osserva il Tannery, avrebbe potuto combattere questa concezione del tempo considerato come una somma d'istanti, direttamente, com'ha fatto per la concezione dello spazio, considerato come una somma di punti: preferì seguire una via tortuosa, fidando nelle risorse della sua dialettica, e adoperare gli argomenti della *freccia volante* e delle *masse moventisi*. E qui il valoroso critico spiega il significato vero del terzo e del quarto argomento, specialmente del quarto, franteso fin qui, mostrando che Aristotele s'ingannava quando credea vedervi un paralogismo e accusava Zenone d'ignorare la differenza fra un movimento relativo e un movimento assoluto (2).

In conclusione, gli argomenti di Zenone, secondo il Tannery, « si riducono a stabilire per via d'assurdo che un corpo non è una somma di punti; che il tempo non è una somma d'istanti; che il moto non è una somma di semplici passaggi da punto a punto » (3).

Diciamolo subito, l'interpretazione del Tannery, frutto d'una grande dottrina e d'una grande acutezza d'ingegno, sparge

(1) Id. p. 256-257.
(2) Id. p. 257-258.
(3) Id. p. 258.

una luce inattesa sugli argomenti di Zenone; e per conto nostro non solo non esitiamo a riconoscerla come molto probabile nel suo punto di partenza, nel punto cioè che Zenone combattesse veramente la molteplicità nella forma che le davano i Pitagorici, del corpo e dello spazio considerati come una somma di punti (1); ma saremmo anche disposti ad accettarla nelle conclusioni che da quella premessa sono tratte ingegnosamente, se non ci si affacciassero alcune difficoltà che ci paiono gravissime, anzi addirittura insormontabili. Anzitutto, se Zenone era discepolo di Parmenide, se si proponeva di difendere la dottrina di questo, secondo la sicura testimonianza di Platone, come non avrebbe egli ammesso l'immutabilità dell'essere, ch'era, insieme coll'unità, il caposaldo della dottrina del maestro, e quindi come non avrebbe negato il moto? Un Zenone, quale il Tannery ci presenta, che non vuole negare il moto, che non l'ha negato

(1) Tanto ci paiono persuasive le ragioni addotte dal Tannery in proposito! Egli scrive: « Parmenide avea scritto il suo poema in un ambiente nel quale, come pensatori, i Pitagorici soli erano in onore; egli avea riprodotto più o meno esattamente il loro insegnamento essoterico relativo alla cosmologia e alla fisica, ma, in ogni caso, avea negato la verità della loro tesi dualista; da un altro lato, nella sua teoria ontologica, presentata come fosse d'un rigore e d'una certezza matematica, non li aveva, a vero dire, attaccati direttamente. Il suo principio fondamentale, sull'essere e il non-essere, equivaleva in fondo al postulato — niente si produce da niente — già ammesso, almeno implicitamente, da tutti i pensatori che l'aveano preceduto; per stabilirlo egli non avea adunque che a confutare l'opinione volgare sulla generazione e la distruzione; ma da questo principio, una volta posto, egli traeva conseguenze tutte nuove; e specialmente quelle sull'unità, la continuità, l'immobilità dell'universo contraddicevano le dottrine pitagoriche. Gli attacchi contro il suo poema dovettero adunque venire soprattutto dai Pitagorici, e i Pitagorici appunto Zenone prese di mira: Anassagora è ancora giovane e in un ambiente affatto differente; Leucippo non è ancora apparso etc. » (p. 249-250).

affatto (Zénon n'a nullement niè le mouvement p. 248), ma solo l'ha mostrato inconciliabile collo spazio considerato come una somma di punti, e in genere colla credenza nella molteplicità, (il a seulement affirmé son incompatibilitè avec la croyance à la pluralitè, p. 249), non può essere il Zenone di Platone. Platone dovea conoscere certamente il *σύγγραμμα* di Zenone (1) e, qualora questo fosse giunto al risultato non già di negare il moto, ma di mostrarlo semplicemente inconciliabile colla credenza nella molteplicità pitagorica, come avrebbe potuto affermare di esso, che diceva quello stesso che Parmenide, sebbene sott'altra forma? Perocchè è chiaro che, nella mente di Platone, questa identità fra le due tesi: *c'è l'uno* di Parmenide, *non c'è il molti*, di Zenone, non riguarda tanto la espressione verbale, dirò così, e quindi qualche cosa di estrinseco e accidentale, ma piuttosto la sostanza stessa della dottrina, quello che in proprio la costituisce. Ora che cosa costituisce in proprio la dottrina di Parmenide? È inutile ripeterlo: *l'essere uno indivisibile, immobile,* ecc. Il Tannery dice che bisogna attenersi a Platone (auquel il faut evidemment s'en tenir p. 248) in questa questione: ebbene, appunto attenendosi a Platone, pare non si possa sostenere in nessun modo che Zenone non negasse il moto: l'identità sostanziale fra la tesi di Parmenide e quella di Zenone, ammessa da Platone, non si potrebbe più ammettere, diversamente. Ed è anche ovvia questa considerazione: perchè, se Zenone non avesse voluto negare il moto, l'avrebbe Platone nel *Parmenide* fatto assistere in silenzio, senz'alcun segno di protesta, a quella parte di conversazione fra Socrate e Parmenide, in cui questi sostiene che il moto non è, che non è concepibile colla

(1) Risulta dal *Parmenide*, 127 C. D, che il *σύγγραμμα* di Zenone si leggeva pubblicamente. Era noto adunque assai, e Platone non poteva ignorarne il contenuto vero.

tesi dell' uno, che l' uno è immobile secondo ogni specie di moto (1)?

Ma c'è dell'altro. La scuola Megarica, che, com'è noto, combinava insieme l'idea eleatica dell'*uno* col principio morale di Socrate, argomentò contro i sensi, argomentò contro il moto: contro i sensi, perchè non ci mostrano che ciò che diviene e che cangia, non già ciò che è veramente e che è immutabile (2); contro il moto, che appartiene al dominio del divenire, non all'essere vero. Al dominio del divenire solo s'appartiene l'agire e il patire, cioè il moto; all'essere non si deve attribuire nè azione, nè passione, nè moto (3). Platone dice dei Megarici che dissolvevano, nei loro discorsi, la materia fino alle ultime parti, per mostrare che essa non possiede essere vero e non è che un perpetuo fluire e un puro divenire (4). Non è questo il metodo stesso introdotto da Zenone? Fra gli argomenti capziosi attri-

(1) *Parm.* 138 B. C. D. E. 139 A. B.

(2) Plat. *Soph.* 248 A: *Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λεγετε; ἢ γάρ; — Ναί. — Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.* Cfr. Aristocl. (ap. Euseb. *Praep. ev.* XIV. 17, 1): *οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.* Si allude ai Megarici e agli Elati.

(3) Plat. *Soph.* 248, C. *λέγουσιν, ὅτι γενέσει μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν.* Si parla dei Megarici, dei quali più innanzi 249 A. è riferita pure l'opinione in questi termini: *[τὸ παντελῶς ὂν] ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.... ἀκίνητον τὸ παράπαν ἑστάναι.*

(4) Plat. *Soph.* 246 B.... *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αυτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

buiti ad Eubulide, un Megarico, tiene un posto notevole il *sorite*, l'argomento del *mucchio*, cioè: ebbene, questa specie di ragionamenti finisce col dimostrare che le cose sensibili non possedono esistenza fissa, che tutte svaniscono nel loro contrario e non presentano che un puro divenire, anzichè un essere immutabile e reale: precisamente quello che intendeva dimostrare Zenone nella sua conversazione con Protagora. Diodoro Crono, un altro Megarico, adduceva quattro prove, a sostegno della dottrina fondamentale della scuola sull'impossibilità del moto, tutte più o meno riproducenti il pensiero di Zenone in ciò che ha di essenziale. Una prima prova è questa: Se esistesse il moto, la cosa moventesi dovrebbe muoversi o nello spazio in cui è, o in quello in cui non è. Non può muoversi nello spazio in cui è; non può muoversi in quello in cui non è; dunque il moto non esiste (1). Una seconda prova, forma meno precisa della prima, suona così: Ciò che si muove è nello spazio; ma ciò che è nello spazio, è in riposo; ciò che si muove è adunque in riposo (2). Una terza deriva dalla supposizione di particelle infinitamente piccole della materia e dello spazio. Finchè una particella di materia, A, si trova in una porzione corrispondente, A, dello spazio, non si muove, perchè la riempie per intero; non si muove neanche quando è nella porzione di spazio immediatamente vicina, pure corrispondente, B; in generale adunque non si muove (3). La quarta aggiunge all'ipotesi delle parti infinitamente piccole della materia la distinzione fra movimento parziale e movimento completo (4).

(1) Sext. *Hyp. Pyrrh.* II. 242. Cfr. 245, III. 71; *Adv. Math.* X. 85 seg., I. 311.

(2) Sext. *Adv. Math.* X. 112.

(3) Sext. *Adv. Math.* X. 143: Cfr. 119, seg.; IX. 362; *Hyp. Pyrrh.* III. 32.

(4) Sext. *Adv. Math.* X. 113. seg. Cfr. per la filosofia della Scuola Megarica Zeller *Die Phil. d. Griech.* vol. 2. p. 208-235.

Era adunque tutta una scuola di pensatori e di filosofi che si riconnetteva a Zenone, e che s'ingegnava di riprodurne il pensiero e sovrattutto la forma dialettica con cui l'esprimeva. Possibile che tutti s'ingannassero sulle vere intenzioni di Zenone? Possibile che nessuno conoscesse il σύγγραμμα famoso, da cui sarebbe certamente apparso che Zenone non negava il moto, se veramente non lo negava, e che quindi non si poteva legittimamente far capo a lui nel sostenere la dottrina contraria della negazione del moto?

Ma anche un'altra difficoltà ci si affaccia. Non è supponibile che Aristotele ignorasse la vera dottrina di Zenone. Ne parla troppe volte e con troppo piena conoscenza di causa, per poter supporre che non attingesse direttamente alla fonte e non avesse addirittura il σύγγραμμα dinanzi agli occhi: d'altra parte egli era uomo troppo preciso per non farlo. Ma se attingeva alla fonte e aveva il σύγγραμμα dinanzi agli occhi, com'era possibile non gli risultasse che Zenone soltanto apparentemente giungeva alla negazione del moto, e che, in realtà, mirava, coi due primi argomenti, a combattere la dottrina pitagorica del corpo e dello spazio considerati come una somma di punti, e, coi due ultimi, la dottrina, connessa con questa e conseguenza di questa, del tempo concepito come una somma d'istanti; e perciò, in ultimo, la molteplicità sotto qualunque forma si manifestasse? E allora come avrebbe affibbiato al pensatore di Elea l'intenzione di negare il moto; come avrebbe combattuto i suoi argomenti appunto come tendenti a negare il moto (1)? Aristotele non dev'essersi ingannato (Aristote ne doit pas s'y être trompé, p. 252), osserva il Tannery. Appunto, ripetiamo noi, non dev'essersi ingannato: se combattè gli argomenti di Zenone come neganti il moto, gli è perchè questi in realtà

(1) Ciò Aristotele fa specialmente in *Phys.* VI. 9.

negavano il moto. E c'è dell'altro. Gli argomenti propriamente diretti contro la molteplicità Aristotele non sottopone a critica, mentre sottopone a critica quegli altri che si considerano diretti contro il moto, ma che in realtà, secondo il Tannery, sono ancora diretti contro la molteplicità. Perchè ciò? Questa diversità di trattamento, da parte di Aristotele, in riguardo ad argomenti che avrebbero avuto, secondo il Tannery, lo stesso fine, non è un'altra prova che veramente questo stesso fine non aveano, e che gli ultimi erano rivolti contro il moto in realtà, e non solo in apparenza? Il Tannery dice che questi argomenti *aveano acquistato una grande celebrità come paradossi e che un malinteso era facile intorno ad essi* (1). E noi non neghiamo che ciò sia: ma il malinteso era possibile per tutt'altri che per Aristotele; e il paradosso voluto e pensato per uno scopo, egli avrebbe distinto dal paradosso in sè, dal paradosso che non avea altro fine che il paradosso medesimo. Perchè Aristotele notava con tanta cura il sofisma o il paralogismo che negli argomenti contro il moto s'annida, se gli risultava, come dovea risultargli, che quel sofisma o quel paralogismo non era che apparente, e mirava ad uno scopo ben diverso da ciò che appariva (2)?

GIUSEPPE ZUCCANTE.

(1) Op. cit. p. 252.

(2) Anche se Aristotele avesse voluto combattere gli argomenti di Zenone in se stessi, in quanto contrari al moto, non avrebbe mancato di aggiungere, conoscendo che in realtà Zenone non combatteva il moto, che in realtà non lo combatteva. Forsechè non interessava ad Aristotele avere lo stesso Zenone, che pure avea formulato le maggiori difficoltà contro il moto, a sostenitore della sua tesi dell'esistenza del moto?

LIBERTÀ O UNIFORMITÀ

NELLE

SCUOLE MEDIE?

Senza dubbio è assai significante il fatto che alla scuola manchi una diretta rappresentanza delle famiglie. Queste vi conducqno i loro figli, ossia ciò che hanno di più caro al mondo. O non hanno dunque il diritto di vigilare attentamente sulle persone a cui quelli saranno affidati? O forse dal giorno in cui li mandano a scuola, cessano d'ingerirsi nella loro educazione? A me pare che quì debba esercitarsi dirimpetto alla scuola una delle funzioni più importanti della famiglia, e quì mi pare che debba risiedere tra l'una e l'altra una cagione di intima solidarietà. Certo non può la famiglia sentenziare sulla competenza tecnica degli insegnanti; ma ben può richiedere, assumere e dare informazioni sulla loro moralità. Procedere sotto tal riguardo, d'accordo con lei, sarà tanto di guadagnato per lò scopo cui deve tendere l'educazione.

Nè la famiglia deve esser chiamata ad invigilare solamente sugli insegnanti, ma sulla scuola, in genere, per tutti i rapporti che questa può avere col pubblico. Niuno è più di me convinto che sia necessario tutelare scrupolosamente l'indipendenza dell'insegnamento e della vita interiore degli Istituti; ma credo altrettanto opportuno che le vedute e i desideri dei genitori trovino un canale diretto, un mezzo adeguato per manifestarsi ed ottenere la debita considerazione. Però è da augurarsi che si giunga a costituire allato al Collegio degli insegnanti un organo speciale, un Consiglio insomma di rappresentanti delle famiglie

a cui avessero a partecipare, naturalmente, anche il capo dell'Istituto ed alcuni professori, come rappresentanti dell'insegnamento, e dove pertanto le opinioni e le aspirazioni del pubblico trovassero conveniente espressione. Io penso che, in tal maniera, a molte accuse e a molte diffidenze verso questo o quell'Istituto sarebbe tolta perfino ogni origine; penso che la poco coraggiosa *anonimità* di certi giornali non avrebbe più motivo di sbizzarrirsi con pensata malignità contro di essi e, se avesse ancora ad esercitarsi, perderebbe gran parte del suo effetto. Con tale istituzione la scuola farebbe un non piccolo passo per togliersi dal presente isolamento che tanto la danneggia. Essa avrebbe modo di dare ampia giustificazione di certi suoi interiori provvedimenti, di mostrare lo spirito da cui è animata, soprattutto di convincere che è più facile il biasimare che il fare. Alcune questioni di portata pedagogica potrebbero trovare in tal Consiglio uno spedito avviamento alla naturale loro soluzione; accenno, per es., alla questione degli orari, affatto legata alle abitudini della vita famigliare; alla questione della soprassoma intellettuale, dipendente in gran parte dalla quantità di lavoro privato che la scuola infligge agli alunni, e intorno alla quale è giusto udire anche le osservazioni dei parenti; alla questione concernente il modo di rendere possibili ai giovani alcune elettive occupazioni dell'ingegno, o a quell'altra determinata dalla necessità di sorvegliare le private letture ecc. — Capi-istituto ed insegnanti avrebbero, così, anche un mezzo per dissipare molti pregiudizi intorno all'istruzione ed all'educazione. E insomma, codesta collegiale rappresentanza delle famiglie sarebbe un ponte tra queste e la scuola, e segnerebbe un modo concreto e, a parer mio, efficace di stringere l'alleanza tra le une e l'altra. Al che, altrove, non mancano di già i precedenti. La prova fu tentata nel Baden con un'ordinanza ministeriale del maggio 1886, e, in complesso, diede risultati soddisfacenti. Certo che molte im-

perfezioni si correggono per via, e le istituzioni per rassodarsi han bisogno di tempo e d'esperienza (1).

Un altro mezzo per avvincere sempre più le famiglie alla scuola inclinerei a trovarlo nella pubblicità data all'insegnamento, contenuta però, ben s'intende, dentro certi limiti. Non v'ha dubbio che nella scuola media non si può parlare d'una pubblicità al modo, p. es., della Università. Troppo grave turbamento vi si porterebbe e troppo verrebbe nuociuta l'opera vogliosa e intelligente degli insegnanti. No; nella scuola media conviene che la pubblicità sia opportunamente regolata, fissando, se occorre, anche i giorni in cui può aver luogo. Ma che ai padri, ed anche ad altre persone colte, e ben note ai Capi-istituto, sia permesso di accedervi, non deve apparire irragionevole ed inutile. La novità potrà trovar diffidenze sul principio, ma acquisterebbe, a non lungo andare, il valore di una consuetudine scolastica. Si procurerebbe uno stimolo di più all'attività degli insegnanti; a non considerare poi, caso taluno di quei padri si proponesse di sorvegliare attentamente il lavoro privato de' figliuoli, che assai gli gioverebbe il conoscere quali sieno l'indirizzo e i principî a cui ottemperi l'istruzione nella scuola. — Stringere, stringere, insomma, intorno a questa, in tutti i modi, la famiglia è una necessità suprema nel nostro paese, e l'aver operato così rimessamente verso tale scopo non è una delle colpe men gravi che si possano imputare ai nostri governanti. Ogni cittadino, sinceramente amante della patria, deve desiderare che tra parenti e insegnanti si stabiliscano rapporti di più intensa fiducia che non sia fin quì avvenuto; speciali convegni, dovrebbero aver luogo tra di loro, per comunicarsi le reciproche impressioni sui giovani e farsi le reciproche confidenze. Solo con aiuti siffatti la scuola riuscirà ad agire in una maniera più conforme alle varie nature individuali.

(1) H. Schiller, Handbuch der prakt. Pädagogik; 211, nota.

***

Ed ora qualche parola anche sugli Istituti che non dipendono, direttamente almeno, dal Governo.

Nessuno più di me ha in grande riverenza l'alta autorità di Aristide Gabelli, e ammira la sua azione di scrittore illuminato, convinto, prudente e animoso a un tempo, con cui cercò di raddrizzare antiquate idee e di distruggere false prevenzioni intorno all'istruzione, mostrando i grandi vantaggi, mà anche i mali che ne posson nascere, se non è impartita con criterî ordinati e metodici, se non trova d'impiantarsi solidamente nei profondi recessi dello spirito; nessuno più di me ammira quella sua veramente singolare pertinacia, per cui stette tant'anni, sarei per dire, al fianco del Governo, ad additargli dove e come occorresse portar rimedio, dove e come spiegare la forza sua, perchè la scuola potesse attingere risultati più perfetti e durevoli. Ma è vero altresì ch'egli volle riserbata a codesta forza un ambito così largo, un dominio così esclusivo che non tutti, io credo, vorranno assentire a lui. Che ciò fosse opportuno quando si trattava d'avviare l'istruzione nazionale, forse non sarà difficile riconoscere; ma non poteva esserlo per ogni tempo. Ora, in un paese, come il nostro, dove il movimento delle idee pedagogiche è scarsissimo, e dove perciò quelle poche venute in luce si è disposti a contemplarle, vorrei dire, *sub specie aeternitatis*, l'alta autorità del Gabelli contribuì certo a rinsaldare nel Governo la massima, che lo Stato debba inframmettersi co' suoi regolamenti in tutte le più minute cose dell'istruzione pubblica, e, con un regime di ferro, sopprimere ogni iniziativa delle scuole che da lui non dipendono direttamente. Se poi pari a una massima così rigida sia stata anche l'effettuale vigilanza su di quest'ultime, nel rispetto della lor vita interiore, questo è altro discorso.

Il fatto è che la legge si mostrò sempre verso le scuole non governative oltre ogni dire sospettosa; e così, per paura dei danni che avessero a provenire da qualche libertà loro concessa, non badò, come si conveniva, ai vantaggi. Insomma un criterio che poteva giustificarsi in tempo di assettamento interiore del nostro paese un po' alla volta ci siamo avvicinati a crederlo immutabile.

Del che già ora cominciamo a raccogliere i risultati. Oggi che da ogni parte si ascolta insistente l'appello a riforme sollecite in tutta l'istruzione secondaria, quale patrimonio di esperienze possiam dire d'aver accumulato negli anni che decorrono dalla legge Casati in poi? quali norme, quali ammaestramenti possiam dire d'aver ricavato dal passato? che cosa abbiamo in pronto che ci possa servire di guida a più ampie innovazioni? Noi stiamo ancora quì a gingillarci in discussioni puramente teoriche, che non ci fanno avanzare d'un passo verso la risoluzione delle questioni che c'incombono. Quante pagine stampate e quanti discorsi su quel benedetto valore formale delle lingue morte, da una parte innalzate ai sovrani onori, e credute mezzo indispensabile per un'elevata educazione intellettuale, e dall'altra oggetto di vive proteste e opposizioni! ed ora che sarebbe stato tempo, assai tempo di concludere incominciamo a fare gli esperimenti. O perchè a questi ci siam decisi, quando l'acqua ormai ci monta alla gola? E non apparirebbe grande il vantaggio se, dovendo oggi riformare, avessimo avuto dinnanzi qualche tipo o modello cui attaccarci, se ci fosse additata una strada da altri già percorsa con larghezza di buoni risultati? Poichè non deve dimenticarsi che gli esperimenti in fatto di scuole, se hanno a dar frutto, devono prepararsi lentamente, seguendo impulsi o criterî strettamente pedagogici; e non sotto la pressione di un pubblico malcontento di ordinamenti difettosi, e però propenso ad accettar rapidamente ogni nuova misura, ogni nuovo provvedimento che

si dirigano contro di quelli, e valgano in qualche modo a dissipare l'immane cumulo di antipatie che intorno a loro a poco a poco s'è venuto formando.

Le scuole che non dipendono direttamente dal Governo avrebbero anch'esse, per la lor parte, e spesso assai meglio delle altre, potuto giovare a quest'opera di rinnovamento. Ma che cosa, invece, son riuscite a conservare o a sviluppare di proprio, di caratteristico e, starei per dire, di personale? Nulla. Esse son venute su a immagine e somiglianza di quelle governative, di cui non han fatto che seguire le traccie. Argutamente il Bertini osservava che la libertà d'insegnamento loro concessa è esattamente uguale alla libertà di stampa, di cui si godrebbe sotto una legge, la quale permettesse a ciascun cittadino nient'altro che la facoltà di riprodurre per mezzo della stampa le pubblicazioni del Governo (1). Se v'hanno differenze, sono di natura puramente amministrativa, concernenti cioè le risorse materiali, onde traggono la loro esistenza. Nè può dirsi che ciò sia avvenuto per effetto della loro volontà; ciò è avvenuto perchè vi furono costrette. Quanto agli Istituti pareggiati, appena importa notare che non sarebbero tali, se non si uniformassero completamente agli Istituti regi. Ma il medesimo, in fondo, vale altresì per gli altri. Fissato, p. es., il numero degli anni che deve decorrere dalla licenza elementare a quella ginnasiale, e da questa a quella liceale, e fissato ancora che, alla fine del Ginnasio e del Liceo, si debbano dare *contemporaneamente* gli esami su tutte le materie, rispettivamente prescritte all'uno e all'altro, vengono già imposti all'insegnamento non governativo limiti tali, da non permettergli più alcun libero svolgimento.

Penso che anche quì l'opera dello Stato debba ridursi ad

(1) G. M. Bertini; Per la Riforma delle Scuole medie, Torino, Grato Scioldo 1889; pag. 157.

obbligare ogni Istituto, il quale da lui direttamente non dipende, a provvedersi d'insegnanti idonei (nè oggi con tanta abbondanza di laureati è difficile averne, purchè la misura del loro stipendio non sia indecorosa), e a sorvegliare attentamente, dopo un' opportuna riforma dell' Amministrazione scolastica provinciale, nel senso dianzi esposto, che ai fini dell' istruzione e dell' educazione si ottemperi con quella sollecitudine e quella accuratezza che dall' interesse della cultura nazionale sono richieste. Insieme pretenda che a tali Istituti si dia aria; nè parlo di quella che giova ai polmoni, ma di quella spirituale che penetra per dove passa il pubblico; pretenda cioè che anch'essi s' aprano ai padri di famiglia e a quell' altre persone che hanno a cuore l' istruzione giovanile, affinchè gli uni e le altre abbiano a sincerarsi del modo e dei criteri con cui questa vi è impartita.

Credo basterebbe già questo freno, questo vivo contatto col pubblico a far sì che molte scuole, le quali non rappresentano che una fra le tante forme di esose speculazioni o d' individui, o di corpi locali, non attecchiscano o rimangano in breve deserte. Libertà e pubblicità d' insegnamento, ecco la divisa che potrà distinguere i sinceri liberali da coloro che odiano la libertà e la luce e domandano la libertà d' insegnare solo come un mezzo per preparare la distruzione di tutte le altre (1). Così troverebbe un principio d' applicazione il voto che la nazione intera abbia a concorrere alla grande opera dell'educazione, assumendo sopra di sè tutta quella parte di responsabilità che le compete.

* * *

Però spieghiamoci bene; in questo desiderio di vedere con-

(1) G. M. Bertini, op. cit. 76-77.

cesso un benefico uso della libertà agli Istituti non governativi non andiamo tant'oltre da non riconoscere nel Governo il diritto di assicurarsi, mediante esami innanzi a Commissioni da lui scelte. e magari dentro i suoi stessi Istituti, della serietà dell'insegnamento che in quelli s'impartisce. Ho detto a suo luogo le ragioni per cui vorrei che nelle scuole governative si ricorresse il meno possibile agli esami. Ma in quelle non governative, invece, gli esami di licenza hanno a restare, appunto per la speciale importanza che, come controllo, assumono dirimpetto allo Stato. Tuttavia è facile accorgersi che dove si può discutere è sul modo con cui tali esami si danno. Finchè questi saranno complessivi e simultanei, importeranno la necessità di un insegnamento simultaneo di più discipline, e quindi di attenersi, in sostanza, come bene osservava il Bertini (1), ai programmi ed alle norme del Governo, quand'anche l'obbligo di far così non fosse svolto in alcun articolo di legge. Distruggere questa necessità, ecco ciò che si dovrebbe raggiungere perchè gli Istituti dei quali si discorre si abituassero a un più disinvolto andamento.

Vediamo che avviene alla licenza liceale. Attualmente il Governo, imponendo un esame complessivo di otto materie, non solo determina lo scopo dell'istruzione classica, il che ognuno gli vorrà consentire, ma ne determina altresì il modo, sforzando a stare co' suoi programmi, i quali, come può parere a molti, accumulano anno per anno, in termini cioè angustissimi di tempo, troppi studî. Tolta dunque la libertà del fine, uopo è che resti quella dei mezzi. Che se anche riguardo a quest'ultimi non si concede elezione alcuna, o dove sussisterà ancora la libertà? La quale riceve quì la seguente giustificazione, che « non conoscendosi a priori l'ottima ed unica via per raggiun-

(1) Ib. 157.

gere un fine necessario, si vuole poter tentare più vie diverse, finchè si sia trovato coll' esperimento quell' ottimo che i Governi dispotici dicevano di conoscere di lor certa scienza. Negando la facoltà di cercare il meglio, togliendo ogni validità legale a ciò che possa fare un Municipio o un privato, all' infuori delle norme, dei metodi e dei programmi governativi, in fatto di scuola, voi riducete la libertà d' insegnamento a una frase vuota di senso (1) ».

Sono ancora parole del Bertini, le quali, per la grande sua competenza, mi piace di poter addurre a conferma di idee che già mi eran passate per la mente. Stabilisca dunque il Governo le materie che s' hanno a studiare, italiano, latino, greco, storia, filosofia, matematica, fisica e storia naturale; e ne stabilisca, in generale, anche i limiti. Ma quanto al metodo d' insegnamento allarghi il suo criterio. Giudica egli che il metodo migliore è di mandare innanzi molte materie in una volta? Ebbene, continui pure egli a fare come in passato, e s' avventuri anche a dare alle scuole non sue quei consigli che crede migliori. Ma sieno consigli. E del resto conceda loro ampia libertà di procurarsi l' ordinamento che loro sembri più opportuno, purchè istruiscano i giovani in quel determinato numero di discipline, e nella misura determinata dai programmi d'esame. E poichè ciò che sopratutto è d' incaglio a questo scopo consiste nella simultaneità delle prove, permetta il Governo ai candidati di sottoporvisi successivamente, ed egli s' accerterà del profitto in ciascuna disciplina con una serie d' esami speciali. Così le prove di cui ora consta la licenza liceale potranno essere distribuite lungo l' intero curricolo del liceo. I giovani, non più costretti a sminuzzare la loro attività, anno per anno, su tante materie, perdendo in intensità quel che debbono ag-

(1) Bertini, op. cit. 158.

giungere in estensione, raccogliendosi invece, in ogni corso, su un numero minore di materie, riusciranno a mettersi più rapidamente nella condizione voluta dai programmi per correr l'alea quando delle une, quando delle altre prove d'esame, con isperanza di buoni risultati. Il peso della licenza liceale verrà insomma ad alleggerirsi lungo la strada, finchè nell'ultimo corso si troverà ad essere di molto ridotto.

V'ha motivo di credere che in maniera siffatta gli esami acquistino maggior serietà. Come possono oggi le Commissioni esaminatrici non sentirsi prese da un largo sentimento d'indulgenza, avendo dinnanzi de' candidati i quali, per parecchi sintomi, rivelano l'improba fatica che han dovuto fare e fanno per raccogliere e tenere insieme un così gran numero di cognizioni, sieno pure di un'estrema superficialità? Introdotta l'anzidetta innovazione, anche la licenza ginnasiale potrà abolirsi, per quanti almeno intendessero di proseguire gli studi liceali.

Queste idee, ne convengo, sono poco ortodosse, e di natura tale da sollevare parecchie obbiezioni. Ad una, anzi, affacciantesi tosto al pensiero, che cioè i giovani in tal maniera dimenticherebbero troppo tempo prima d'arrivare all'Università le cose intorno a cui avesser dato l'esame, il Bertini stesso s'era affrettato a rispondere notando, che lo studio inteso a formare le menti, a invigorire le volontà, a ingentilire gli animi, nel che si fa consistere lo scopo precipuo dell'istruzione classica, non è certamente quello molteplice, frettoloso, affannoso, saltuario, più di memoria che d'intelligenza, al quale i giovani sono oggi costretti dalla simultaneità delle otto prove della licenza liceale, e che il dimenticare è assai più facile per questa via, che per l'altra (1).

Ed io aggiungo: sostenendo tali idee, non si pretende al-

(1) Bertini, op. cit. 160-61.

l'infallibilità. Proviamo; anzi procuri il governo di preparare le condizioni perchè l'esperimento riesca bene, pur circondando delle debite guarentigie il suo diritto. A me pare salutare consiglio, e, insomma, quale si sia, è la mia opinione.

***

Non illudiamoci tuttavia di potere, con un lavoro accurato e perseverante, dare alla scuola un tale ordinamento da accontentare ogni esigenza. La perfezione non è propria di nessuna istituzione umana, e tanto meno, forse, della scuola, per la complessità dei problemi che suscita, e la varietà degli aspetti che presenta. Critiche ne ha sempre avute, da quando prese a ordinarsi e ad esercitare una funzione sociale, e critiche continuerà ad averne finchè duri. È il suo destino. E noi non dobbiamo dolercene, perchè in questo sta appunto la ragione del suo sviluppo, l'impulso al suo progresso. I periodi più tristi per la scuola, per la nostra scuola, sono quelli in cui essa sente il gelo dell'indifferenza pubblica, quelli in cui non serba più contatto col popolo. Allora essa inneghittisce, o, peggio ancora, può trovarsi nel pericolo di venir abilmente sfruttata a scopi partigiani. Il più vivo augurio che le possiam rivolgere è dunque che il paese, dopo tanto errare tra molti altri interessi, tra molte altre cure, voglia tornare a lei, con un desiderio tanto più sincero, quanto più lungo è stato l'abbandono, e con una intima convinzione che grande e forte non sarà mai, fin che la scuola non abbia una vigorosa vitalità. Essa farà allora buon viso anche al biasimo, se si accorgerà che sotto vi si nasconde un grande affetto.

Convien però, riguardo a lei, evitare ugualmente e un fiacco pessimismo e un ottimismo irragionevole. Pur troppo, invece, i nostri concetti intorno alla scuola sono sovente sbattuti tra

questi due estremi. A sentire alcuni, come la società, così è la scuola; questa le va sempre dietro e ha nessun potere di modificarla. Altri, all'opposto, guardano alla scuola con una specie di mistica speranza, quasi di lì solamente dovessimo aspettarci i mezzi infallibili della nostra rigenerazione. In una società, come l'attuale, piena d'inquietudine e di scontentezza, in cui tanto più cresce il malessere quanto più grande è lo sforzo di liberarsene, se ancor si presenta una via intentata, o men conosciuta, divien quasi istintivo il volgersi dalla parte di essa, nell'aspettazione intensa di trovare ivi ciò che altrove non s'è riusciti a trovare.

Mi sembra di poter oggi avvertire verso la scuola un siffatto atteggiamento. Prima, come se ci fosse un tacito accordo, non si udiva, o assai raramente, parlare di lei; ora, scossi da dolorose esperienze, parecchi, non pure si avvedono della sua esistenza, ma facilmente si convincono che dall'averla prima trascurata dipendano pressochè tutti i mali provati in seguito. E mentre quasi unicamente nella scuola appuntano lo sguardo, dimenticano poi il valore che la vita ha fuori di lei. Agli occhi loro la scuola per poco non diviene il solo medico da cui il corpo sociale debba attendere la sua guarigione; essa sola può far scomparire i mali che l'affliggono. Le pretese, così, non conoscono misura. Però, nei guai che oggi turbano il nostro paese, la prima a essere chiamata in causa, sia pure a torto, è, non di rado, la scuola; e quando s'avvisa ai rimedî, v'ha chi s'affida di rintracciarli quasi esclusivamente in alcune riforme di essa. Sembra che la gioventù deperisca fisicamente? Gli è che la scuola non cura, come dovrebbe, l'educazione fisica. Ma intanto che si studiano i mezzi a questa necessarî per riprendervi lena, non si esaminano attentamente tutte le altre condizioni, alla scuola affatto estranee, che pure, in grado eminente, contribuiscono a produrre il danno lamentato, e che, se avessero a du-

rare, renderebbero pressochè inutili anche le più sapienti innovazioni scolastiche riguardo all'educazione fisica. — La scuola, odesi ancora, ingenera la soprassoma intellettuale. — Ebbene, anche quì si corre troppo; non che quella non abbia in ciò la sua larga dose di colpa; ma si dimentica facilmente, per tenere gli occhi fissi solo in lei, di valutare, secondo giustizia, anche la responsabilità delle famiglie, sia in quanto di propria iniziativa incitano o costringono i figliuoli ad altre occupazioni fuori di quelle scolastiche, sia in quanto, con un'educazione troppo indulgente e remissiva, riescono a render loro pesanti e molesti anche gli studî impartiti con la maggiore circospezione pedagogica. Alla Conferenza di Berlino del 1890 per le riforme da introdursi nell'istruzione secondaria prussiana, in mezzo a molto gravi discorsi, uno degli oratori sollevò alquanta ilarità, quando ebbe a ricordarsi di un padre che vivamente protestava perchè suo figlio non potesse terminare le sue occupazioni di allievo ginnasiale, se non assai oltre la mezzanotte. Destramente interpellato, però, il buon padre confessava, con singolare ingenuità, che quelle occupazioni incominciavano appena finito il teatro.

In tal guisa, oggi, accade che si gridi contro la scarsa influenza educativa dell'istruzione nella scuola. Nè a questa si tien conto, a parte ogni difetto che può esservi nell'ordinamento, nei metodi e nei programmi, d'un altra grande causa di debolezza, del numero cioè sovente eccessivo dei giovani che vi s'affollano. Ecco la scuola davanti a uno dei limiti più gravi che s'impongano alla sua azione, e contro il quale, nonostante la migliore sua volontà, essa si trova senza alcun riparo o difesa. Poichè è inutile nascondersela: schiere compatte di giovani ambiscono oggi di ottenere i diplomi accademici. E qual pensiero dominante portano seco? il pensiero dei vantaggi materiali che da quei diplomi dipendono. V'ha quì una delle tante manifestazioni di un largo moto sociale, che con forza irresistibile

si drizza a toglier via ogni differenza di classi; v'ha uno dei tanti segni, e forse il più espressivo, di un profondo rivolgimento de' ceti, giacchè anche gli inferiori mirano a raggiungere i posti più elevati nella vita. Un' incredibile inquietudine traversa oggi la società, e nella crescente lotta per l'esistenza, ognuno vuole non solo assicurarsi il suo posto, ma anche migliorarlo. Così vediamo la piccola borghesia mandare i suoi figli alle scuole classiche. Che le importa se loro mancano per queste le corrispondenti attitudini? Ciò ch' ella loro cerca gli è una posizione socialmente più elevata. D'altra parte i ceti superiori mirano anch'essi a conservare a lor rampolli, senza per verità aver maggior riguardo alle costoro attitudini, quei posti su cui vantano una specie di tradizionale diritto. Ed ecco che dense colonne di giovani si mettono per la medesima strada; in breve eccole a spingersi ed urtarsi; un affollamento riesce inevitabile.

Nè ciò avviene solo da noi, ma presso tutti i popoli colti; un'altra prova, se pur ve n'ha di bisogno, che il problema della scuola è una parte del problema sociale. Questo fenomeno è l'effetto, vorrei dire, di elementari forze della natura sociale, e non vi ha nessuna norma od istituzione acconcia ad impedirlo. Se alcunchè resta a fare, è di non renderlo artificialmente più largo e più intenso. Oggi, invece, la nostra istruzione media pare ordinata a posta a stimolare la gioventù, anche la più inadatta, a percorrere lunga strada negli studî. V'è chi entra in una scuola tecnica? egli non deve tardar molto ad accorgersi che se vuol divenir « buono a qualche cosa » è necessario che arrivi almeno al termine dell'Istituto tecnico. Quella piccola provvista di coltura che là gli avviene di racimolare, non serve a niente, fuor che a preparare ai successivi studî

secondarî. Per chi poi, col modesto pensiero di ampliare appena un poco le cognizioni apprese alla scuola elementare, entra nel Ginnasio, vi è di peggio. Quì l'istruzione è ancor più saldamente legata a quella liceale, e sforza a salire di grado in grado, finchè le attrattive d'un diploma universitario fanno il resto. Ed ecco perchè nelle nostre scuole vi sono molti giovani che proseguono per virtù d'inerzia, ed ogni anno son lì incerti se debbano desistere dagli studî o continuarli. Compassionevole zavorra, con questa differenza che non è possibile alleggerirsene come e quando si vorrebbe.

Da ciò deriva alle scuole un gran male; eppure altri motivi concorrono ad aumentarlo, principalmente per parte di alcune Amministrazioni dello Stato. V'hanno de' modestissimi impieghi, pei quali il minor titolo che queste richiedano gli è appunto la licenza da un Liceo o da un Istituto tecnico. I giovani che vi aspirano non sono cresciuti per tali scuole, ma le debbono frequentare per la ragione del certificato, del diploma. O che alunni essi saranno? Altre volte quelle licenze si richiedono per entrare in iscuole speciali, come le militari. E di quì inconvenienti consimili. Figuriamoci poi se si volesse legare anche il volontariato militare d'un anno, come qualcuno aveva pensato, a speciali certificati, conseguibili appunto nel Liceo o nell'Istituto! Alcune nazioni ne han già fatto esperienza, e non dimentichiamo almeno, prima di fare un tal passo, di consultarle (1).

Non mi fermerò a considerare se e come si possa metter riparo a questi inconvenienti. Voglio solo avvertire che, allorchè si incolpa la scuola media di una scarsa azione educativa sui giovani, le si deve tener conto di tante difficoltà in mezzo a cui

(1) In Germania si comincia appunto ad esprimere il desiderio che sia tolto questo esame per il volontariato militare. Blätter für höheres Schulwesen; Dezember 1898, p. 188.

si trova a combattere. Di una cosa tuttavia, da quanto sopra ho esposto, ognuno si sarà convinto, che cioè l'istituzione di scuole di carattere professionale, aventi un proprio fine, rappresenta un bisogno imprescindibile della vita moderna, e potrà davvero considerarsi come una importante riforma sociale.

Ma d'altro lato, in omaggio alla serietà degli studî e alle differenti disposizioni individuali, convien ridurre entro più equi confini quel carattere di supremazia, che, oggi, è inerente alla nostra scuola classica, e che impedisce il sano svolgimento di altre forme d'istruzione. Però io avventuravo sino la proposta che anche ai licenziati dall'Istituto tecnico fosse concesso di entrare nella Facoltà di medicina.

È questione di altissimo momento lo adattare le nostre scuole ai varî bisogni sociali, e il fare in modo che la gioventù trovi di distribuirsi in esse il più comodamente possibile. In questo pensiero m'è parso che il Governo dovrebbe usare maggiori riguardi anche verso l'istruzione privata e, opportunamente sorvegliandola, cercare, se fosse del caso, di aiutarla. Il Wiese in Germania, deplorando appunto che da parecchio tempo lo Stato avesse preso la piega di trascurare i suoi Istituti privati, non istette in dubbio di vivamente eccitarlo a rivolgere ad essi sollecite cure, come una volta, per es., usava verso l'Istituto Cauer e l'Istituto Plamann a Berlino, e verso quello Blokmann a Dresda, tutti già meritamente famosi (1). Tra gli altri, s'avrà questo vantaggio, non certo de' minori, che sarà impedito un eccessivo affluire dei giovani nelle scuole dello Stato, a non contare che, anche molti elementi, i quali ivi sarebbero d'ingombro, se ne starebbero lontani. Sgraziatamente noi mostriamo d'aver tendenze opposte, e di riporre ogni nostro orgoglio nell'ottenere che le aule degli Istituti d'istruzione governativa

(1) L. Wiese, Päd. Ideale und Proteste 27-28.

sieno rigurgitanti. Intanto l'istruzione privata la si considera cogli occhi sospettosi di chi ha da temere da lei solo una dannosa concorrenza. Eppure noi dobbiamo mirare al punto ch'essa si riveli un'ausiliaria efficace e volonterosa dell'istruzione governativa, giovando così, per la sua parte, al bene comune. In essa, specialmente, le qualità individuali dei giovani possono trovare maggior rispetto e un più opportuno trattamento.

Il rinnovamento interiore ed esteriore delle nostre scuole, conviene proclamarlo ancora una volta, non può avvenire se non pel concorso degli insegnanti. Da questi direttamente o indirettamente deve movere ogni riforma dell'istruzione. Però abbiamo a lungo mostrato come in loro una adeguata preparazione pedagogica, teorica e pratica insieme, sia una necessità fondamentale, e come ad essa anzitutto convenga che si drizzi l'attenzione costante del legislatore. Non accadrà più allora di rilevare rispetto alle nostre scuole soste non so se più vergognose o pericolose. Invece un moto lento, ma sicuro, ma ininterrotto le sospingerà innanzi, loro permettendo di seguire il progressivo svolgersi della cultura. Esse non formeranno più un contrapposto della vita, ma di questa diverranno veramente un alleato potente e benefico.

Gl'insegnanti hanno rappresentato in ogni tempo una forza sociale. Disciplinarla codesta forza, darle coscienza di sè, toglierle d'attorno gl'impacci che le impediscono di liberamente esplicarsi, è opera non meno patriottica che il provvedere alla difesa materiale del paese. Dove quella meglio riuscirà, ivi toccherà più alto grado la grandezza d'una nazione; grandezza che oggi si misura piuttosto dalle energie spirituali di cui dispone, che dal numero dei soldati che tiene sotto di sè. Ivi la scuola dispiegherà la sua azione più intensiva, e perciò anche più individuatrice, producendo quest'effetto sovra gli altri importante, che i giovani imparino a sentir nobilmente di sè, e,

a qualunque condizione sociale appartengano, ad aver fiducia principalmente nell'uso della propria riflessione e nell'esercizio della propria volontà.

Se è vero che la scuola deve servire alla vita, intesa nel senso più alto, conviene ch'essa attenda sopratutto a preparare nell'individuo le condizioni interiori di una vigorosa e sana personalità. Più che mai la vita sociale è diventata un campo di lotta ostinata. Anche nel dominio della cultura spirituale, come più si vengono differenziando i pensieri e i sentimenti, così più numerosi più aspri sorgono tra di loro i contrasti e gli attriti. Chi si affaccia sulla soglia di questa società con la mente timida, confusa, non avvezza a cercare e a farsi un'idea chiara delle cose, e decisa a non arrendersi finchè non l'abbia trovata, chi non possiede una salda formazione interiore, traente vigoria dagli strati profondi della sua individualità, e che gli assicuri una effettiva autonomia spirituale, è destinato a seguire, magari senza accorgersi, anzi illudendosi del contrario, il volere altrui e non il proprio volere. Anche la cultura moderna ha i suoi schiavi. Alla tirannia lontana dello Stato, com'era nel tempo addietro, sono subentrate un po' alla volta le tirannie dei partiti. Oggi a salvare in mezzo a questi la propria indipendenza si richiede una non comune forza morale, e quale solo può scaturire da un pensiero limpido e convinto. I partiti stanno sempre pronti a cercare aderenti; a poco a poco li adescano, li involgono nelle loro spire, li attirano nei loro meandri e ivi, come oggi si dice, prendono a *lavorarli*. A ogni istante hanno gli occhi loro addosso; con grande studio si adoperano a impedir loro ogni manifestazione propria, ogni proprio movimento; e a furia di smussare, piallare, lisciare, poichè la materia si presta

assai bene, riescono a farli tutti d'una maniera. A lor giudizio, l'individuo perfetto deve, per usare una frase dei mistici, annegarsi nel partito.

Nè certo, oggi, di partiti v'ha difetto; partiti politici, religiosi, sociali, e per poco, il che potrebbe parer contradditorio, non dico anche scientifici. L'amarezza con cui tra di costoro si combatte indica, di per sè, come l'uno non si curi che di sopraffar l'altro, e d'imporglisi per dominare esclusivamente. Il che non avverrebbe senza vincolare i rispettivi aderenti alla più stretta disciplina. Così questi vengono senza risparmio premuti dentro il medesimo stampo. Questi leggono i medesimi libri, tengono i medesimi discorsi, s'interessano per le medesime questioni, bruciano incenso ai medesimi idoli, si divertono persino alla medesima maniera, e sopratutto hanno il medesimo terrore per tutto quanto serbi una certa impronta di personale indipendenza. A dividere l'educazione di ciascuno di essi non si avrebbe resto alcuno (1).

Non si vorrà pertanto disconoscere la necessità di un'azione in qualche grado almeno preventiva della scuola. Però questa deve mutar rotta. Al presente, invece di diminuire il malanno, contribuisce ad aumentarlo. Vi contribuisce dando asilo nelle sue aule a un numero spesso soverchio di giovani; vi contribuisce applicando dappertutto la più rigorosa uniformità; vi contribuisce obbligando i giovani a studî poco conformi alle loro inclinazioni e non curando di ordinare questi in una maniera più adatta ai bisogni sociali; vi contribuisce dissipando l'ingegno giovanile in una varietà immane di cognizioni, senza preoccuparsi del modo con cui esse s'introducono nello spirito; vi contribuisce dirizzando gli studî solamente allo scopo dell'esame.

Niuno può sottrarsi ad amare riflessioni allorquando osservi

(1) P. Cauer, Staat und Erziehung; p. 70.

che gli alunni, giunti al termine d'una scuola secondaria e sul limitare ormai dell'Università, non sentono frequentissimamente alcuna decisa vocazione per qualche studio speciale, nessuna particolare intellettuale simpatia per una scienza determinata, ma si atteggiano alla più grande indifferenza davanti a qualunque ordine di cognizioni; di guisa che, solo da riguardi esteriori si lasceranno poi indurre a seguire questa o quella via accademica. Eppure tutti codesti giovani hanno studiato; hanno studiato quanto certo non si richiedeva in tempi più lontani; hanno studiato così che uomini autorevoli si son messi ad invocare un limite alle esigenze verso di loro avanzate. Ma il sapere è riuscito solo ad infarcire la memoria; non s'è arrivati a smaltirlo; non s'è arrivati a dargli un valore pratico. La *cognitio* non s'è fatta *usus*, come dicevano i pedagogisti del Rinascimento, o, come dicono quelli tedeschi, il *wissen* non s'è trasmutato in *können*.

O come è possibile orientarsi nella vita con un'intelligenza così ingombra, ma anche così inetta a un lavoro proprio e indipendente? O come è possibile allora non sentirsi presi da un sentimento di sfiducia, già di per sè così avverso a ogni salda formazione morale? Sono questi sfiduciati appunto, che, come divennero o medici o avvocati o professori con quella stessa inclinazione con cui sarebber divenuti ogni altra cosa, alla medesima guisa abbracciano opinioni politiche o sociali o religiose, senza prima farle oggetto di diligente ponderazione, obbedendo il più spesso a motivi accidentali e transitorî. E per quanto i partiti oggi sien lì a spiarli, e s'industrino con singolare tenacia e abilità ad assimilarseli, non è detto che fra tali uomini non sieno frequenti anche le defezioni. Le loro opinioni infatti non hanno radici nella profondità della natura individuale, non hanno avuto tempo di maturare in vere e proprie convinzioni, ma sornuotando alla superficie dello spirito, si

muovono in un continuo andare e venire senza che trovino mai *l'ubi consistam*. Pur troppo è così; se noi guardiamo alle classi più elevate, vediamo ch'ivi in troppe persone l'intelligenza si rivela come facoltà puramente ricettiva, ed ha perduto ogni attitudine all'esame e alla critica. — Di qui anche due malattie tra di loro opposte, ma aventi, in fondo, le medesime origini; il cosidetto misoneismo, e la smania di voler apparire moderni a tutt'oltranza. V'ha chi sta attaccato al vecchio, non già perchè se ne sia fatta una chiara ragione, ma per una specie d'inedia, di passività del pensiero. A spingere dentro di quello la lama dell'analisi, a prenderlo in esame occorre molta fatica, e anche molto coraggio pel pericolo di trovarsi in faccia a dei dubbî che tolgano l'interiore tranquillità. Ed è tanto comodo il non esserne disturbati! Gli è perciò che codesta gente s'allarma a ogni novità che la possa scuotere nelle sue abitudini, e ostinatamente le avversa a *priori* (1). — Ma v'ha altresì chi aderisce colla maggiore facilità alle idee più esotiche, alle teorie più problematiche, purchè esse sieno le più recenti. E la causa? un uguale difetto di ponderazione e di discernimento. Ciò che vien ultimo, par che pensino tali uomini, dev'essere il migliore. E intanto che non si curano di guardar ben addentro a quelle idee e a quelle teorie, si lasciano facilmente rimorchiare da chi, professandole, mostri un atteggiamento risoluto. Si compiacciono di dirsi modernissimi per debolezza e vanità. Del continuo sono esposti alle suggestioni del nuovo, da una parte perchè loro manca l'energia sufficiente a resistervi e dall'altra perchè, di tutte le manifestazioni del loro spirito, quella veramente viva e attiva è la smania di mettersi in vista. — Ora, se si pensa che le idee tendono a diventare fatti, se si pensa che specialmente

(1) Th. Lipps, Die eth. Grundfragen, Hamburg und Leipzig, 1899; pagg. 141-2.

dalle due sovraenunziate categorie di persone, dai retrivi cioè e dagli avventati, provengono alla società i maggiori danni, si capirà di leggieri il bisogno che fin dalla scuola non abbiano a mancare i mezzi per una educazione più vigorosa. Con ogni cura questa deve intendere a far sì che l'individuo non diventi mancipio di nessuno, ma resti completamente padrone di sè (1).

Non dispiaccia dunque neanche il voto che la scuola riesca, nel suo complesso, assai meno uuiforme che oggi non sia; che essa, pur servendo ai fini generali, sia altresì più rispettosa verso la peculiare natura di ciascheduno. Nel campo della cultura codesta uniformità spirituale è quanto mai da paventarsi. A quella si vengono così a togliere fin le condizioni del suo progredire, e un popolo, che per tale via avesse a incamminarsi, sarebbe destinato a diventare intellettualmente sempre più povero. E si ponga ancora mente che, dato un certo fondamento comune d'idee e di sentimenti, sono esse stesse queste varietà individuali un saldo cemento della compagine sociale. Le forti amicizie, in genere, non si stringono tra uomini nei cui tratti interiori non si riveli la menoma differenza, ma piuttosto tra coloro che, appunto per certe dissimiglianze, sembrano completarsi a vicenda. Ognuno cerca negli altri qualcosa che non crede trovare in sè, o crede almeno di trovare in grado minore; solo per avere ognuno alcunchè di peculiare e di caratteristico gli riesce di esercitare quella che si potrebbe chiamare forza individuale d'attrazione (2).

Ma non si dimentichi mai che a formare individualità si richiedono individualità. E tali nel più nobile senso della parola

(1) Id. pagg. 80, 97, 107.

(2) Liegt es in der Natur eines Gegensatzes, dass das Gegensätzliche zu einer vollkommeneren Einheit sich zu ergänzen vermag, so kann der Gegensatz selbst einheitbildend wirken. (Lipps, op. cit. p. 199).

debbono essere gli insegnanti. Se la scuola si sforzerà con ogni suo mezzo di soddisfare a quell'alto compito, potrà affermare con sicura coscienza di aver fatto intero il suo dovere. Potrà allora con raddoppiata vigoria respingere da sè ogni accusa che per avventura le fosse ancor rivolta; e dichiarando apertamente ch'essa è appena una preparazione alla vita e che quì, pertanto, deve trovar compimento l'opera da essa iniziata, potrà indirettamente ammonire la società a mostrarsi meno corriva alla critica e più pronta all'azione.

ALFREDO PIAZZI.

I Corsi filosofici nelle Università germaniche

nei due semestri dell'anno accademico 1898-99.

1. Ora che la Camera dei deputati sta discutendo il progetto sull'autonomia universitaria, sarebbe il momento opportuno per istudiare le molte e complesse questioni, che riguardono il nostro insegnamento superiore. Non dovrebbe perciò essere sgradito ai cultori degli studi filosofici di avere sotto occhio la lista dei corsi tenuti dai professori e dai docenti di filosofia nelle 22 facoltà germaniche durante i due semestri, di inverno e di estate dell'anno 1898-99 (1). La lista l'abbiamo rilevata dalla pubblicazione ufficiale degli *Angeiger der Vorlesungen* che fanno le *Hochschul-Nachrichten* di Monaco prima del principio dei singoli semestri, e vi abbiamo aggiunto due riassunti da noi fatti; il primo dà la statistica dei corsi divisi per materie, il secondo la statistica degli insegnanti, dei corsi e delle ore settimanali di lezione divisi per Università.

La prima tabella ci permette di vedere quale sia la diversa importanza che è riconosciuta in Germania alle singole discipline filosofiche ed alle forme dell'insegnamento. Il primo posto con 114 corsi sul totale di 431 spetta alle esercitazioni pratiche e ciò ci prova come il centro dell'insegnamento superiore te-

(1) Oltre a queste 22 Università germaniche vi sono altre 8 Università tedesche, cioè 3 svizzere e 5 austriache. Le prime hanno per la filosofia 3 professori ordinari e 2 docenti, i quali tennero 26 corsi nel semestre d'inverno e 26 pure in quello d'estate dell'anno 1898-99, le seconde ànno 10 ordinari, 4 straordinari e 8 docenti, i quali annunziarono 41 corsi nel semestre d'inverno e 35 in quello d'estate.

desco stia non nella lezione cattedratica ma negli esercizi, i quali consistono nella lettura, commento e recensione di opere filosofiche e nei lavori scientifici su temi speciali. Cotesta è la caratteristica generale delle Università tedesche, tutte le facoltà dànno sempre maggior importanza ed estensione ai seminari, nei quali abituano gli studenti alla libertà ed indipendenza del pensiero ed alla attività personale. Dei 317 corsi teorici più di un terzo, cioè corsi 106 e 6 mezzi, è dedicato alla storia della filosofia, e di ciò non possiamo meravigliarci, perchè cotesto fatto è in piena armonia colle tendenze della filosofia contemporanea, la quale, come base e pressupposto delle sue costruzioni e speculazioni teoriche, assume sempre la ricerca critica sul passato. Il primo posto tra i corsi sulla storia della filosofia spetta a quelli sulla storia generale e sulla filosofia contemporenea; il grande numero dei primi si deve al carattere generale dei corsi universitarî in Germania, ove il docente non si restringe a fare dei corsi monografici su punti peculiari della sua materia, ma dà un riassunto completo di questa, simile in estensione e forma a quello dato dai manuali e compendî. Anzi il gran numero di questi che si nota nella letteratura tedesca e la loro notevole superiorità su quelli delle altre nazioni provengono appunto dal fatto che i docenti devono prepararli per i bisogni del loro insegnamento e prima di stamparli li leggono per parecchi anni ai loro uditori, e possono così perfezionarli continuamente sia riguardo alla efficacia didattica che al valore scientifico. Il numero rilevante dei corsi sulla filosofia contemporanea va attribuito alla importanza critica che essi ànno, essendo cotesto studio la base indispensabile per riuscire a procurarsi una propria concezione filosofica del mondo, e per aderire con cognizione di causa all'uno coll'altro dei tanti sistemi che permangono e che risorgono ai nostri giorni. Alla stessa ragione di propedeutica critica dobbiamo il buon numero di corsi sulla

filosofia moderna e sulla Kantiana, mentre in paragone è minore il numero dei corsi sulla filosofia antica, malgrado l'importanza che questa à per gli studi filologici. Il fatto che sulla storia della filosofia medioevale si abbia un solo mezzo corso per semestre, è tanto più notevole che si osserva sì nelle Università protestanti che nelle cattoliche, e che contrasta col rifiorimento degli studi sulla scolastica dovuto al Neo Tomismo cattolico. Si deve arguire da ciò cotesti studi non trovano cultori al di fuori dei Seminari e Licei cattolici, ove sono obbligatori per decreto papale.

Dei 208 corsi sulla filosofia sistematica ben 56 sono dedicati alla psicologia, la quale à acquistato un posto preponderante nella filosofia tedesca massimamente in seguito ai progressi della psicologia sperimentale. Lo studio di questa à preso grande estensione e si dà, più che dalla cattedra, nei Seminari e laboratori speciali, che sorgono progressivamente nel maggior numero delle Università dopo l'istituzione di quello di Lipsia fatta dal Wundt. Il secondo posto spetta ai 38 corsi sulla Pedagogia, il cui numero però è di troppo inferiore a quello che dovrebbe essere, poichè in parecchie Università mancarono i corsi pedagogici in ambedue i semestri. Ciò è ben strano che possa avvenire, non solo per l'importanza che ànno le dottrine pedagogiche in uno stato così ricco di scuole di ogni genere, ma anche perchè dai candidati all'insegnamento secondario, nello esame di coltura generale che devono sostenere, si richiede la conoscenza delle basi filosofiche della pedagogia e della didattica e dei fatti principali dello sviluppo di esse dal secolo XVI ai nostri giorni. Il terzo posto spetta ai 24 e 3 mezzi corsi sulla Metafisica, lo studio della quale è sempre rimasto in fiore in Germania ed anzi negli ultimi anni à riacquistato e di molto il terreno che andava perdendo in seguito allo sviluppo del Neo Kantismo e del Positivismo. Il primo non è più tanto in auge

come dopo il 1870, e la prova si à nello scarsissimo numero di corsi sulla gnoseologia, la disciplina filosofica prediletta dei Neo-Kantiani. Invece molto più numerosi sono i corsi sulla Logica e sulla introduzione alla filosofia, i quali sono maggiormente richiesti dagli studenti quale introduzione sistematica ai loro studî filosofici. L'ultimo posto spetta ai corsi sulle diverse parti della filosofia pratica, le quali ànno tutte un numero quasi eguale di corsi a quello della Gnoseologia.

2. La seconda tabella ci permette di fare alcuni raffronti tra le condizioni dell' insegnamento filosofico in Germania ed in Italia. Noi vediamo innanzi a tutto come colà vi siano in tutte le Università (tranne Rostock e Braunsberg) più professori di filosofia, ma tutti ànno l'obbligo di insegnare tutta la filosofia e non una singola parte, come invece è da noi (1). Si è tentato più volte di spingere i governi a fondare delle cattedre speciali massimamente di Pedagogia e di Psicologia, ma non si è riusciti nell'intento, poichè solo in poche Università si sono nominati alcuni professori di filosofia con speciale obbligo della pedagogia e della psicologia, ma questi non furono autorizzati a non tenere corsi sulle altre discipline filosofiche. Cotesto ordinamento cotanto diverso dalla divisione che vige tra noi, è di grande vantaggio sì per i professori che per gli studenti. I primi non possono chiudersi nella loro specialità, ma devono studiare a fondo tutta la filosofia, e così riescono a maggior lucidità e profondità di dottrina, sia che si dedichino alle discipline teoretiche, che alle pratiche, oppure alle storiche, ognuna

(1) Tra le università tedesche non germaniche fa una eccezione a cotesto sistema l'Università di Vienna, ove i professori di filosofia hanno tutti designato un campo speciale. Così il Mach fu nominato specialmente per la storia e teoria delle scienze induttive, il Iodl per la filosofia pratica e la storia della filosofia, il Müller per la filosofia pratica, il Vogt per la pedagogia e la filosofia ed il Berger per l'estetica.

delle quali à bisogno delle altre come propria base o proprio necessario complemento. I secondi poi vi trovano un doppio giovamento: 1) perchè è loro dato di sentire tutte le singole discipline sviluppate da ogni insegnante, partendo da uno speciale punto di vista sistematico; 2) perchè possono ascoltare la stessa disciplina sviluppata diversamente dai singoli insegnanti a seconda delle diverse concezioni filosofiche. Così gli studenti possono confrontare nei particolari dei singoli problemi i diversi sistemi filosofici, e possono quindi con cognizione di causa accoglierne uno ed istudiarlo poi completamente in tutte le sue parti, ambidue le quali cose sono assolutamente impossibili da noi, ove la divisione delle materie impedisce la tanta necessaria competizione tra gli aderenti ai diversi sistemi filosofici. La libertà del pensiero e la progressività della scienza rendono impossibile l'esistenza ed anche la predominanza quasi esclusiva di un solo sistema filosofico, il quale perchè accolto senza contrasto da tutti perderebbe il suo carattere peculiare e diverebbe dogma religioso; è quindi necessario per il progresso dal sapere la coesistenza di dottrine filosofiche antagonistiche, le quali costringano ad un incessante esame critico e ad una continua correzione dei risultati ottenuti. Cotesta modificazione critica è tanto più facile, quanto più intimo e più vivo è il contatto tra i filosofi di scuole opposte, i quali, convivendo nella stessa Università e trattando le medesime materie contemporaneamente, sono costretti sì ad un assiduo lavoro per tenersi al corrente dei risultati della speculazione e della scienza, che alla stima ed al rispetto reciproco delle loro dottrine.

Dalla lettura della lista dei corsi appare immediatamente un altra caratteristica peculiare dell'insegnamento superiore tedesco. Il professore non fa colà un unico corso di tre sole ore, come da noi, ma fa più corsi contemporaneamente e di un diverso numero di ore. Se noi facciamo la media dei corsi e delle

ore, vedremo che per ogni insegnante abbiamo nel semestre di inverno una media di corsi 2, 39 e di ore 5, 72 e nel semestre di estate una media di corsi 2, 23 e di ore 6. Ciò è molto più di ciò che si fa da noi, tanto più che le enormi nostre vacanze legali ed illegali non ci sono nei paesi tedeschi, ove nel solo semestre d'inverno si fanno più lezioni che da noi in tutto l'anno. Cotesta pluralità di corsi rende poi impossibile al professore di chiudersi nei corsi monografici, ma l'obbligano a trattare nel corso principale tutt'intera una disciplina filosofica, lasciando ai piccoli corsi di 1-2 ore, fatti per gli studenti di tutte le facoltà, la trattazione di questioni speciali, le quali però ànno sempre un interesse generale per gli studiosi e non sono semplici curiosità letterarie, nè servono alla preparazione di monografie da parte dei docenti. A noi abituati ai nostri corsi ristretti e speciali, i corsi tedeschi appaiono troppo elementari, e non vi troviamo tutto quel corredo di ricerche personali che desideriamo, ma abbiamo torto a lagnarcene, perchè ànno ben compreso i nostri colleghi germanici, che l'introduzione e la preparazione al lavoro scientifico non si può dare nelle lezioni ma soltanto nei seminari e negli esercizi pratici, e che lo studente non può comprendere gli studii monografici, se non conosce prima i caratteri generali, la partizione, i confini delle singole scienze, e se almeno a larghi tratti non si è impadronito di esse in tutte le loro parti. Si è appunto perciò che malgrado il maggior valore scientifico dei nostri corsi speciali, la nostra produzione filosofica è cotanto esigua, mentre invece in Germania, malgrado i corsi elementari delle Università, essa è invece tanto estesa e tanto alta.

L'unico torto dell'insegnante tedesco si è di leggere e quasi dettare nelle sue lezioni un manoscritto, dimenticando così che non siamo più al Medio Evo, e che la diffusione dei manuali e compendii dovrebbe spingere il docente a dare allo studente ciò

che non si può trovare nei libri stampati. L'orientazione generale, le grandi linee, le caratteristiche fondamentali dovrebbero formare l'oggetto del corso, il quale potrebbe avere un manuale per base e per complemento dello studio, ma dovrebbe essere sempre recitato a viva voce e non mai letto o dettato. Il vero mezzo per allontanare gli studenti dalle lezioni sta nel seguire il sistema tradizionale, al quale più che all'odio per la filosofia si deve colà il progressivo abbandono dei corsi filosofici. È impossibile che questi sieno frequentati, se l'insegnante non fa che leggere con noiosa monotomia e pedanteria ciò che il discente può trovare facilmente in buoni libri, ma se esso sa parlare bene e trattare da un nuovo punto di vista questioni fondamentali o problemi importanti, allora alle sue lezioni accorrono numerosi i giovani, anche se iscritti alle facoltà professionali.

Lo stesso grande numero dei corsi filosofici ci mostra come essi sieno sufficientemente frequentati. E in vero ad essi accorrano oltre che molti studenti di diritto e di medicina desiderosi di acquistare una coltura filosofica, tutti gli studenti di storia, di lettere e di scienze che aspirano all'insegnamento secondario. Tutti questi nell'esame di coltura generale devono dar prova di conoscere le principali leggi logiche, i principali fatti della psicologia empirica, e le più importanti correnti filosofiche, e devono dimostrare di aver letto e compreso per intero un'opera filosofica e di essere istruiti nei principali momenti della storia della filosofia. Ad essi è quindi necessario di assistere a più corsi filosofici, e si è appunto perciò che anche nei Politecnici, ove c'è la sezione preparatoria all'insegnamento scientifico nelle scuole reali, vi sono le cattedre di filosofia tenute o da un professore come a Monaco ed a Dresda, o da un libero docente come a Karlruhe ed a Stuttgart. Mancando nei Ginnasi tedeschi quasi del tutto l'insegnamento della filosofia e non avendosi quindi insegnanti secondari di essa, lo studio delle discipline

filosofiche non è ristretto a pochi specialisti, ma si estende a studenti che ànno preparazione e vocazione diversa e che si dedicano a studii speciali scientifici o letterari, e ciò è di gran vantaggio al progresso della filosofia, perchè la mette in contatto con tutto il movimento intellettuale contemporaneo, e spinge così i cultori delle scienze speciali ad occuparsi dei problemi filosofici ed obbliga i filosofi a tenersi sempre al corrente delle ricerche scientifiche in tutti i diversi rami. In tal modo si ottiene una scienza veramente filosofica ed una filosofia realmente scientifica, e si tolgono le troppe frequenti opposizioni tra il gretto specialismo ed il vuoto formalismo, che rendono altrove tanto sterile sì la scienza che la speculazione.

A. Lista dei corsi filosofici nelle Università germaniche (1).

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
Università di Berlino.	
Dilthey (p. o.) Storia generale della filosofia 5; Esercizi su Schleiermacher 1 g.	Sistema della filosofia 2; Esercizi filosofici 1 g.
Stumpf (p. o.) Psicologia 4; Seminario psicologico 1 g.	Storia generale della filosofia 5; Logica ed introduzione alla

(1) Esplicazione delle sigle: p. o. = professore ordinario; p. or. onor. = professore ordinario onorario; p. str. = professore straordinario; l. d. = libero docente (docente privato). Il numero accanto al titolo del corso indica le ore settimanali di lezioni; g. = corso pubblico e gratuito. I corsi in Germania sono pagati dallo studente per ogni ora settimanale di lezione con un importo che varia nelle diverse Università; oltre i corsi pagati si dànno i corsi gratuiti, i quali in Prussia ed a Strassburgo sono obbligatori per i professori, nelle altre Università sono facoltativi, ma si dànno egualmente in tutte.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
	filosofia 4; Seminario psicologico 1. g. Lavori psico-fisiologici 1. g.
PAULSEN (p. o.) Pedagogia 4; Filosofia del diritto 4; Esercizi filosofici 2; Università e studio universitario 1 g.	Storia della filosofia moderna 4; Psicologia 4; Esercizi filosofici 2 g.
MUNCH (p. ord. onor.) Dottrina dell'educazione e del professorato 3; Introduzione ai classici pedagogici 1 g; Recensioni pedagogiche 1 g.	Sistema pedagogico del secolo XIX 2; Schopenhauer nella scuola 1 g; Esercizi sulla teoria e sulla storia della pedagogia 1.
STEINTHAL (p. str.) Punti principali della Psicologia 1 g.	
DESSOIR (p. str.) Teorica della conoscenza e logica 3; Psicologia generale 1; Arte drammatica 1 g.	Filosofia del secolo XIX 2; Etica 2; Storia dell'estetica moderna 1 g; Problemi fondamentali dell'Estetica 2.
DÖRING (l. d.) Storia generale della filosofia 5; Correnti filosofiche del presente 2.	
SCHMECKEL (l. d.) Storia della filosofia greca 4; Il Positivismo moderno 1 g.	Passò straordinario a Greisswald.
THIELE (l. d.) Critica della ragion pura di Kant 5; Il protestantismo moderno e la filosofia 1 g.	Logica e teorica della conoscenza 4; Filosofia della religione 4; Liberalismo e filosofia 1 g.
SIMMEL (l. d.) La Filosofia del secolo XIX 2; Etica 2; Sociologia 2.	Logica e gnoseologia 4; Psicologia sociale 2; Filosofia della religione 2.
LASSON (l. d.) Logica e teorica della conoscenza 4; Filosofia	Storia generale della filosofia 5; Problemi fondamentali di fi-

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
del diritto 4; Esercizi filosofici 1 g; I problemi fondamentali della filosofia 2 g.	losofia 1 g; Antropologia e psicologia 5; Esercizi filosofici 1 g.
SCHUMANN (l. d.) Logica e teorica della conoscenza 3; Corso pratico di psicologia sperimentale 2; Seminario psicologico 1 g.	
	RUNZE (l. d.) Filosofia della religione 2 $^1/_2$; Esercizi sulla storia della moderna filosofia regiosa 2 g.

Università di Bonn.

BENDER (p. o.) Origine e sviluppo della religione 1 g; Storia universale della filosofia 4.	Storia della filosofia moderna 4; Etica 2; Storia dell'Etica 1 g.
ELTER (p. o.) Filosofia e scienza naturale 1 g.	Storia della filosofia greca 4.
ERDMANN (p. o.) Logica 4; Filosofia del linguaggio 2; Essenza dell'anima 1; Seminario psicologico 2 g.	Psicologia 4; La Critica Kantiana 4; Seminario psicologico 2 g.
NEUHAUSER (p. o.) Principi fondamentali della Metafisica di Aristotele 2 g; Psicologia 4;	Logica 5; L'Organon di Aristotele 1 g.
SCHAARSCHMIEDT (p. ord. onor.) Relazioni reciproche tra la religione e la scienza 1 g.	
WENTSCHER (l. d.) Pedagogia 2; Esercizi sulla Critica della ragion pratica di Kant 2 g.	Introduzione alla filosofia 2; Esercizi sui problemi della Metafisica 1 g.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*

Università di Bresslau.

Baumker (p. o.) Esercizi sull'Etica Nicomachea 1 g; Storia generale della filosofia 5; Logica e teorica della conoscenza 4;	Psicologia 4; Storia della filosofia moderna da Kant in poi 2; Seminario filosofico 2 g.
Freudenthal (p. o.) Spiegazione della Critica della ragion pratica di Kant 2 g. Storia generale della filosofia 4.	Logica 4; Seminario filosofico 1 1/2 g.
Ebbinghaus (p. o.) Psicologia 4; Esercizi di psicologia sperimentale 2 g.	Esercizi di psicologia sperimentale 2 g. Storia della pedagogia 2; Vita e dottrina di Kant 2.
Stern (l. d.) Problemi scelti di psicologia 1; Storia della filosofia moderna 2; Introduzione all' Etica 2; Esercizi sulla storia della psicologia moderna 2 g.	Psicologia 4; Esercizi di psicologia sperimentale 2 g.

Università di Göttingen.

Baumann (p. o.) Storia generale della filosofia 4; La Teologia sulla base delle scienze reali 1; Logica 3; La Fisica di Aristotele 1 g.	Filosofia morale 2; La filosofia degli ultimi 30 anni 2; Storia della pedagogia 2; Esercizi sul Simposio di Platone 1 g.
Muller (p. o.) Psicologia 4; Esercizi di psicologia sperimentale 2; Lavori di psicologia sperim. 3-69.	Filosofia della natura 4; Esercizi di psicologia sperim. 4; Lavori di psicologia sperimentale 3-6 g.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
PEIPERS (p. o.) Introduzione alla filosofia religiosa da Fichte ai giorni nostri 1 g.	Metafisica 4; La Critica di Kant 1 g.
REHNISCH (p. str.) Metafisica e filosofia della religione 4; Riassunto della filosofia tedesca da Kant in poi 2 g.	Storia generale della filosofia 5; La statistica morale e della popolazione 1 g.

Università di Greisswald.

SCHUPPE (p. o.) Storia generale della filosofia 4; Esercizi filosofici 1 g.	Psicologia 4; Filosofia del diritto 3; Esercizi filosofici 1 g.
REHMKE (p. o.) La filosofia come scienza fondamentale 4; Concezione moderna del mondo 2; Anima e corpo 1 g. Recensioni psicologiche 2 g.	Storia generale della filosofia 4; Logica e gnoseologia 3; Esercizi e recensioni filosofiche 2 g.
	SCHMEKEL (p. str.) Enciclopedia filosofica 2; Esercizi su Platone 1 g.
STOCK (l. d.) Ideali politici ed utopie sociali nei tempi antichi e moderni 1 g.	Principi di Etica individuale e sociale 2.

Università di Halle.

HAYM (p. o.) Storia della filosofia 5; Esercizi sul *De anima* di Aristotele 2 g.	Storia della filosofia tedesca contemporanea 2; Esercizi sui *Prolegomena* di Kant.
RIEHL (p. o.) Logica 4; La filosofia di Kant 3; Esercizi sui Prolegomena di Kant 1 1/2 g.	Psicologia 4; Le correnti principali nella filosofia e letteratura contemporanea 2 g.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
	Esercizi sugli *Essays* di Locke 2 g.
VAIHINGER (p. o.) Psicologia 5; Elementi di psicologia fisiologica 1 g; Esercizi filosofici 2 g.	Introduzione alla filosofia 1 g; Storia della filosofia antica 3-4; Esercizi sul Teeteto 1 g.
FRIES (p. ord. onor.) Introduzione ai classici pedagogici 1 g; Storia della pedagogia ginnasiale dopo la Riforma 2.	L' odierno sistema scolastico 2; Esercizi pedagogici 1 g.
UPHUES (p. str.) Psicologia generale e fisiologica 4; Storia della filosofia 5; Lettura e spiegazione di scritti di Pestalozzi e Herbart 1 g. Storia della pedagogia del sec. XIX 1 g.	Introduzione alla filosofia 1 g. Logica 4; Sistema della pedagogia 1; Filosofia critica 1 g.
HUSSERL (l. d.) Teorica della conoscenza e metafisica 3; Introduzione alla filosofia 1 g. Esercizi sugli *Essay* di Locke.	Storia della filosofia 5, La libertà della volontà 1 g. Esercizi sul *Treatise* di Hume 1 g.

Università di Kiel.

DEUSSEN (p. o.) Psicologia e sistema della filosofia 4; Esercizi filosofici 2 g. Interpretazione di testi di filosofia indiana 2 g.	Storia generale della filosofia P. I. 4; Spiegazione del Timeo 2 g. Interpretazioni di testi sanscriti di filosofia 2 g.
MARTIUS (p. o.) Storia della filosofia moderna da Cartesio in poi 4. Introduzione alla psicologia sperimentale 2 g.	Logica e psicologia 4. Esercizi sui Prolegomena del Kant 1 g. Seminario psicologico 2 g.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
Esercizi sull'Etica di Spinoza 1 g.	
ADICKES (p. str.) Pedagogia sulla base della Psicologia 3. I. I. Rousseau 1 g. Esercizi filosofici su Schopenhauer 2 g.	Introduzione alla filosofia 2. Esercizi filosofici su Hume 2 g.
	TÖNNIES (l. d.) Principii di Sociologia 3.

Università di Königsberg.

WALTER (p. o.) Storia generale della filosofia 4. Storia e teoria dell'Estetica 2. La geografia della patria nella Pedagogia 1 g.	Logica e gnoseologia 4. Esercizi sulla Critica del giudizio di Kant 2 g.
	BUSSE (p. o.) Psicologia 4. Schopenhauer 1 g.

Università di Marburg.

COHEN (p. o.) Storia della filosofia da Kant in poi 4; Esercizi filosofici 2.	Psicologia 4. Esercizi filosofici 2.
NATORP (p. o.) Storia della filosofia antica 4. Storia della pedagogia 2. Esercizi su Platone 2.	Propedeutica filosofica 4; Esercizi filosofici 1 $^1/_2$.
KUHNEMANN (l. d.) Logica e teorica della conoscenza 3. Introduzione alla filosofia 1; Esercizi filosofici 1.	Storia della filosofia moderna 3. Opere filosofiche di Schiller 1. Esercizi filosofici 1.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*

Accademia di Münster.

Spicker (p. o.) Storia della filosofia greca 3. Rapporti tra la religione la filosofia e le scienze naturali 2 g. Esercizi filosofici 2 g.	Storia della filosofia greca 3. Ricerche metafisiche 2. Disputazioni filosofiche 2 g.
Hagemann (p. o.) Psicologia 4. Storia della filosofia antica 3.	Gnoseologia 4. Metafisica 4. Storia della filosofia moderna 2 g.
Kappes (p. str.) Psicologia fisiologica 4. Metafisica 3. Storia della filosofia 2 g.	Logica e gnoseologia 4. Storia della pedagogia della Rinascenza 3. Esercizi filosofici 2 g.

Liceo Ossiano di Braunsberg.

Krause (p. o.) Introduzione filosofica 1. Metafisica 3.	Metafisica 3.

Università di Rostock.

In seguito al passaggio del (p. o.) Busse a Kônigsberg la cattedra di filosofia rimase vacante durante il semestre d'inverno.	Erhardt (p. o.) Storia della filosofia moderna sino a Kant 3. Psicologia 4. Spiegazione meccanica e teleologica della natura 1. Esercizi filosofici 1 g.

Università di Lipsia.

Heinze (p. o.) Storia generale della filosofia 4. Seminario filosofico 2 g.	Introduzione alla filosofia e logica 4. Seminario filosofico 2 g.
Wundt (p. o.) Introduzione alla filosofia e logica 4. La filo-	Psicologia 4. Laboratorio psicologico.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
sofia di Kant e della sua scuola 2. Laboratorio psicolog.	
VOLKELT (p. o.) Le correnti filosofiche contemporanee 1; Estetica 4. Seminario filosofico-pedagogico 1 ½ g.	Storia della pedagogia 4. Il Faust di Goethe 2. Seminario filosofico pedagogico 1 ½ g.
STRUMPELL (p. ord. onor.) Il pensiero scientifico nella sua pratica 2 g.	Aggiunte al pensiero scientifico ecc. 2 g.
RICHTER (p. str.) Questioni scelte di pedagogia ginnasiale 2. Seminario pedagogico pratico 4 g.	Preparazione al professorato secondario 2. Seminario di pedagogia pratica 4 g.
SCHUBERT-SOLDNER (p. str.) Psicologia 3; Esercizi gnoseologici 1 g.	
BARTH (p. str.) Storia generale della pedagogia 4. I problemi della filosofia della storia 1. Seminario filosofico 1 ½ g.	Storia della filosofia moderna 3. Seminario filosofico 1 ½ g. Società pedagogica 1 ½ g.
STORRING (l. d.) Psicologia 4.	Psicopatologia dell'intelletto 2 g.
RICHTER (l. d.) I sistemi di Kant e di Schopenhauer 2 g.	Storia della filosofia moderna 2. Lettura dell'Etica di Spinoza 1 g.

Università di Monaco (1).

HERTLING (p. o.) Storia della filosofia. Esercizi filosofici.	Filosofia del diritto. Metafisica Esercizi filosofici.
LIPPS (p. o.) Estetica e teorica delle arti. Psicologia. Seminario psicologico.	Storia della filosofia. Seminario psicologico.

(1) Nella lista dei corsi dell'Università di Monaco manca l'indicazione delle ore settimanali.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
GÜTTLER (p. str.) Storia della filosofia moderna. La concezione filosofica dei classici tedeschi.	Logica e gnoseologia. Esercizi sulle *Meditations* di Cartesio.
OEMICHEN (l. d.) Teoretica e logica.	Drammaturgia.
CORNELIUS (l. d.) Introduzione alla filosofia. La Critica della ragion pura di Kant.	Psicologia generale; Esercizi filosofici.

Università di Würzburg.

STÖLZLE (p. o.) Metafisica 4. Storia della filosofia greca 4. Introduzione ai lavori scientifici.	Logica e gnoseologia 4. Questione sociale e socialismo 2. Introduzione ai lavori scientifici.
KÜLPE (p. o.) Storia e sistema dell' Estetica 4. Gnoseologia 2. Lavori di psicologia sperimentale. Esercizi filosofici.	Storia della filosofia contemporanea 4. Esercizi psicologia 1. Lavori di psicologia sperimentale.
	GRASSBERGER (p. o. di filologia) Pedagogia, didattica e storia dell'educazione 4.
NEUDECKER (l. d.) Gnoseologia e logica 4.	Filosofia del secolo XIX 2.
MARBE (l. d.) Psicologia 4. Psicologia sperimentale 2. Lavori di psicologia.	Storia generale della filosofia 2. Introduzione alle fonti filosofiche greche 2 g.

Università di Erlangen.

CLASS (p. o.) Etica 4. Psicologia 2.	Filosofia della religione 4. Gnoseologia e Metafisica 4.
FALCKENBERG (p. o.) Storia della	Logica ed introduzione alla

Semestre di Inverno 1898-99	*Semestre di Estate 1899.*
filosofia moderna da Cartesio a Kant 4. Capitoli scelti di Estetica 1.	filosofia 4. Esercizi filosofici 1.

Università di Heidelberg.

FISCHER K. (p. o.) La dottrina di Kant e della sua scuola 4.	Storia della filosofia greca 4. Il Faust di Goethe 2.
UHLIG (p. o.) Storia e teoria dell'educazione 2. Recensioni ed esercizi pedagogici.	Sviluppo della scuola secondaria in Europa nel secolo presente 2. Recensioni ed esercizi pedagogici.
HENSEL (p. str.) Psicologia 4. Il Darwinismo 1 Esercizi filosofici sull' *Enquiry* di Hume 2 g.	Introduzione alla filosofia 4. Carlyle 1. Esercizi sulla Quadruplice Radice di Schopenhauer 2 g.
ARNSBERGER (l. d.) Storia della filosofia moderna in Germania sino a Kant 2. Esercizi filosofici.	Storia della filosofia moderna 4. Storia delle Università 2. Esercizi filosofici 2 g.

Università di Freiburg in Breisgau.

RICKERT (p. o.) Kant 2. Filosofia della storia 2. Seminario filosofico 1 ¹/₂ g.	Introduzione alla filosofia 4. Seminario filosofico 1 ¹/₂ g.
COHN (l. d.) Psicologia 4. Esercizi e lavori di psicologia sperimentale 2 g.	Storia della filosofia moderna 4. Problemi di Estetica 1 ¹/₂ g.
ZURN (l. d. incaricato) Storia della pedagogia dall'Umanesimo 2. Questioni di disciplina scolastica 1 g. Esercizi pratici.	Storia della pedagogia dal Nuovo Umanesimo 2. Metodica dell'insegnamento del tedesco 1. Esercizi pratici.

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*

Universitá di Tübingen.

SIGWART (p. o.) Logica 4. Antropologia filosofica 4.	Storia della filosofia moderna 5.
PFLEIDERER (p. o.) Etica 4 Storia della filosofia greca 4. Introduzione alla filosofia 2.	Metafisica 4. Psicologia 5.
SPITTA (p. str.) Introduzione alla Psicologia 1. Il Faust di Goethe 3. Esercizi filosofici 2.	Introduzione alla filosofia e logica 3. Le basi della fede religiosa 2. Esercizi filosofici 2.
TREUBER (l. d.) Esercizi pratici d'insegnamento nel Ginnasio.	
MAIER (l. d.) La filosofia di Kant ed il NeoKantismo 2.	Questioni gnoseologiche 2. Da Schopenhauer a Nietzsche 1.

Universitá di Giessen.

SIEBECK (p. o.) Storia della filosofia postKantiana 2. Logica 2. Filosofia della religione 2. Seminario filosofico 2.	Introduzione alla filosofia 1. Psicologia 4. Esercizi logici 1. Esercizi sul Fedone di Platone 2.
SCHILLER (p. o.) Didattica generale 3.	La Metodica sulla base della psicologia 2.
	KINKEL (l. d.) Storia della filosofia da Cartesio a Kant. Correnti filosofiche contemporanee 1-2. Esercizi sui *Prolegomena* 1.

Universitá di Iena.

EUCKEN (p. o.) Storia della filo-	Storia della filosofia postKan-

Semestre di Inverno 1898-99.	*Semestre di Estate 1899.*
sofia medioevale e moderna sino a Kant 2. Sistema della filosofia 2. Le concezioni delle grandi religioni 1. Problemi di filosofia della storia 1-2 g.	tiana 2. Logica 2. Introduzione alla filosofia 1. Spiegazione di questioni filosofiche fondamentali 1 g.
LIEBMANN (p. o.) Psicologia 3. Recensioni filosofiche 2 g.	Storia della filosofia antica 3. Metafisica 2.
REIN (p. o.) Etica 2. Sistema di pedagogia 4. Seminario pedagogico g.	Didattica generale 2. Psicologia empirica 2. Seminario pedagogico g.
ERHARDT (p. str.) Logica 2. Introduzione alla filosofia 2. Storia della filosofia tedesca contemporanea 1. Repetitorio di logica e psicologia 2.	Passò ordinario a Rostock.
STOY (l. d.) Storia della Pedagogia 3. Lettura dell' Emilio di Rousseau 2 g.	Lettura e commento della Pedagogia di Herbart 2 g.
DINGER (l. d.) Storia della filosofia antica 3. L' Estetica tedesca da Kant al presente 3. Esercizi filosofici 2. g.	Storia della filosofia moderna 3. L' Estetica di Wagner 2. Esercizi filosofici 2 g.

Università di Strassburgo.

WINDELBAND (p. o.) Storia della filosofia moderna 4. Goethe e la filosofia 1 g. Seminario filosofico 2 g.	Logica 4. Comte ed il Positivismo 1 g. Esercizi logici 2 g.
ZIEGLER (p. o.) Psicologia empirica 4. La letteratura tedesca del secolo XIX nelle sue relazioni colla filosofia 1 g. Seminario filosofico 2 g.	Storia della filosofia antica e medioevale 4. Seminario filosofico 2 g. Etica 2.

B. Riassunto dei corsi divisi per Materia (1).

	S. Inverno.	*S. Estate.*	TOTALE.
1. Introduzione alla filosofia	9 e 1 mezzo	10 e 4 mezzi	19 e 5 mezzi
2. Logica	7 e 7 mezzi	5 e 12 mezzi	12 e 19 mezzi
3. Teorica della conoscenza	2 e 7 mezzi	3 e 9 mezzi	5 e 16 mezzi
4. Metafisica	10 e 1 mezzo	14 e 2 mezzi	24 e 3 mezzi
5. Psicologia	22	21	43
6. Psicologia sperimentale	9	4	13
7. Etica	5	8	13
8. Filosofia del diritto e della storia	7	4	11
9. Estetica	8	5	13
10. Filosofia della religione	7	5 e 1 mezzo	12 e 1 mezzo
11. Pedagogia	22	16	38
12. Storia generale della filosofia	12	9	21
13. Storia della filosofia antica	11	7 e 1 mezzo	18 e 1 mezzo
14. Storia della filosofia medioevale	1 mezzo	1 mezzo	2 mezzi
15. Storia della filosofia moderna sino a Kant	7 e 1 mezzo	10	17 e 1 mezzo
16. Storia della filosofia Kantiana	9 e 1 mezzo	4	13 e 1 mezzo
17. Storia della filosofia post Kantiana	6 e 1 mezzo	15	21 e 1 mezzo
18. Esercizi filosofici	28	32	60
19. Seminarî filosofici	8	8	16
20. Esercizi psicologici	5	5	10
21. Seminarî psicologici	5	5	10
22. Esercizi pedagogici	7	7	14
23. Seminarî pedagogici	2	2	4

Riassumendo cotesta divisione in 6 classi di materie si danno le cifre seguenti:

	S. Inverno.	*S. Estate.*	TOTALE.
1. Corsi teorici sulla filosofia teoretica	28 e 16 mezzi	32 e 27 mezzi	60 e 43 mezzi
2. Corsi teorici sulla Psicologia	31	25	56
3. Corsi teorici sulla filosofia pratica	27	22 e 1 mezzo	49 e 1 mezzo
4. Corsi teorici sulla Pedagogia	22	16	38
5. Corsi teorici sulla storia della filosofia	45 e 4 mezzi	61 e 2 mezzi	106 e 6 mezzi
6. Corsi pratici	55	59	114

(1) Essendo in parecchi corsi abbinate due materie, nell'enumerazione le abbiamo separate distinguendole col *mezzo*.

C. Riassunto dei docenti e dei corsi per Università.

Università	N. Totale insegnanti	Professori ordinari	Professori ord. onorari	Professori straordinari	Liberi docenti	*Sem. di Inverno*		*Sem. di Estate*	
						N. Corsi	N. Ore settimanali	N. Corsi	N. Ore settimanali
1. Berlino	12	3	1	2	6	31	72	32	79
2. Bonn	5	3	1	—	1	12	26	11	30
3. Bresslau	4	3	—	—	1	11	28	10	26
4. Göttingen	4	2	—	—	2	11	28	11	29
5. Greisswald	4	2	—	1	1	7	15	6	18
6. Halle	6	3	1	1	1	16	43	17	35
7. Kiel	4	2	—	1	1	9	21	9	21
8. Königsberg	2	2	—	—	—	3	7	4	11
9. Marburg.	3	2	—	—	1	8	19	7	17
10. Accad. di Münster .	3	2	—	1	—	8	23	9	27
11. Liceo di Braunsberg .	1	1	—	—	—	2	4	1	3
12. Rostock	1	1	—	—	—	—	—	4	9
13. Lipsia.	9	3	1	3	2	17	45	16	40
14. Monaco	5	2	—	1	2	10	?	10	?
15. Würzburg	4	2	—	—	2	11	26	9	21
16. Erlangen	2	2	—	—	—	4	11	4	13
17. Heidelberg	4	1	1	1	1	9	19	10	24
18. Freiburg in Breisgau.	3	1	—	—	2	9	17	7	15
19. Tübingen	5	2	—	1	2	11	29	9	24
20. Giessen	3	2	—	—	1	5	11	8	15
21. Iena	6	3	—	1	2	18	39	13	27
22. Strassburg	2	2	—	—	—	6	14	6	15
Totale . . .	92	46	5	13	28	218	498	213	529
		64 Professori					Senza Monaco		Senza Monaco

Messina 1 Aprile 1899.

GIOVANNI CESCA.

NOTA PSICOLOGICA SULL'IDEA DI NUMERO

(NOTA CRITICA)

Nel mio scritto *Sulla natura delle proposizioni logiche* (Palermo 1898, pag. 28) rimproveravo al Lange di aver derivato l'idea di numero dall'intuizione dello spazio, e mostravo come essa invece supponga il tempo, perchè l'essenza del numero mi parea star nella *ripetizione*, nell'aggiunzione *successiva* di unità a unità, la quale naturalmente non potrebbe farsi che mediante il tempo. Ma, avendo avuto agio di fare alcune osservazioni sulla mia bambina, mi sembra ora che dal lato psicologico il mio concetto non risponda alla verità. Il bambino distingue presto l'*uno* e il *molteplice*, e nel molteplice il *più* e il *meno* fino a quel punto che può esser colto dalla sua intuizione; e questo punto varia non solo secondo il numero degli oggetti, ma anche secondo la grandezza, la forma, e la serie in cui sono disposti. Ma con relativa lentezza egli giunge a formarsi l'idea del *due*, del *tre* ecc., e prima di giungervi deve acquistar l'intuizione *distinta* del *gruppo* due, del *gruppo* tre. Quanto all'*uno* e al *molteplice* è chiaro che sono già per lui oggetti d'intuizione: quello d'un'intuizione *distinta*, questo d'un'intuizione *indistinta*. La mia bambina a tre anni aveva appena l'idea del gruppo *due*: più in là era per lei molteplicità indistinta e indefinita; ora che ha 4 anni e mezzo non ha ancora ben certa l'idea del gruppo *tre*. Ella non arriva dunque all'idea del numero per la via del tempo, aggiungendo successivamente uno a uno, ma per la via dello spazio, coll'intuizione cioè dei diversi *gruppi* costituiti dagli oggetti. Tant'è vero che la stessa bambina è capace di contare successivamente, per ordine, fino a *sette* ed anche *otto*: e se io, per esempio, metto in fila otto oggetti e glieli faccio numerare successivamente, essa arriva senza difficoltà all'ultimo dicendo *otto*. Ma se le domando: Ebbene, quanti sono questi oggetti? non sa rispondermi, ma

s'imbroglia e si confonde, tanto più se nel farle la domanda cambio il posto rispettivo degli oggetti, o sostituisco un oggetto a un altro. Il che non avviene per nulla se gli oggetti invece sono due o tre.

Il Leopardi in uno dei suoi *Pensieri* (Firenze, Le Monnier, Vol. II pag. 383 e seg.) dice che i numeri ordinali debbono aver preceduto, nelle lingue primitive, i cardinali, e che in dette lingue la parola *secondo* dev'essere stata pronunciata prima che la parola *due*; perchè la parola *secondo* esprime un'idea materiale e derivata dai sensi e naturale, cioè *quella cosa che sta dopo ciò che è nel principio:* non così la parola *due*, la quale significa un'idea tutta propria dell'intendimento umano, non avente colle cose alcuna relazione sensibile, materiale od intrinseca, anche quando sussistano fuori di esso le cose che compongono questa quantità. Ora io ho potuto osservare che il bambino acquista molto presto l'idea della *ripetizione*, quindi anche della *successione*, cioè di un *prima* e di un *dopo;* e questo avanti che egli abbia l'idea del *due*. La mia bambina a due anni adoperava la parola di sua invenzione *ota* per indicare *ancora*, cioè *la ripetizione* di un atto; e adoperava la stessa parola anche quando tenendola io per una mano, intendeva che cambiassi e le dessi l'altra. Ma se il bambino acquista molto presto l'idea della *ripetizione*, e quindi anche della *successione* e di un *prima* e di un *dopo*, non pare affatto che egli arrivi all'idea dei numeri ordinali prima che a quella dei cardinali. Perchè l'idea d'un *prima* e di un *dopo* è così generica nella sua mente come quella dell'*uno* e della *moltiplicità:* ora, per arrivare alla specificazione secondo il loro ordine dei termini di una *successione*, non basta aver l'idea generica e indistinta del *prima* e del *dopo*, occorre anche aver l'idea *distinta* dei *gruppi* di due, di tre, ecc. Il Leopardi non ha veduto che l'idea del *due* come quella del *tre* si fonda sull'intuizione dei *gruppi* relativi; e che ci sono poi delle cose, le quali sono *naturalmente* due, come le mani e i piedi dell'uomo o *naturalmente* cinque come le dita delle mani o dei piedi: onde i nomi di queste stesse cose hanno servito e servono all'uomo primitivo e al selvaggio per indicare i numeri corrispondenti.

A. Faggi.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

LORENZO MICHELANGELO BILLIA. — **L'esiglio di S. Agostino.** — *Note sulle contraddizioni di un sistema filosofico per decreto.* — Torino. Fratelli Bocca 1899. (L. 3.).

Il presente lavoro del prof. Billia tende a difendere il platonismo ed agostinismo rosminiano dalle critiche mossegli dai Neo-Tomisti. L'occasione è porta all'A. dalla pubblicazione della *Spiritualité de l'ame* del **D. G. De Craene,** nella quale, per dimostrare la necessità del Tomismo quale unico sostegno dello spiritualismo, si combattono e si disprezzano le scuole idealistiche uscite dal Platonismo e dall'Agostinismo. Il Billia fa notare le gravi contraddizioni in cui cadono i Neo-Tomisti, i quali per combattere l'idealismo fanno la corte al positivismo e concedono l'impossibile ai materialisti. Essi difatti ammettono dei principî, da cui proviene inevitabilmente il materialismo, e se all'ultimo riescono a svincolarsi da questo, lo fanno soltanto ricorrendo alla forza speciale d'astrazione chiamata intelletto agente. Senza di questa non solo cadrebbero nel materialismo, ma finirebbero nell'Ateismo, perchè, se l'oggetto del pensiero è, come essi sostengono, sensibile e materiale, non può allora venire da noi pensato Dio. Mostrato così a che dovrebbe condurre la loro affettazione di modernità, l'A. fa vedere come essi confondano sotto il nome di idealismo delle dottrine tra loro ben diverse, e mostra poi come gli idealisti platonici sieno i veri filosofi cristiani. Questi sostengono che l'intelligenza conosce per propria potenza la verità, cioè l'idea, e che il vero e proprio conoscere è soltanto delle idee, donde la conoscenza dei reali si deriva come un'applicazione. I Platonici affermano così che le idee non sono fattura dello spirito, ma sono oggetto della mente e luce divina, e tale dottrina ebbe il suo più ampio, più popolare e miglior riconoscimento nel Cri-

stianesimo, il quale pose l'idea come il fondo dell'intelligenza e la norma del dovere. Malgrado la mezza servitù aristotelica del Medio Evo, la filosofia cristiana si tenne sempre ferma a cotesta concezione, e non poteva essere diversamente, perchè senza l'oggettività dell'idea non si può riconoscere la necessità assoluta della legge morale divina, e si cade invece nel materialismo.

L'idealismo platonico non esclude poi, secondo l'A., il riconoscimento del valore del senso e della osservazione, e non implica la negazione della psicofisica, come vorrebbero i neotomisti. E in vero sì in Platone, che in Cartesio e meglio ancor nel Rosmini le questioni psicofisiologiche sono trattate a fondo e nella Biologia di questo ultimo vi ànno molta parte le osservazioni e le analisi anatomiche, fisiologiche e psicofisiche. Ciò è pienamente compatibile coll'idealismo, perchè il senso è organo intrinsico della determinazione delle idee.

Un'opera di polemica, quale è la presente, non si presta ad un esame critico delle dottrine rosminiane esposte dall'A.; noi dobbiamo perciò limitarci a considerarla come un episodio della lotta che da più anni si combatte tra i tomisti ed i rosminiani. La critica che l'A. fa del Neo-tomismo è in gran parte giusta ed esauriente, sia in quanto mostra le contraddizioni in cui questo cade in seguito alla sua affettazione di modernità, sia in quanto fa vedere come la dottrina platonica sia il fondamento capitale del Cristianesimo, il quale nella sua intima essenza è disprezzo del corpo e riconoscimento dell'assoluta necessità di una legge morale divina. Il Tomismo per farsi perdonare la sua assoluta e completa sottomissione alla volontà del papa, assume vesti moderne e fa la corte al positivismo, ma ciò non è che vana apparenza, che contrasta contro la sua opposizione radicale al pensiero moderno antidogmatico e critico. E la prova di ciò sta nel fatto che i tomisti, quando non possono trovare più argomenti da opporre ai loro avversari, ricorrono all' *ultima ratio* più persuasiva della condanna papale delle dottrine contrarie, e soltanto così poterono far trionfare la *Summa* del dottore angelico nelle scuole cattoliche.

GIOVANNI CESCA.

H\RRIS G. — **Inequality and Progres.** — *Boston, Honghton, Mifflin a C., 1897, 16°, pp. 164.*

Fu a torto creduto, secondo l'A, che l'eguaglianza sia un indispensabile principio del progresso, e che l'ineguaglianza sia la sorgente di ogni male. Prima di costruire teorie sociali bisogna riflettere ai caratteri costituzionali. ereditarii dell'uomo, alla differenzazione da esso subita, bisogna che i riformatori della società abbiano coltivato un certo senso storico. Come la conoscenza storica modererà la loro aspettazione di subitanei cangiamenti, così la conoscenza delle leggi dell'umana selezione ed eredità corregge le teorie accordandole coi fatti.

Appoggiaudosi appunto a questi due ordini di prove, l'A. tende a mostrare gli errori che si son mescolati alle nozioni di eguaglianza, a quante chimeriche concezioni questa abbia dato origine, e come invece nell'ineguaglianza derivata dalla varietà di coudizioni e attitudini sociali dalla progressiva differenziazione sorge propriamente il progresso ed ha fondamento l'armonica, simpatica e reciprocamente utile unità della razza umana. Questo breve studio, a confessione dell'A. non è un saggio scientifico, filosofico ed economico, e perciò non si indirizza agli uomini di scienza, perchè in tal caso sarebbe stata necessaria una trattazione più profonda ed accurata, ma piuttosto alle intelligenze medie, a cui offre una serie di osservazioni e riflessioni, che pur non essendo originali, non difettano di una certa attrattiva. F. C.

LKTORNEAU CH. — **L'évolution de l'èducation dans les diverses races humaines.** — *Paris, Vigot, 1898.*

Il problema dell'educazione è un problema di cui, secondo l'A., s'impone per le società contemporanee la soluzione pratica. Benchè insufficientemente precisata l'azioue modificatrice dell'educazione, anzichè essere del tutto o quasi nulla, come asseriva il Laponge, è per l'A. incontestabile e potente alla sola condizione che essa si eserciti su una serie di generazioni e in un senso dato, e ad essa concorrono da una parte la natura dall'altra lo stato sociale. Le diverse società umane, nel corso della lunga loro esistenza, dallo stato selvaggio al civile,

han fatto sull'educazione numerose esperienze, di cui ci è agevole profittare: perchè noi le troviamo registrate nella storia in primo luogo, poi anche nella preistoria, come ce la rivela l'etnografia comparata. Perciò l'A. grazie a questa ultima parte risale alle origini della pedagogia, e poi studia i criterii pedagocici seguiti dalle varie razze umane, seguendo l'ordine gerarchico della loro classificazione, che corrisponde molto bene alla serie evolutiva delle età sociologiche. Ciascuna di queste età ha avuto la sua maniera d'intendere l'educazione. Nelle società primitive s'indirizza il fanciullo alla vita semplicissima che lo attende, realizzando una veduta pedagogica molto criticabile, espressa dallo Spencer. Le società sviluppate un po' più mirano a conseguire un tale o tal'altro ideale. Nei grandi regni barbarici in via di incivilimento industriale, le classi dirigenti sono sempre state sommesse a una educazione tradizionale, nemica di ogui cangiamento, sovratutto quando vi sia predominio di spirito teocratico. Le nazioni contemporanee, anche le più civili, soffrono tuttora di questa pedagogia troppo conservatrice, troppo attaccata alle parole, troppo sdegnosa dei fatti e talmente preoccupata di coltivare la memoria da trascurare non solo l'intelligenza e la ragione ma anche il cuore e la volontà.

Ecco il disegno di quest'opera, che è ad un tempo una storia della pedagogia ed un'etnologia pedagogica. Essa a un di presso ha una certa uniformità con quelli delle altre opere del chiarissimo A., le quali riguardano l'evoluzione di tutte le altre manifestazioni sociali. Al pari di tutte queste anche il presente lavoro contiene accurate ricerche e dovizia di utili notizie: sarebbe stato per altro desiderabile che un maggior sviluppo nella trattazione l'A. avesse accordato alla pedagogia dei tempi moderni, e che rispetto ad essi l'A. avesse conservato la distinzione etnografica, seguita dall'A. in tutto il resto della sua opera.

F. C.

NICOLAS KAUFFMANN. — **Étude de la cause finale et son importance au temps présent.** — Traduit de l'Allemand par Deiber. — *Paris, Alcan 1898.*

Nella storia della filosofia non è possibile imbattersi in concezioni e sistemi che siano perfettamente nuovi; onde non

è meraviglia se nelle opere dei grandi pensatori di tempi lontani si posson ritrovare punti e ragioni d' appoggio per le discussioni presenti; tanto più se essi sono, come Aristotele, profondi e larghi indagatori della natura e dell'uomo. E in Aristotele appunto si posson trovare e mettere in rilievo, come ha fatto molto lucidamente il sig. *Kauffmann*, quei dati e quei principii teorici che, spogliati dal rivestimento proprio del sistema metafisico al quale eran annessi, hanno ancora forza di resistenza nella discussione oggi viva intorno all' interpratazione meccanica della natura. Aristotele aveva della causa un concetto molto più vasto di quello modernamente diffuso: egli cioè credeva che nella produzione delle cose quattro specie di cause concorressero, cioè la materia, la causa efficente, la forma e il fine. Però siccome la forma che la cosa prodotta assume è in ultimo il fine cui arriva la causa efficente, così può dirsi che forma e fine coincidono. A spiegar la natura ne' suoi aspetti, nè suoi infiniti prodotti non basta dunque ricorrere unicamente alla causalità meccanica; bisogna bensì anche aver riguardo a quella finale. E se Aristotele talvolta sbagliò nell'interpretazione della finalità immanente, ciò dipese non tanto da un errore intrinseco del concetto teleologico, quanto piuttosto dalle cognizioni insufficienti che Aristotele aveva della natura. Data pertanto la bontà del concetto teleologico è necessario arrivare, come appunto fece Aristotele, a una causa intelligente prima, la quale soltanto può spiegare l'armonia dell'universo.

Il volumetto del Kauffmann breve esatto chiaro è una molto opportuna esposizione riassuntiva del pensiero di Aristotele per rispetto alla causa finale; e illustrato com'è di richiami alle condizioni odierne delle scienze fisiche-naturali e all' interpretazione esclusivamente meccanica darwinistica del mondo, acquista un valore non pur storico ma anche teoretico. G. V.

La Tristesse contemporaine — Essai sur les grands courants moraux et intellectuels du XIX siécle, par H. Fierens-Gevaert — *Paris, Alcan 1899.*

In questo saggio di critica filosofica intorno all'indole dei tempi nostri, ai fatti ed agli uomini più caratteristici del se-

colo, l'Autore si propone di condurre gli spiriti smarriti a una « armoniosa ed equilibrata concezione della vita ». — Fin dai primi capitoli espone i suoi principî, che più ampiamente svolge negli altri, attribuendo tutte le piaghe sociali d'oggi, l'egoismo, l'orgoglio, la rivoluzione, l'anarchia, alla mancanza d'una fede religiosa e agli inganni della religione scientifica, a quella sostituita, la quale distrugge le antiche illusioni, senza soddisfare il pensiero nella conoscenza del vero.

Nel principio del secolo A. D. Musset moveva gli stessi lamenti sulla generazione inferma e debole, uscita dai terrori dell'89; ma se in lui e per quel momento si capiscono, non altrettanto trovo giusto nel nostro autore riferire ad una causa sola ciò che non può spiegarsi, senza un complesso di fatti di varia natura.

E mi pare che mentre egli combatte ed accusa il pessimismo, cada nella forma peggiore di esso, negando non solo ogni valore alle più nobili creazioni del pensiero, ai sereni ideali, che la scienza vagheggia, ma volendo in essi discoprire la causa d'ogni umana sventura.

D'altronde, la tristezza è soltanto dell'ora presente? Da quando l'uomo cominciò a riflettere sull'eterno mistero di sè, del futuro, della morte: da Solomone, da Omero, da Esiodo, da Egesia cirenaico, a Virgilio, a Lucrezio, al mistico pessimismo dei Santi Padri, al Tasso, allo Shakspeare, giù, giù fino a noi, la nota triste, angosciosa della vita ebbe in ogni tempo la sua espressione.

É ingiusto accusare la scienza positiva d'aver aduggiato l'anima nostra di quell'ombra, che da secoli la ricopre, d'aver insegnato all'uomo la slealtà e l'egoismo; è falso asserire che i progressi di essa precipitano la nostra agonia morale, uccidono il nostro fisico; se nella febbrile attività di questo scorcio di secolo, quei progressi non ci hanno ancora portati all'alta meta morale, intellettuale, materiale, a cui aspira e tende l'umanità. Giacchè è anch'essa un organismo in lenta e continua evoluzione: cristallizzarla in una forma, rimpiangerne il cammino, è disconoscerne la stessa natura. E la scienza nega forse all'uomo le sublimi aspirazioni che l'autore lamenta? Si può chiamar convenzionale la legge del dovere, non concedendo ad

essa alcun influsso sull'animo nostro? È spento forse, com'egli afferma, l'amore, se mai, come oggi, non ebbe tanto sviluppo la filantropia?

Molto più obbiettivamente I. Taine, da cui parmi abbia preso ispirazione il nostro autore, parlando della malattia del secolo, dell'inquietudine di Werter e di Faust, l'attribuisce « alla bramosia vaga di una bellezza suprema e di una felicità ideale ».

Ancora non credo conforme a verità incolpare « i tre tenebrosi musageti della filosofia moderna » Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche, d'aver distrutto fede ed amore; perchè l'opera d'un poeta, di un filosofo non può esercitare sul popolo un'azione sì potente; in che poi il Fierens stesso si contraddice, affermando più innanzi che il male d'oggi non ha origine da qualche rivelazione della filosofia pessimista, ma è il risultato delle condizioni del nostro spirito, profondamente irreligioso. Nè più valida è l'accusa contro E. Kant di avere stabilito lo scetticismo universale e di non esser riuscito col suo dommatismo morale a diminuire l'effetto della sua *terribile scoperta*.

La religione è grandissimo, ineffabile conforto alle sciagure umane; ma *dubbio* e *tristezza* è proprio dell'uomo, a cui nei fervori stessi della fede balena; il torbido dell'anima è inevitabile a qualunque stato ed età, che non sia forse la primitiva; e gli ardui problemi che agitano le coscienze, non si possono risolvere con principî *a priori*, ma colla luce e col progresso fatale della scienza e del pensiero.

Continuando a svolgere la sua tesi, il Fierens dimostra acutamente come dopo il decadimento religioso del secolo XVIII, gli sforzi dello Chateaubriand, di Joseph de Maistre, del De Boccali, ecc. riuscissero pressochè vani, e portassero ad una restaurazione superficiale, nella quale ancora domina l'individualismo.

Ma, quando viene a parlare del Leopardi nessuno strale è risparmiato al « cigno nero di Recanati » come fecero altri francesi, l'Aulard, ad esempio, ed il Caro. L'errore fondamentale sta, mi sembra, nel dimenticare affatto le poesie del grande italiano, e delle prose citar soltanto i passi più tristi, che possono confortare la tesi del critico, senza far cenno degli altri.

Gli ultimi studî sul Leopardi hanno dimostrato non essere — il fondatore del pessimismo dogmatico — nè aver insegnato l'egoismo e il disprezzo di ogni cosa, colui che ebbe sì alto sentimento della natura, dell'amore, del dovere, della patria.

Ad A. Comte, senza solidi argomenti, e ad A. Schopenhauer con più ragione, dà colpa il Fiérens d'aver voluto l'annientamento d'ogni ideale; all'individualismo filosofico, frutto dell'incredulità, d'averci data l'anarchia; all'altruismo universale del Tolstoi, che toglie le affezioni e le amicizie particolari, e all'intransigente individualismo del Nietzsche, di aver trascinato lo spirito umano a sempre maggiore tristezza.

Non si può negare all'autore una certa genialità, che rende piacevole la lettura del suo libro, di cui la conclusione fa perdonare le mende.

Il Tolstoi predica l'amore fraterno e la dimenticanza dell'io; il Nietzsche l'egoismo, l'azione individuale; teniamoci ad uguale distanza dai due eccessi: l'azione nell'amore, sia la guida dell'umanità. L'amore è anima del mondo, l'amore è forza, che nella pace soave della famiglia, nel bacio del bimbo, nell'attuazione d'un ideale, dà all'uomo la pace dell'anima, la gioia della vita.

Questa è morale sana, che senza infecondi rimpianti o vane ire contro il progresso, anzi sua alleata, dovrebbe essere fondamento alla nostra società.

Ma è forse un nuovo ideale? non sorrise anche a G. Mazzini? non fu intuito da un nostro poeta, quando cantava:

> « Noi troppo odiammo e sofferimmo: amate
> È bello il mondo, e santo l'avvenir » ?

Dott. Ettore G. Zoccoli. — **Di due opere minori di A. Schopenhauer.** — *Modena, Vincenzo Nipoti, 1898.*

L'importanza che ha avuto, e ha tutt'ora nel movimento generale filosofico o nell'indirizzo della psicologia il pensiero di A. Schopenhauer è tale e tanta, che meritano veramente un attento esame critico non pure, come ormai s'è fatto con ampiezza, l'opera di lui maggiore, ma anche quelle minori, dove egli tratta e risolve dal suo punto di vista questioni

gravissime di filosofia generale e di Etica. Tali sono le due memorie: « Ueber die Freiheit des menschlichen Willens » e « Ueber das Fundament der Moral », che il sig. Zoccoli ha impreso a esporre criticamente.

Egli si ferma in modo speciale sulla prima delle due memorie, e prende argomento da essa per contrapporre alla interpretazione della libertà data dal filosofo tedesco, una sua meglio rispondente alle esigenze logiche e ai fatti psicologici. L'A., che si mostra fin dalle prime pagine largamente e sicuramente informato della letteratura schopenhaueriana e rivela doti non comuni di chiarezza e di acutezza di pensiero, parte, nella sua esposizione, dalla dottrina etica Kantiana; e dimostra anzitutto che lo Schopenhauer, pure accettando la distinzione di fenomeno e noumeno, non presume di attingere la cosa in sè oltrepassando l'esperienza, ma anzi sulla base di questa, intesa nella sua duplice forma interna ed esterna, determina essere il dato empirico primo fornito dalla *volontà*, che a noi immediatamente si rivela nella coscienza. La volontà diventa in tal modo il principio genetico dello sviluppo non solo dello spirito, ma di tutto il mondo. Ora è chiaro che il problema della libertà, non potendo riguardare gli atti esterni, per i quali è certo che l'uomo fa quel che vuole, si riduce a questo: vedere se l'uomo possa voler cose diverse da quelle che realmente vuole: non si tratta della causalità dell'azione, ma della causalità del volere. E allora, basandoci non già sull'esperienza interna, la quale non ci può dir nulla in proposito, perchè il volere è la stessa coscienza, bensì sui dati e sulle esigenze dell'intelletto della ragione e dell'esperienza, si conclude che la volizione non può essere libera, e che il carattere empirico, il quale ne risulta, è dominato dalla causalità. Però concorrendo alla produzione della volizione due fattori, cioè il motivo determinante e la energia originale e primitiva su cui quello agisce, e potendosi l'energia stessa originaria considerar in sè, astrattamente dal mondo fenomenico, ne viene che soltanto ad essa, in tal modo intesa, e quindi al carattere intellegibile si può concedere la nota della libertà. Ma una volta che la libertà si è data una forma individuale, tutte le volizioni ne restano necessariamente determinate, come altrettante reazioni ai mo-

tivi, e quindi il carattere empirico è qualche cosa di individuale e di innato, e, come tale, di invariabile. Ne consegue che la responsabilità, non potendo aver fondamento nella serie causale delle volizioni singole e degli atti, lo ha unicamente nel carattere intellegibile, di cui l'empirico è l'apparenza fenomenica (pag. 84).

Ma esaminiamo, soggiunge a questo punto lo Zoccoli, se tale concetto della libertà nella triplice interpretazione che ne dà lo Schopenhaner di libertà fisica, intellettuale e morale, risponde alle esigenze del pensiero logico, ai dati psicologici, alle esigenze etiche-giuridiche. Ed essa, risponde l'A., non risponde alle esigenze logiche; perchè il concetto di libertà in genere e di libertà fisica in ispecie non può accettarsi nel senso datogli dallo Schopenhaner di assenza d'ogni impedimento, ma solo in quello di capacità inibitoria; e parimenti per libertà intellettuale non possiamo logicamente intendere altro che la funzione disciplinatrice dell'intelligenza; e per libertà morale coscienza e quindi valutazione e confronto di motivi determinanti. Ma se tali sono le esigenze logiche, come vi corrispondono i dati psicologici? Non potendosi ammettere, dice lo Zoccoli (pag. 126), una continuità ininterrotta dell'attività volitiva, si deve spiegare il sorgere della volizione da uno stato di indifferenza volitiva. A esso segue poi o una pura volizione inibitoria, atta a impedire la soddisfazione reclamata da uno stimolo sensibile, o una volizione astratta, atta a stabilire che val la pena di opporsi a uno stimolo sensibile, o infine una volizione morale che è coadiuvata da considerazioni riguardanti l'agente ne' suoi rapporti con gli altri individui (pag. 146). Ciascuna di queste forme di volizione ha poi un proprio svolgimento; che è piuttosto uniforme per le astratte, meno uniforme per le inibitorie, meno ancora per le morali; e ciascuna si esaurisce in maniera diversa: la volizione inibitoria cessa, quando cessa il contrasto con lo stimolo sensibile; l'astratta, quando si mettono in pratica i mezzi conducenti allo scopo; la morale, quando il sentimento morale è riconosciuto dall'intelligenza guida sufficiente alla condotta individuale. Su queste basi psicologiche, accordantisi con le esigenze logiche, è facile determinare le condizioni generali della responsabilità, che

son date dalla consapevolezza durevole della volizione e da' suoi effetti sociali, e le condizioni speciali a seconda delle diverse forme della volizione.

A tutta questa acuta e penetrante, chiara e fredda (forse fin troppo!) analisi che lo Zoccoli fa, si possono, parmi, muovere tre osservazioni: 1.° La volontà è concepita in modo alquanto ristretto, perchè, facendosi incominciar la volizione soltanto con la inibizione ed escludendosi il carattere volitivo da tutti gli atti compiuti dietro l'impulso di uno stimolo sensibile (140), si limita il campo del volere a un numero piuttosto piccolo di fatti psichici; 2° non è messa in luce sufficientemente la reale unità fra tutti gli elementi della vita psichica, e sembra che si concepiscano un po' staccatamente le funzioni psichiche (cfr. pag. 134 e 146); 3° non è determinato in modo abbastanza chiaro che si intenda per volizione morale, prima perchè anche le volizioni inibitorie e le astratte possono esser morali, poi perchè sembrano le morali ridursi alle volizioni sociali. Ma nonostante queste osservazioni, è certo che il lavoro dello Zoccoli è condotto con vera serietà di proposito, di preparazione, di metodo, ed è un bel contributo allo studio critico delle opere dello Schopenhauer e all'analisi dei problemi morali. Il che va detto non solo della prima parte del volume, sulla quale mi sono indugiato, ma anche della seconda che espone chiaramente e con belle osservazioni critiche e richiami ad altre dottrine la memoria dello Schopenhauer sul fondamento della Morale.

In complesso un buon lavoro e utile veramente tanto per il rispetto storico che per quello critico. G. V.

MARIO PANIZZA. — **I nuovi Elementi della psicofisiologia.** — *Roma, Tip. Loescher 1898.*

MARIO PANIZZA. — **Le tre leggi, Saggio di psicofisiologia.** — *Roma, Tip. Loescher, 1899.*

Il primo libro, che tratta dei nuovi Elementi della psicofisiologia contiene tre Conferenze, che il chiariss. Prof. Mario Panizza tenne al Circolo dei Naturalisti in Roma, e che si possono stimare nuove dilucidazioni alla sua opera principale già

pubblicata in parecchie edizioni: « La Fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici ».

Il concetto predominante in quelle Conferenze si aggira sulla teoria della Sensazione, la quale per lo scrittore è il fondamento della nostra attività generale. attesochè, giusta il sistema della scuola da lui seguita, fa sinonimo l'impressione o azione fisica all'azione sensibile o sensazione, la quale per lui non può non essere che percezione e coscienza. « Nell'ordine psichico, così egli scrive, si ritengono come soli dati sperimentali le sensazioni. Ma che cosa deve intendersi per sensazione? Questa parola viene comunemente adoperata per indicare quel fatto di coscienza, che abbiamo, quando gli oggetti esterni fanno impressione sugli organi dei sensi; e anche a noi, per indicare questo primo fatto, che s'incontra nell'ordine psichico, accadrà di adoperare la parola *sensazione* in quello stesso significato. Ma tutti sappiamo, che questa sensazione è sempre la rappresentazione o la percezione di qualche cosa, un fatto percettivo; sarebbe, cioè, il fatto che si vuole spiegare, dicendo che è composto di elementi più semplici tra di loro associati, che si chiamano *sensazioni elementari* (pag. 11). Afferma quindi, che « le sensazioni elementari non esistono affatto, sono, cioè, elementi introdotti nella spiegazione del fatto di coscienza, da un errore dei fisiologi (pag. 43) ». Di che consegue che il principio della continuità non è che una conseguenza della relazione nervosa: la cosa conosciuta si presenta come una nostra affezione: astraendo, poi, da ogni carattere affettivo, sparisce tutto quanto vi è nell'esteso, e allora abbiamo l'intuizione pura di uno spazio, ossia, uno stato di coscienza, di cui l'oggetto non è più che uno spazio puro (pag. 46). Lo spazio alla sua volta, è dato nella coscienza, come una grandezza continua: la continuità, adunque, è ciò che si aggiunge allo spazio che è un fatto fisico, perchè diventi psichico (pag. 47) (1).

Affermato tale suo concetto tocca del protoplasma del si-

(1) Ringrazio l'Autore della citazione fatta a pag. 135 di questo libro sopra alcune mie osservazioni circa la continuità della percezione e l'unità sintetica del pensiero: la dichiarazione presente pare raffermi il mio giudizio, non accettando la teorica.

stema animale, che va descrivendo con le infrascritte parole: « Il protoplasma, che è la base fisica, non solo della vita in generale, ma di quella proprietà o funzione, che si chiama la sensibilità, non è il protoplasma comune, ma un protoplasma differenziato, o, con altre parole, la base fisica della vita psichica, è un protoplasma speciale, un *neuroplasma*. Non possediamo alcun criterio di reazione particolare per distinguere il protoplasma comune dal neuroplasma (pag. 51). L'animalità si inizia con la comparsa del neuroplasma, o, in altri termini, sarà soltanto per la presenza o la mancanza di sostanze neuroplastiche nella costituzione di un plastide, che potremo giudicare, se questo sia un protozoario o un protofito (pag. 52). Così egli ragiona per indurne l'unica conclusione, non esservi nulla di reale, che non sia esteso, passando sotto silenzio, giusta il sistema da lui adottato, la questione sulla realtà ideale, quale l'idea dell'ente, della verità, del buono, che hanno pure una concretezza, questione metafisica e punto psicofisiologica.

Passa, di poi, all'esame della parte, che ha il cervello, come organo del pensiero. Analizzate le parti, che lo compongono nella sua massa generale, egli afferma, che il parlare di *centri* d'ideazione, in opposizione ad una scuola affine, è un vero assurdo. Siccome si chiama propriamente *pensiero* la facoltà di astrarre, di formare dei concetti, così non si troverà nulla di meno esatto nella nostra affermazione, che il cervello non è l'organo del pensiero. Questi cenni ci sembrano rivelare il processo del psicofisiologo, e come egli si allontani non poco da altre teoriche strenuamente propugnate benchè partecipi del medesimo principio.

Nel secondo libro testè pubblicato, e che tratta delle tre leggi, quale saggio di psicofisiologia sociale, il Panizza, sebbene seguace del positivismo, pure confessa francamente, che tali dottrine non sono in generale che deduzioni ulteriori da un errore fisiologico (pag. 7). Da qui l'analisi del metodo d'induzione e d'astrazione, e della poca correttezza di relazioni derivate, onde sembra, che egli intenda svolgere con iscrupo-

losa imparzialità, e ad un tempo, con ardore, il suo tema vagheggiato.

Facendo capo al principio della Sensazione, e rifiutando l'opinione di coloro, che tutto ripetono dall'*arco riflesso* rispetto ai movimenti, egli li riferisce all'elemento nervoso e al sentimento muscolare.

Distinte le imagini dalle rappresentazioni, e perciò dagli oggetti reali e dalle loro mutue relazioni vede svolgersi la volontà rispetto agli esseri animali. Da questa sale alla trattazione del lavoro per la vita contrariamente alla lotta per l'esistenza in ordine all'uomo, affermando, « non esservi dubbio, che soltanto l'uomo singolare sopratutti gli animali, compresi quelli a lui più vicini, come gli antropoidi, essenzialmente per questo, è capace di *produrre*, vale a dire, di trasformare col suo lavoro ciò, che in natura non servirebbe ad alcun uso in cose utili e di consumo » (pag. 74), e ciò l'uomo ottiene progressivamente con la legge dell'adattazione. Il chiarissimo scrittore, entrando in questo argomento dell'economia umana, giudica, che tutti i germi non si trasformano in individui, se non vi sono i mezzi, che li assicurino della sussistenza, di che l'uomo soltanto potrà estendersi dovunque a differenza di tutte le altre specie, trovando sempre in natura il necessario per sostentarsi. Ne viene, quindi, all'uomo il diritto al lavoro, il diritto al prodotto, il diritto al possedere ben diverso da quello di « proprietà » (pag. 105) attesochè, come egli scrive, nell'ordine della produzione non vi è oggetto di proprietà, se non la materia del lavoro, la quale non sarebbe di alcun uso, se non venisse trasformata, e in tal caso non è essa pure che un prodotto del lavoro, che naturalmente spetta al lavoratore. Egli è, perciò, che se l'individuo non fosse libero di sè in ogni senso, o dovesse soggiacere, in qualsiasi operazione, ad una volontà al di fuori della propria non sarebbe libero. « La somma pertanto di beni, che danno alla persona il modo di sussistere senza sottomettersi ad alcuna disciplina, il possesso di quei beni si chiama proprietà » (pag. 129); l'uomo è quindi libero soltanto in quanto è proprietario, e con ciò l'autore si allontana dal concetto di Carlo Marx intorno al significato di proprietario. Dal fatto sociale si rilevano, secondo lo scrittore, due leggi, intesa la

legge nel senso di forza, e cioè la legge della produzione e quella della proprietà. Da qui due tendenze opposte, l'una verso l'assoluta subordinazione dell'individuo ai fini sociali, l'altra verso l'assoluta libertà individuale, contrasto che si manifesta oggidì per un lato nella lotta del principio collettivista, e per l'altro in quello della libera concorrenza. A togliere quest'aspra contesa la società umana ha per carattere, giustamente avvertito dallo scrittore, di potersi costituire al di fuori degli individui, come personalità superiore e del tutto indipendente. Vi ha, dunque, una legge propria, che egli chiama legge sociale, ed è la terza, che prende in esame. I primi vincoli sociali sono contratti appunto al fine di mallevare, e, dove sia possibile, aumentare il profitto del suo lavoro. Da questo concetto sorge la necessità di leggi, che sono, poi, quelle medesime delle determinazioni necessarie del carattere antropologico, e che si fondono in un principio unico nella coscienza comune, diventando la legge *morale* (pag. 192); legge, che non toglie, al dire del Panizza, la libertà di determinarsi anche in modo diverso. Sotto questo rispetto lo scrittore combatte lo Spencer, il quale riconduce, come John Stuart Mill e il Bentham, la moralità al principio dell'Utile.

Considerando l'uomo nei riguardi, non tanto biologici quanto sociali, non lo si può separare da quella coscienza comune, che si forma naturalmente, e per la quale soltanto diventa un essere ragionevole, ed estrinsecandosi si traduce in un dato esteriore, che si chiama *giustizia* (pag. 204). Il problema sociale, egli conchiude, va diventando oggi nei paesi liberi prevalentemente un problema di organizzazione del lavoro, ed è stimolo a risolverlo la miseria del proletario. A questo fine non valgono gl'ideali della coscienza proletaria, come ha fatto Marx, pretendendo, che tutta l'umanità si debba riordinare nell'avvenire secondo quegl'ideali. Il Panizza, appoggiato al principio delle libertà politiche, spera che le riforme delle istituzioni proposte dalla scienza e diventate opinione pubblica saranno da ultimo attuate senza scosse per mezzo delle sue rappresentanze legali.

Tali sono i concetti svolti dallo studiosissimo prof. Panizza nei due libri sopra menzionati; in essi svolge e perfe-

ziona le sue teoriche con calma di giudice imparziale; onde le conseguenze che egli ne sa trarre, se lasciano vedere chiaramente la fonte, a cui attinge il suo discutere, lo trasportano, nondimeno, dalla sua convinzione educata a nobile sentire, in orizzonti ben più alti e sereni, che non sieno quelli della pura e semplice fisiologia.

GIACINTO FONTANA.

MARCHESINI GIOVANNI. — **Elementi di Pedagogia con un'appendice di cento scelte citazioni.** — *Firenze, Lanzoni, 1899.*

La scuola, da noi, manca di tante cose, ma non si può dire manchi di testi; anzi, per tutte le materie e per tutti i gradi d'insegnamento i libri scolastici sovrabbondano.

Neanche per la Pedagogia ne mancano.

Ogni anno a chi insegna questa materia nelle nostre normali arrivano numerosi gli « omaggi » degli *Elementi*, dei *Compendi*, dei *Trattati*, delle *Guide;* ma anche qui la quantità nuoce alla qualità. In generale, sono rifritture nuove di cose vecchie; non un'idea nuova direttiva che giustifichi la pubblicazione di questi libri.

Eppure quello che si poteva dire in fatto d'insegnamento è già stato detto e l'essenziale non è più di affatticarsi a dire cose nuove, ma di mettere lo spirito moderno nelle cose della scuola, se no dovremo lamentare Dio sa ancora fin quando col nostro Gabelli che con bisogni nuovi si abbiano scuole vecchie.

Quello che oggi più importa adunque, in un libro di Pedagogia per le scuole, è di coordinare e di subordinare i vari argomenti e le vedute personali a un piano direttivo generale, così che ne venga fuori ben chiara la comprensione della natura del fatto educativo e delle finalità e dei mezzi dell'educazione.

Ora, questa mancanza di coordinazione, di organicità è appunto il difetto principale del nuovo testo del Marchesini, il quale s'è illuso che, per ridurre un'opera essenzialmente scientifica come la *Scienza dell'Educazione* dell'Ardigò a essere compresa da chi è affatto nuovo alla Pedagogia, bastasse ridurre di molto il numero delle pagine. Per voler essere elementare, il libro del Marchesini è riuscito frammentario; quello che nel-

l'opera madre dell'Ardigò è inquadrato e a posto, qui è spesso senza ragione e senza legame.

E della loro origine risente anche la forma di questi *Elementi*, per una normale soverchiamente scientifica e difficile.

Parlare a giovanetti e sopratutto a giovanette di quattordici o quindici anni di *irradiazione centrale*, di *sinergie organiche*, di *disintegrazione* e di *reintegrazione*, di *dinamogenesi psichica*, pare a me sia confonderli e confonderle senza bisogno e senza utilità.

Nè il Marchesimi nella parte che tratta dell'Antropologia tiene una terminologia costante; così a pag. 25 usa la parola « pensiero » come termine generale « comprendente con le idee anche i sentimenti e gli atti del volere », mentre più avanti dà alla stessa parola l'interpretazione comune; così ancora, dopo aver detto che il sentimento » accompagna la sensazione e le idee e ne costituisce quello che dicesi il *tono* o *colorito* » (pag. 56), subito sotto, ripetendo senza chiarirla affatto la dottrina dell'Ardigò, afferma che « anche il piacere e il dolore sono sensazione separabile dalla sensazione o idea che li ha provocati ».

Nella parte seconda, che svolge il programma del II corso normale, il Marchesini fa la parte maggiore alla didattica generale o metodica, sacrificando in poche pagine la didattica particolare. Così, p. es. nulla è detto negli *Elementi* dei diversi metodi d'insegnamento del leggere, per rispetto ai quali nelle nostre elementari regna ancora tanta confusione e tanta incertezza.

Eppure quella che veramente costituisce la cultura professionale del maestro e che veramente gli giova è la didattica applicata alle singole materie d'insegnamento. Oramai sono tutti d'accordo; meglio è, invece che ripetere i soliti precetti generali: dal facile al difficile, dal noto all'ignoto, dal semplice al composto, dire quale è il noto e il facile da cui deve muovere ciascuna materia, deducendo le leggi particolari delle diverse materie d'insegnamento dalla stessa natura di ciascuna di esse e dai suoi fini speciali per la scuola e per la vita.

E altre mende ancora si potrebbero rilevare in questa seconda parte del libro del Marchesini, come il poco ordine nella

trattazione nelle diverse materie del programma elementare, cosìchè la grammatica è trattata prima del leggere dello scrivere, e le scienze naturali dopo la ginnastica e il lavoro manuale; le troppo brevi linee concesse all'educazione estetica (cap. X), il cap. XVII che tratta della suggestione nell'educazione posto là fra leggi generali del metòdo e l'insegnamento della lingua nazionale.

Infine questi *Elementi* non esauriscono nè il programma del 1° corso normale nè quello del 2.°

Veramente felice invece mi pare l'idea del Marchesini di aggiungere, come appendice, delle citazioni dai più autorevoli pedagogisti contemporanei, sebbene — a mio giudizio — meglio sarebbe stato contenerle entro più modesti limiti per non togliere troppo discorsività al testo, e sceglierle con maggiore indipendenza, senza esclusivismi di scuola. Anche dove meno parrebbe c' è dell'oro parecchio.

Tutto questo però nulla toglie alla buona fama del Marchesini, ormai noto come uno dei migliori e più operosi nostri cultori degli studi filosofici.

A. POLONI.

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

Prof. Francesco Falco. — **L'aretologia presso Socrate Platone ed Aristotele.** — *Lucca, 1899 p. 100.*

Il prof. Falco è un veterano della filosofia, di cui nel lungo insegnamento e negli scritti si rivelò un amatore sincero, un cultore serio e forte. E anche ora ch'egli si è ritirato a riposare, non sa abbandonare gli usati studi. Frutto dei quali è il presente volumetto, che per saggezza di pensiero, per misura e distribuzione di contenenza, per lucidità di forma si fa leggere con vivo piacere. Il prof. Falco si è proposto di narrare un po' di storia dell'aretologia secondo le idee dei tre più grandi pensatori della Grecia antica. Ma il tema stesso lo ha condotto fuori dei limiti impostisi. Egli infatti ha ricercato le origini della dottrina della virtù, che è il fuoco centrale di tutto il Socratismo, nei filosofi anteriori, specialmente nei Pitagorici, dei quali viene esaminando il *carme aureo;* segue lo sviluppo scientifico di essa nelle fonti, che riguardano Socrate, Platone e Aristotele, i quali costituiscono la figliazione filosofica più gloriosa, cui la storia ricorda. Il Falco s'astiene dalle discussioni particolari e minute; non tocca le questioni critiche, che in questi ultimi decenni si agitarono e si agitano intorno a questi tre grandi filosofi. Egli s'attiene alle notizie tradizionali, non tralasciando però nessun elemento fondamentale. Onde il libro riesce perspicuo anche a coloro che non hanno una speciale preparazione filosofica. Ove poi si consideri l'importanza sociale ed etica, che aveva tutta la filosofia presso gli antichi Elleni, i quali, come osserva Kant, hanno esaurito checchè intorno alla virtù dire si possa, s'intenderà facilmente quale pregio educativo abbia il libro del prof. Falco, il quale con esso ha ancora una volta ben meritato del nostro paese.

C.

G. M. Ferrari. — **Scritti Vari.** — 1899.

È un bel volume dove l'A. ha raccolto degli scritti per la maggior parte già pubblicati. Il primo di essi è dedicato a *Filippo Masci* ed espone lungamente le dottrine del filosofo napoletano, fermandosi specialmente sugli studii di Psicologia morale « **Coscienza volontà libertà** » pubblicati nel 1884, e che il F. riguarda *non solo come l'opera di maggior mole del Masci ma quella che meglio ne delinea il pensiero filosofico e gli dà un'impronta personale.*

Seguono altri scritti su Luigi Ferri, sulla Psicologia dell'uomo preistorico (una recensione), alcuni scritti d'indole varia, poi di nuovo un lungo articolo sul Masci (a proposito del suo *Idealismo indeterminista*) e per ultimo due articoli originali, l'uno sull'*Uomo primitivo* e l'altro sull'*Insegnamento della filosofia nel Liceo.* Questo è senza dubbio il lavoro più importante e più originale del libro e quello che meglio ci fa conoscere il valore filosofico e didattico del Ferrari. Certamente è uno scritto che non contiene grandi novità e non poteva contenerne; ma esprime con molto ordine e chiarezza l'ufficio generale della filosofia e quello delle singole sue parti nell'istruzione e nell'educazione della gioventù destinata alle professioni liberali. Il Ferrari ha un giusto ed elevato concetto dell'insegnamento filosofico ed in questo scritto dà prova ad un tempo di possedere bene la materia che deve insegnare e di conoscere bene gli intenti a cui deve mirare col suo insegnamento, i mezzi che deve usare e il metodo che deve seguire nell'uso di questi mezzi. Egli è conscio delle gravi difficoltà che questo insegnamento offre specialmente presso di noi; ma dal modo con cui le espone, mettendo in evidenza la via per superarle, si vede bene che si possono vincere e che egli sa vincerle e quindi non si può da esse trarre argomento valido contro l'insegnamento della filosofia.

È da notarsi in tutti gli scritti del Ferrari molta lucidità e vivezza di esposizione. Egli scrive con garbo, senza stenti, e senza usare inutilmente quel nuovo gergo filosofico o antropologico, col quale alcuni coprono con un'apparenza di modernità idee già vecchie e sfatate o semplicemente la mancanza d'ogni idea e d'un vero pensiero filosofico.

X.

E. De Roberty. — **Les fondements de l' Ethique**. — 1 vol. di pag. 204, fr. 2,50. — *Paris, Alcan, — 1898.*

« I fondamenti dell' Etica, si possono ricondurre a tre grandi problemi, che si trovano pure alla base delle altre scienze di teoria pura. E sono: I.° Il problema dell' astratto e del concreto (così trascurato e mal compreso ai giorni nostri); 2° il problena della causa e del fine; 3° il problema dell'unità, dell'evoluzione, dell'esperienza. A questi punti si riconducono, come corollari, tre ricerche, che hanno un' importanza particolare per la costituzione della sociologia su basi positive. E però tre altri capitoli trattano: I° Della genesi della differenziazione etica (con un accenno incidentale sulla differenziazione estetica); 2° Della teoria generale del delitto (del « male collettivo »); 3° Della teoria generale del progresso (del « bene collettivo » e dell' avanzamento, apparente o reale, verso il « meglio »).

Così sono indicate colle parole stesse dell' A. le parti di questo suo « terzo saggio sulla Morale considerata come Sociologia Elementare », ed è determinato l' oggetto proprio di ciascuno.

La natura degli argomenti e più l'indole della trattazione non permettono un breve riassunto. Perchè ciò che più vale e più merita di esser notato non sono tanto le conclusioni, quanto il modo di porre le questioni e il punto di vista da cui l'A. le considera.

Certamente la tendenza alla conciliazione e, in ultimo, alla identificazione dei contrari, che suol essere caratteristica degli ingegni prevalentemente sintetici, si manifesta anche qui in modo spiccato, e trae con sè, direi naturalmente, i difetti di metodo che sogliono accompagnarla.

Ma in tutti i capitoli, e non di rado ancor più nelle note copiose, si rivela una singolare vivezza e forza e indipendenza di pensiero; per la quale anche per chi dissenta dall' A. (e molti dissentiranno profondamente) il libro non può non avere questo pregio non piccolo: di far da stimolo e quasi da pungolo alla riflessione ed alla critica.

E. J.

Scipio Sighele. — **Mentre il secolo muore.** — *Remo-Sandron 1899.*

Il nome del Sighele, del piacevole scrittore e brillante conferenziere è troppo noto perchè noi dobbiamo presentarlo ai lettori della *Rivista Filosofica*: tutti sanno il successo meritato che i suoi studi di psicologia collettiva hanno ottenuto nel volume « La folla delinquente » e in altre pubblicazioni. Ed anche in questo che è una raccolta di studi di sociologia e d'arte già editi in riviste varie, la parte più interessante ci è offerta dai soggetti che trattano di psicologia collettiva fra cui indichiamo *Psicologia del silenzio*, *Fisiologia del successo*, *L'opinione pubblica* ed altri che costituiscono la prima parte del libro.

Nella seconda notiamo *Bambini martiri*, *Bambini selvaggi*, dove il problema dell'educazione dell'infanzia è compreso e vivamente sentito dal Sighele in tutta la sua gravità e importanza e dove noi non possiamo non associarci ai nobili sentimenti di giustizia e di carità sociale che dettano le sue parole e all'appello generoso alle madri italiane affinchè un raggio del loro affetto si versi a mitigare la sorte sciagurata di tante innocenti creature abbandonate. Il volume si conchiude con alcuni scritti varii fra cui ricorderemo *I francesi a teatro*, « *Parigi* » *di Emilio Zola*, *Max Nordau e i suoi ultimi libri*, *Virtù antiche e virtù moderne*, dei quali vogliamo ammirare la forma lucida e perspicua e l'acutezza che ne rende così piacevole la lettura, e che se non avranno il merito della profondità avranno certamente quello di giovare a una maggiore diffusione delle idee. Però non possiamo astenerci dal confessare che, per ciò che riguarda i capitoli « *Max Nordau*, *Genio e Ingenio*, noi ci saremmo aspettati dal Sighele un po' più di critica in quistioni così complesse e non quel cieco assenso a opinioni oggi di moda che fa accettare come la più evidente fra le verità la definizione del Lombroso « il genio è una forma d'epilessia », alla quale si è ribellato persino il Nordau che è pur uno dei più fervidi seguaci della nuova scuola!

Ma se non possiamo seguire il Sighele in queste dottrine, dobbiamo approvare il vigore e la costanza col quale combatte per il suo Ideale di giustizia.

N.

Filippo Alvaro. — **Il mio programma d'insegnamento della Filosofia nel Liceo.** — L'A. tratta la tanto dibattuta quistione dell'insegnamento filosofico che oggi per la sapienza didattica d'un ministro sembra avviata ad una soluzione veramente nuova e quale a nessuna persona di buon senso era dato prevedere!... Ed ora appunto in cui si tenta di gittare da ogni parte il discredito e quasi il disprezzo sulla più alta fra le discipline, è con vero piacere che noi abbiamo letto le pagine dell'opuscolo improntate sempre a nobili sentimenti, a una lodevole equanimità e rettitudine di giudizio. L'A. non si dissimula le grandi difficoltà che presenta l'insegnamento della filosofia il quale, egli osserva, più che ogni altro richiede un geloso trattamento; chè anzi dalla chiara visione di questo egli trae maggior fiducia nell'indicare, rimedi atti ad ovviarvi. Scagiona il nostro insegnamento filosofico di essere troppo spregiudicato o non abbastanza libero, e dalla terza accusa di essere inefficace per il grande divario di opinioni. L'Alvaro mostra di comprendere la grande efficacia che può avere l'insegnamento della Psicologia coll'abituare a quell'osservazione interna che fa tanto difetto specie nei giovanetti e a cui nessun altra disciplina potrebbe supplire; (non la Storia come alcuni vorrebbero, che è proprio quella che non si spiega senza psicologia); e l'utilità che può esercitare sugli animi giovanili la Filosofia per sapere essa contemperare la tendenza alle vedute troppo sistematiche che deriverebbe da un insegnamento prevalentemente matematico e il gretto materialismo che può ingenerare una troppo esclusiva applicazione alle Scienze fisiche, mostrando le cose sotto i loro molteplici aspetti.

Riesce facile al nostro ribattere l'obbiezione di coloro che vorrebbero limitato alle sole Università l'insegnamento filosofico, osservando che le stesse ragioni per cui lo si ritiene utile in queste non può non valere per i Licei, dovendo la scuola essere vera preparazione alla vita; dove la discussione e il ragionamento hanno la più alta importanza sulla formazione del carattere e nella guida alle azioni. Queste ed altre non meno rette osservazioni fa l'A. nel suo « Programma »; e noi non possiamo non ammirare quei nobili sensi di patria e di civiltà cui sono ispirate le sue parole e ammirare sopratutto quell'alta idealità che egli ha pure saputo serbare intatta dopo

20 anni d'insegnamento, fra la noncuranza di molti e la sfiducia dei più. N.

PROF. A. MANZARI. — **Il termine Forza in rapporto all'Energia Cinetica ed alla Statica**. — *Napoli, L. Pierro 1899.*

In questo opuscolo dopo aver notato che noi usiamo delle parole « Forza e movimento » come di termini che stieno in rapporto di causa ed effetto mentre il movimento potrebbe benissimo bastare come causa a se stesso, l'A. passa a dimostrare la differenza, specie in relazione al lavoro, fra urto e pressione, chiarendo il principio che una forza è « tanto più facile a disperdersi su una superficie quanto più dura il suo punto d'applicazione » benchè in pratica non si possa aver pura pressione o puro urto (o forza viva) che coesistono sempre costituendo due poli opposti nella direzione della forza.

In questa coesistenza consiste l'inseparabilità della forza dalla materia o meglio dal movimento, perchè al momento dell'urto non si deve credere che avvenga il passaggio della « causa » del movimento, ma è sempre uno stesso fenomeno che senza alterare la sua natura si svolge attraverso lo spazio come attraverso la materia. Insomma chi volesse indagare la natura della forza deve farlo quando questa trovasi allo stato latente, identificandosi così con quella che gl' Inglesi chiamano « energia statica » o potenziale. A questo punto l'A. prende a combattere il fisico francese Ernesto Naville che preoccupato di stabilire un accordo fra il libero arbitrio e la conservazione dell'energia voleva riserbare l'appellativo di forza alla resistenza che un corpo oppone ad un altro e per cui ci si manifesta, come pure all'attrazione che si esercita tra i corpi; perchè a lui pare che così un corpo abbia un potere direttivo di modificare i movimenti degli altri corpi senza modificarne la somma, cosicchè non si potrebbe negare alla volontà umana ciò che si concede alla molecola materiale e ai germi viventi. L'A. mostra come tale concezione della forza sia l'effetto d'una illusione in virtù della quale si verrebbe anzi a negare ogni distinzione fra l'azione dei corpi meccanici e la volontà umana, illusione dovuta al non accorgersi che in tal caso la forza si può ancora ridurre a movimento, perchè dove c'è direzione, non c'è più forza latente ma movimento attuale, e se l' impulsione

precede sempre il movimento è perchè essa è l'indice d'un movimento finito, transitorio, di cui perdiamo l'idea non appena entriamo nella sfera d'un movimento eterno, infinito.

Il Manzari sostiene invece che non si può ammettere tanto per la materia bruta che per gli esseri organizzati il « pouvoir de direction » del Naville ma che la differenza consiste in ciò che nella prima il principio della conservazione dell'energia è governato dal principio d'inerzia, mentre nei secondi è governato dalla libertà morale. N.

Ch. Renouvier et Louis Prat. — **La Nouvelle Monadologie** 1 vol. in-8, pp. 546, Fr. 12 — *Paris, Armand Colin et C. 1899* (1).

Questo libro è un riassunto delle principali teorie che costituiscono la dottrina del criticismo francese. Esso riguarda le quistioni filosofiche più alte sulla natura, lo spirito, le passioni, la volontà, la società, collegandole tutte in una concezione vasta dell'ordine del mondo e del destino umano. E la costruzione dogmatica di una filosofia, della quale il pubblico non ha ben apprezzato finora che la parte critica.

Dopo aver definito la vita universale e le sue condizioni, studiata la questione della felicità, mostrato l'errore e il circolo vizioso del socialismo, e messo a nudo il falso ideale che sviò tanti pensatori e filosofi della storia, gli Autori hanno preso a trattare di proposito il problema del male, come il solo che possa dare alla filosofia il carattere pratico e morale che essa ha avuto in tutte le epoche, nelle quali esercitò sulla società un'efficacia reale. Per tal modo furono condotti a una ipotesi cosmogonica ed escatologica, senza dubbio ardita, ma razionale, e tale da non essere smentita in nessun punto da un metodo scientifico severo. Così la dottrina del criticismo appare sotto una nuova luce e acquista un'importanza al tutto nuova.

(1) Su questo libro pubblicheremo a suo tempo una recensione particolareggiata; ma qui ne anticipiamo un cenno per non tardar troppo a farne conoscere almeno sommariamente il contenuto ai nostri lettori. E lo stesso ci proponiamo di fare per altri libri di uguale importanza.
N. d. D.

RIVISTA DELLE RIVISTE

Revue philosophique, *Gennaio 1899.* — F. Le Dantec: Les Neo-darwiniens et l'hérédité des caractères acquis.

Comincia con un esame acuto delle teoriche del Weissmann e dei neo-darwiniani, di cui traccia la derivazione dalle dottrine anteriori e discute criticamente il valore. La spiegazione complicata del Weissmann, oltrechè arbitraria, è in ultimo puramente verbale e richiama la famosa « virtù dormitiva » dell'oppio; eppure ecco come si può riassumere la storia della negazione della trasmissione ereditaria delle variazioni, che è divenuta la base stessa del sistema neo-darwiniano. « Darwin, cercando di spiegare il fatto enunciato da Lamarck, immagina la circolazione delle gemmule che Galton dimostra falsa. Weissmann costruisce il suo sistema nel quale l'eredità dei caratteri acquisiti è impossibile; i neo-darwiniani considerando la cosa come dimostrata s'accaniscono a provare che c'è stato errore in tutti i casi, in cui s'è creduto all'eredità d'una variazione, e che la selezione naturale basta a spiegarci la formazione delle specie ora viventi coi loro meravigliosi adattamenti funzionali ».

Ora la legge della selezione naturale, o meglio della sopravvivenza del più adatto, di cui nessun Lamarckiano disconosce il valore e l'importanza, suppone la variazione. Si trasmettono sì o no, ereditariamente anche le modificazioni funzionali?

I neo-lamarckiani affermano, i neo-darwiniani negano.

L'A. dopo aver mostrato che Darwin ammette, sia pure come fattore secondario, gli effetti ereditari dell'uso e del difetto d'uso delle parti, e che il Weissmann stesso è stato costretto dai fatti a far delle concessioni agli avversari, dimostra come la negazione dei neo-darwiniani sia insostenibile e dovuta al preconcetto teorico di salvare la teorica del Weissmann.

Chiude con un accenno alle teorie chimiche della vita e

dell'eredità; del quale argomento tratta un articolo nel fascicolo di Maggio (V. avanti).

Nello stesso N. un articolo di E. Boirac (Les phènoménes cryptoïdes) pone in rilievo l'importanza dei fenomeni, che non possono essere avvertiti direttamente per difetto di organi corrispondenti, ma solo per mezzo di *reattivi* o di *rivelatori;* — e un articolo di A. Schinz (Le positivisme est une méthode et non un système) accentua la differenza tra il comtismo e il positivismo: quello è un sistema e appartiene al passato; questo è un metodo, e non vale a infirmarlo come tale l'osservazione che alcuni (e fossero pur tutti) i rappresentanti del positivismo non gli sono rimasti fedeli. E. J.

Ib., *Fascicolo del Marzo:*

Questo fascicolo si occupa principalmente di questioni religiose, alle quali infatti son dedicati i due primi articoli.

H. Bois, prendendo argomento da uno studio di L. Dugas su *la dissolution de la foi,* scrive invece *De la Conservation de la foi.* Dopo d'avere molto chiaramente e molto opportunamente formato, contro ogni altro, questo concetto, che cioè condizioni essenziali ed eterne di ogni religione possibile sono la fede nell'esistenza di un Dio personale (senza di cui infatti ogni religione scompare) e l'accettazione della possibilità del miracolo (che deve pensarsi come un atto della personalità libera di Dio allo scopo di ottenere risultati che l'azione generale delle leggi naturali non potrebbe senza l'intervento divino); l'A. dimostra che un tal concetto non è nient'affatto inconciliabile con la ragione, e che non v'è nessun motivo a priori per escludere la possibilità di un tale accordo. Lo studio continuerà e finirà nel prossimo fascicolo; ma si può fin d'ora apprezzare e l'importanza grande del tema e la serenità di spirito, quasi affatto nuova, ond'esso è trattato, mirando allo scopo finale, che è di mostrare la possibilità e la necessità di un cristianesimo interiore e mistico, affrancato dalla tradizione ecclesiastica e lontano a un tempo tanto dal libero pensiero irreligioso, quanto dal cattolicismo storico.

Nel secondo articolo A. Fouillée riferisce della *Psicologia religiosa in Michelet.* E dopo d'aver riassunti con la solita chiarezza la psicologia che il Michelet nei libri notissimi: — Le prêtre, la femme et la famille, e, Lès Jésuites — di imminente ristampa, fa delle pratiche religiose e del prete, della donna madre ed educatrice, e della educazione gesuitica; si ferma il Fouillée a considerar brevemente le condizioni presenti della Chiesa in confronto con quelle onde il Michelet trasse argomento a' suoi libri. Giustamente osserva il Fouillée che il cattolicismo è diventato oggi più filosofico per il rifiorimento generale del neo-aristotelismo, e più sollecito della vita sociale a cui porta un contributo notevole di operosità. Ma parmi che il Fouillée abbia torto quando, attribuendo il merito di questo indirizzo filosofico-sociale, a Leone XIII, pare dimentico del grande impulso che agli studi filosofici venne, in Italia principalmente, al cattolicismo dall'alta operosità dei nostri più grandi pensatori del secolo decimonono, primo tra i quali il Rosmini.

Nel medesimo fascicolo delle *Revue* si continua uno studio di psico-fisiologia sullo sviluppo organico e funzionale della parte destra e della sinistra del corpo umano. Ne è autore J. J. Van Biervliet. G. V.

Ib., *Fascicolo dell'Aprile:*

L. Dauriac. — *La philosophie de R. Wagner.* — Prendendo occasione dall'opera di H. Lichtenberger (R. Wagner poète et penseur) assai lodata, l'A., il quale riconosce con lui che il Wagnerismo appartiene alla storia dello spirito umano, e non soltanto a quella della musica o dell'arte, si propone di spiegare come s'è formata la filosofia di R. Wagner e come si è sviluppata la sua estetica.

L'articolo è assai brillante e suggestivo. Le idee madri del Wagner sull'uomo e sulla vita, sulla pietà, la rinunzia e la redenzione sono messe in luce colla scorta delle sue opere, e ne sono notate le relazioni col sistema di Schopenhauer; del pari è ben chiarito il procedimento per il quale il Wagner giunge a rendersi conto in modo riflesso di quella interpretazione della vita, che era implicita nelle sue intuizioni, e nelle

sue tendenze, e che serve poi a darne come le premesse e la giustificazione. Anche della sua filosofia dell'arte nota l'importanza nell'ultima parte, che è la più breve, dell'articolo. Lamenta a questo proposito che i critici, i quali ne hanno trattato, non abbiano ancora saputo uscire dal dommatismo; ed esprime il voto che all'analisi musicale si accompagni la sperimentazione psicologica. Ciò profitterebbe all'una e all'altra.

J. van Biervliet continua in questo N. lo studio cominciato nel precedente (L' homme droit et l' homme gauche) sulla *asimmetria normale* delle due parti destra e sinistra, e sulla sua origine.

H. Bois prosegue e chiude la sua analisi critica dell'opera di L. Dugas (V. Fasc. del Marzo), sostenendo contro di lui con gran forza di convinzione e abilità dialettica la sua tesi della conservazione della fede; in quanto essa ha per oggetto non il sopranaturale fisico ma il sopranaturale morale. E. J.

Ib. *Fascicolo del Maggio:*

F. Le Dantec. — *La Theorie biochimique de l' hérédité.* — La teoria biochimica, secondo l'A., fin dal presente dà dei fenomeni vitali spiegazioni almeno così complete come quelle della teoria vitalista e permette di prevedere nuovi fenomeni che la teoria vitalista non lasciava sospettare. Ciò dovrebbe far pendere la bilancia in favore della prima, se non si desse peso ad obbiezioni che egli rigetta, dopo averle discusse ad una ad una. Appigliandosi quindi all' ipotesi chimica della dipendenza delle proprietà dell'ovo, (nell'insieme delle quali sta per lui l'eredità) dalla qualità e quantità degli elementi che lo costituiscono, cerca di spiegare con essa le tre questioni del problema dell'eredità: eredità dei caratteri congeniti; eredità dei caratteri acquisiti, e anfimissi (o fecondazione). — Anche questo articolo è notevole, pure all'infuori dello scopo particolare che si propone, per la chiarezza e l'acume dell'analisi.

E. Goblot in uno studio, che sarà continuato, dal titolo *Fonction et Finalité* sostiene che ciò che caratterizza la *funzione* e la distingue delle altre proprietà dei tessuti è il *fine;* l'idea di finalità non può perciò essere esclusa dalla fisiologia; anzi l'esistenza di un ordine teleologico ne è il postulato; solo dovrà,

per diventare principio di spiegazione scientifica, subire delle trasformazioni analoghe a quelle dell' idea di *causa*, spogliandosi, come per questa è avvenuto, dal carattere di antropomorfismo, per il quale non si vuol riconoscere altra finalità che la *finalità intenzionale*. — Confrontando poi la finalità colla causalità, si prepara a studiare in un prossimo numero come e in qual modo sia possibile l'induzione teleologica.

Un articolo di J. Philippe (*La conscience dans l'anesthesie chirurgicale*), in base ai dati e alle indagini probabili dell' esperienza studia il problema: se nell'anestesia la perdita della coscienza sia completa; e inclina a rispondere negativamente, notando come l' opinione contraria si fondi sopra l' identificazione della coscienza colla memoria; identificazione che egli giudica abusiva e non conciliabile coi fatti.

L. Dugas in una breve replica a H. Bois (Vedi sopra) rileva assai oggettivamente i punti in cui le opinioni sue e del suo critico si accordano e quelli in cui contrastano; concludendo che la discussione anche quando non convince, non è perciò oziosa, se, come nel caso presente, per un verso serve a tracciare una più esatta distinzione fra le dottrine, dall'altra ad avvicinare quelli che sono avversari nell' ordine delle idee, scoprendo in essi delle tendenze comuni. E. J.

Revue de mètaphysique et de morale. — Nel fascicolo di gennaio della **Revue de mètaphysique et de morale** si contiene:

a) Fra gli articoli originali: 1° uno di H. Bonasse sull'*applicazione delle scienze matematiche alle sperimentali.* L'autore con la sicurezza di chi è familiare con gli studi e le esperimentazioni di gabinetto, vuol chiarire e spiegare, che una vera applicazione delle scienze matematiche alle fisiche implicherebbe il far rientrare i fenomeni nelle forme, e quindi il trascurare per il calcolo e nel calcolo tanti elementi di variazione e fattori di errore. Onde egli afferma che tale applicazione non è in fondo che un' identificazione approssimativa e arbitraria fondata sopra coincidenze numeriche. Una rigida applicazione della matematica alle scienze sperimentali è impossibile, e si rende necessaria una distinzione chiara delle une dalle altre: le une studiano le forme astratte, le altre i fenomeni.

2° uno studio di E. Chastier sulla *memoria*. Egli illustra con belle e ingegnose osservazioni quanta parte abbia l'attività razionale nel ricordare. Ricordare è anzitutto conservare, e conservare non si potrebbe quando per il pensiero noi non affermassimo qualche cosa come uguale a sè, come persistente e quindi vera. Lo studio non è finito.

b) Negli Studi critici H. Havard espone e critica brevemente il nuovo libro in cui I. M. Baldwin fa un'applicazione della sua teoria sullo sviluppo psichico individuale all'evoluzione della società; — e il Vailati prende occasione da recenti pubblicazioni per riassumere lucidamente le fasi per le quali è passata dal Leibniz al Morgan al Peano la Logica matematica, dall'autore coltivata con serietà e ingegno.

c) Nelle Quistioni pratiche P. Lapie propone che tutti i conflitti, onde si intesse la vita dello stato moderno, si risolvano per mezzo di arbitri. Il desiderio onde l'autore è mosso, cioè di sostituire alla tirannide delle maggioranze la forma contrattuale, è certo lodevole; ma è molto discutibile sotto l'aspetto teorico e sotto quello pratico la soluzione proposta.

G. V.

***

Nei fascicoli del Marzo e del Maggio di questa medesima Rivista attirano sopratutto l'attenzione, per la natura dell'argomento e il nome dell'autore, due articoli di G. Sorel.

Il primo ha per titolo: **Y a-t-il de l'utopie dans le Marxisme?** — Dopo un preambolo sulla letteratura utopistica e sulle varie specie di utopie, l'A. considera successivamente ciò che vi è di utopistico nelle idee e nei programmi del socialismo democratico, studiandone lo svolgimento dal Fourier fino all'Engels al Vandervelde al Van Kol al Plekhanoff, e accostandosi in sostanza alle idee espresse dal Merlino, che egli cita volontieri. In fondo, per lui, ciò che era errore di fatto nel Marx (di credere imminente la rivoluzione come effetto necessario della progressiva concentrazione delle ricchezze da un lato e del continuo incremento del proletariato dall'altro) diventa nei discepoli errore di principio e utopia; perchè essi suppongono

— contro i fatti — che le condizioni sociali descritte da Marx (vere in sostanza rispetto al luogo e al tempo studiati da lui) continuino ad essere le medesime e a modificarsi uniformemente secondo la legge empirica constatata parzialmente agli inizii della grande industria.

E sono poi utopistici i concetti e del modo col quale la rivoluzione sarà fatta, e dello stato sociale che essa instaurerà. Sopra tutto nell'esame di questo mondo socialistico futuro, che i capi del socialismo rappresentano quale in una forma quale in un'altra, e su quell'ideale di società umana che gli uni predicono prossimo, e i più recenti con maggior prudenza pongono assai remoto, egli si indugia; e forse più del necessario per chi tien conto dell' atteggiamento assunto per questo rispetto dai rappresentanti più colti del socialismo contemporaneo.

La conclusione a cui arriva è questa: che la apparente semplicità della soluzione marxista sparisce man mano che si approfondisce il problema; l' economia non si presenta in ciascun'epoca con un' unica forma. Il particolarismo, il collettivismo, il comunismo, anzichè caratterizzare tre epoche successive, possono benissimo essere « nozioni » che la scienza sociale constata simultaneamente nelle società sviluppate.

« Ammesso questo punto di vista, tutto ciò che v' era di utopistico nelle tesi marxiste sparisce ». — E a chi gli domanda che cosa resta del socialismo l' A. risponde: « il socialismo è il movimento operaio, è la rivolta del proletariato contro le istituzioni patronali, è l' organizzazione economica ed etica a un tempo, che noi vediamo prodursi sotto i nostri occhi per lottare contro le tradizioni borghesi ».

Io dubito che i socialisti accetteranno questa conclusione; ma al di fuori di ogni discussione sul socialismo, pare a me che nel pensiero del Sorel venga a confondersi coll'utopia ogni idealità, che, perchè tale, si appunti nel futuro; anzi qualunque previsione che oltrepassando il presente, supponga l'azione di forze e condizioni, tanto o poco diverse da quelle reali ed in atto. Il che sembra condurre logicamente a questa affermazione: studiare il movimento, e i fattori del movimento si può; è « scientifico »; cercar di conoscerne la direzione, di

indurre sia pure colla massima cautela a che cosa il movimento *tende*, non si può; è « utopia ». — Ora, a tacer d'altro, è possibile assolvere il primo compito senza entrare, poco o molto, nel secondo? O la reazione — del resto legittima — del Sorel contro le costruzioni fantastiche non lo ha portato troppo oltre?

***

Nel secondo articolo (**L' Ethique du socialisme.** — *Fascicolo del Maggio*), distinte nel socialismo due tendenze etiche opposte, quella del diritto naturale ispirata alle tradizioni della borghesia liberale, e quella del diritto storico sviluppatasi sotto l'influenza di Marx, il Sorel cerca di determinare quale sia il contenuto etico del vero movimento socialista che corrisponde a questo secondo sistema di tendenze.

Dopo aver richiamato il fatto che Marx negli ultimi suoi anni era preoccupato della necessità di compiere i suoi studi con una teoria della famiglia, e accennato al contenuto dell'opuscolo dell'Engels su tale argomento e all'importanza morale dalla sua distinzione tra i *rapporti giuridici*, nei quali ha luogo la produzione, e i *rapporti affettivi* che appunto nella famiglia si manifestano, egli passa a considerare il valore etico dei due principi essenziali del socialismo: *la lotta di classe* e *l' ufficio storico del proletariato*, meravigliandosi che i marxisti l' abbiano lasciato nell'ombra e quasi dimenticato.

Quanto al primo, incomincia a dissipare gli equivoci dovuti alle associazioni di idee che suscitano le parole, mostrando come la lotta delle classi nel concetto marxista non solo non implichi l'odio ma lo escluda, e come si debba intendere la rivoluzione; trova il « motore » di ogni movimento socialista nell'opposizione che si produce tra la morale e il diritto, e distingue nell'elaborazione morale che alimenta la lotta delle classi tre elementi di grande importanza: il desiderio di assicurare al massimo numero un rispetto più grande della dignità umana; la protesta dell'oppresso che invoca il suo titolo d'uomo contro le superiorità storiche; la speranza di miglioramento della generazione avvenire.

Quanto all' ufficio o missione storica del proletariato, esposti sulle tracce di Marx i momenti di sviluppo per i quali essa passa, (il momento in cui le classi operaie dei paesi più avanzati si fanno campioni del proletariato intero; quello nel quale il proletariato appoggia quella frazione della borghesia, che difende le istituzioni democratiche; e quello dell' appello ai diritti della Giustizia e della Morale quando la violenza politica si sfrena) spiega come e perchè in quest' ultimo momento si manifesti un valore etico sommo.

Due altri ordini di considerazioni chiudono l'articolo. — Il primo riguarda il modo col quale il concetto etico del socialismo può trovare applicazione nella condotta. — Egli esprime l'opinione che l'ideale socialista dello stato finale non ha valore fuori, ma dentro la coscienza, nella vita interna, come motivo o intenzione che informa di sè la condotta; e in questo senso par che voglia interpretare la formola recente del Bernstein: « il movimento è tutto, e il fine è nulla » — Il fine è interno, commenta l' A; « l' intenzione socialista può essere perfetta nella creazione d'una piccola società operaia ».

Qui, come è facile vedere, si compie il concetto dell' articolo precedente. Ciò che dal punto di vista oggettivo, « scientifico » è *utopia*, soggettivamente ha valore di fine morale in quanto vale a fornire il tipo ideale della condotta.

Il secondo chiarisce quali sieno le regole morali formulate nell' « Indirizzo Inaugurale » di Marx; e come uno spirito vivo e profondo di giustizia le penetri tutte. Queste norme, conclude l'A., non hanno mai perduto il loro valore per quelli che prendono effettivamente parte al movimento operaio; e mentre quei socialisti che si dichiarano fedeli alla scienza, si domandavano se la Morale e il Diritto non fossero parole prive di senso, la condotta mirabile degli Allemanisti e di Jaurès in una questione recente ha fornito la prova più bella che vi è un'etica socialista. E. J.

Kantstudien. — Sono stati già pubblicati tre volumi di questo importantissimo periodico tedesco, il quale ha per obbiettivo precipuo di occuparsi delle più vitali questioni riflettenti la filosofia critica, la quale, come si sa, è il centro di tutta la specula-

zione moderna, e insieme di mettere al corrente i lettori, mediante la cooperazione dei migliori rappresentanti del criticismo in tutti i paesi civili, di tutta la ricca letteratura Kantiana. Era già da tempo sentito il bisogno di un tale lavoro di coordinamento che venisse fatto con metodo, periodicamente; perchè è quasi impossibile oggi non lasciarsi sfuggire qualcuno degli studi che si pubblicano su Kant, tanto numerosi essi sono, e spesso anche di grande importanza.

Il primo e il secondo fascicolo del terzo volume, i quali furono pubblicati alla fine del 1898 contengono degli articoli molto importanti, fra i quali una specie di resoconto di De Villers sulla Filosofia Kantiana fatto a Napoleone, il quale articolo è notevole per la concisione e insieme per l'esattezza con cui è presentato ai principii del nostro secolo il problema della filosofia critica.

Particolare menzione meritano l'articolo del Maier *sul significato della teoria della conoscenza di Kant* per il tempo presente e quello del Menzer *sullo svolgimento dell'etica Kantiana negli anni 1760 e 1785* ma essi sono complementi di altri articoli pubblicati nei fascicoli precedenti sul medesimo argomento.

Richiamiamo l'attenzione sull'articolo di Fritz Medicus intitolato l' *Estetica trascendentale di Kant e la geometria noneuclidea* pubblicato nel fascicolo terzo del 1899. D'ordinario i neo-criticisti non fanno buon viso alle speculazioni della geometria noneuclidea, perchè credono che sieno in opposizione con la considerazione dello spazio come una forma a priori: per lo meno si è detto cha esse sono sfornite di qualsiasi importanza per la teoria della conoscenza; il Medicus per contrario ritiene che dette ricerche possono contribuire validamente a render più chiaro e distinto il concetto che oggi ci dobbiamo formare dell'*a priori*. Movendo dal concetto che elementi *a priori* sono quelli che non possono essere pensati diversamente senza cessare di essere condizioni dell' esperienza, dimostra che la tridimensionalità e l' uniformità dello spazio non sono presupposti necessari di qualsiasi esperienza. La tridimensionalità e l'uniformità non sono *condizioni*, ma *note* dell'intuizione spaziale conosciute empiricamente e quindi non di

validità necessaria, ma di validità fattuale. La nozione *a priori* dello spazio è quella di una grandezza indefinitamente estesa secondo *n* dimensioni quale forma delle percezioni coesistenti. In tal guisa l'intuizione spaziale figura come una specie determinata della coesistenza in genere; la coesistenza può esser percepita senza che essa diventi per ciò coesistenza spaziale la quale si riduce *all'essere uno fuori dell'altro uno accanto all'altro*. In sostanza il Medicus ritiene *a priori* la *nuda forma*, quella cioè che è sfornita di qualsiasi nota o proprietà come la tridimensionalità ecc.; essa intanto è condizione formale dell'esperienza in quanto può ricevere, mediante questa, note diverse come un dato numero di dimensioni ecc.

Accenniamo finalmente all'articolo del Breighton sui lavori pubblicati in America intorno alla filosofia di Kant e su quello di Van der Wyck su *Kant in Olanda*, i quali ci fanno vedere come qualunque sia il punto di vista da cui oggi si discutono i problemi filosofici, si sente il bisogno di riferirsi a Kant. Aveva ragione il Boutroux di affermare che non si può filosofare senza *attraversare Kant*.

D. S.

Ib. — Band. IV — heft. 1. — Questo fascicolo è dei migliori finora pubblicati. Il primo articolo è di F. Paulsen e tratta di Kant sotto un aspetto molto importante per la storia della coltura e della civiltà moderna. L'A. lo ha intitolato *Kant il filosofo del Protestantesimo*, e con esso vuol compiere il suo libro recente su Kant, mettendo questo a confronto con S. Tommaso e difendendone le dottrine o meglio lo spirito contro le accuse dei Neotomisti. Il P. distingue tre sistemi concernenti i rapporti tra la ragione e la fede: il *razionalismo*, il *semirazionalismo* e l'*irrazionalismo*. Appartengono al primo le dottrine di Platone, Aristotele, Hegel; al secondo quelle di S. Tommaso, di Descartes, Locke, Leibniz; al terzo Kant. — In S. Tommaso si congiunge la religione cristiana, ridotta a sistema dogmatico-teologico, colla scienza greca rappresentata dalla filosofia aristotelica; mentre il Protestantesimo è nella sua origine essenzialmente irrazionalistico, poichè non crede che la ragione possa entrare nelle cose della fede, pur soste-

nendo (ed in ciò sta, secondo il P., il merito imperituro di Lutero) che questa deve esser libera e individuale. A distrugger completamente il sistema teologico cristiano si volse nel secolo scorso l'Illuminismo francese, che ebbe tanta influenza anche in Germania. E questa influenza fu pure sentita da Kant, il quale sorse quando quell'Illuminismo era nel suo massimo fiore. Nella dottrina di Kant il P. nota questi tre caratteri principali: propugna l'*autonomia* della ragione, è anti-dogmatica o anti-intellettualistica, sostiene la possibilità e la necessità di una fede razionale pratica, rendendo la miscredenza intellettualistica fondamento della fede morale. Ciò posto, il P. si studia di provare che la dottrina morale di Kant si accorda sostanzialmeute coi principii ed i caratteri fondamentali del Protestantesimo, specialmente nel combattere il dogmatismo teologico e nel dare il primato alla Ragion pratica sulla Ragione teoretica; il che, secondo il P., ridonda ad un tempo a vantaggio della fede e della scienza, la quale resta pienamente libera nelle sue ricerche.

Il P., dopo aver esposte così le dottrine di Kant, viene a dire ciò ch'egli stesso ne pensa, dichiarando subito che egli in massima le accetta. E prima di tutto sostiene con vivace e splendide parole l'autonomia della ragione contro il semi-razionalismo tomistico, che vuol sottoporre la ragione ad un'autorità estrinseca. Non v'è al mondo, esclama giustamente il P., alcuna autorità dottrinale infallibile (*keine unfehlbare Lehrautorität*); nessun filosofo, nessun protestante potrebbe riconoscerla; perchè sarebbe come rinunciare ad esser uomo, ad essere uno spirito conscio di sè. E ripetendo un concetto stupendamente svolto da G. M. Bertini nella sua *Questione religiosa* mostra come l'ubbidienza cieca in cose di fede e di coscienza, l'accettare da un'autorità estrinseca una dottrina, interdicendosene ogni esame, (ciò che insomma il Bertini chiama l'*Ortodossismo*) è un peccare contro lo Spirito Santo (ossia contro il dovere della veracità).

Ciò in cui il P. non vuole intieramente seguire il Kant, è nel suo anti-intellettualismo, ossia nel suo anti-dogmatismo metafisico, pretendendo che egli poi sia in sostanza molto più vicino a Platone e a Leibniz che non ad un Agnosticismo

scettico. Dubito molto di questo; ma poichè il P. di ciò discorre più ampiamente nel suo recente libro su Kant, di cui pure vogliamo parlare, non ne diremo altro per ora.

Il P. chiude il suo interessante articolo esaminando le condizioni presenti della lotta tra S. Tommaso e Kant, tra il principio cattolico e il protestante, cioè tra il principio dell'autorità e dell'assolutismo e quello dell'autonomia e della libertà, il principio della forza (*Macht*) e quello delle idee; accennate le tendenze che favoriscono momentaneamente il primo, sostiene che in ultimo dovrà prevalere il secondo, e lo prova anche col fatto, pur troppo innegabile, della superiorità presente dei popoli protestanti sui popoli cattolici, dei popoli germanici e anglo-sassoni sui popoli latini, e insiste sul diverso modo con cui lo stesso cattolicismo è accolto e inteso dai Tedeschi, augurandosi che i cattolici tedeschi, anche senza abbandonare la loro fede, accettino in questa la libertà evangelica e riconoscano la scienza come indipendente dalle decisioni di ogni autorità estrinseca. — Creda però il P. che anche in Italia molti più che egli non pensi fanno lo stesso augurio per i cattolici italiani.

***

In un altro articolo lo stesso Direttore, il Vaihinger, ci chiarisce con molta precisione la vera dottrina di Kant intorno alla pace perpetua, dottrina stranamente svisata in un discorso tenuto dal Brunetière. Noi ci associamo vivamente alla dichiarazione del Vaihinger contro coloro, i quali dicono che la pace perpetua è una bella cosa ma è solo un Ideale: « Non dimentichiamo, dice il V., ciò che Kant insegna: l'Ideale e i fatti non costituiscono una vera antitesi; anche gli Ideali sono fatti e i più efficaci, il seme e il fiore ad un tempo di ogni realtà ».

Il bel fascicolo è ornato del ritratto di Kant, scoperto recentemente in Germania in una raccolta posseduta dal principe Von Pless nel castello di *Fürstenstein*.

Auguriamo alla rivista sorella molti fascicoli come il presente. C.

Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik — Dezember 1898.

VOLKELT — *Zur psycologie der ästhetischen Beseelung.* — Prendendo occasione dalla critica che Paul Stern nello scritto « Einfühlung und Assoziation in der neueren Aesthetik » muove alle idee espresse in una sua opera giovanile (Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik), l'A. pur riconoseendo che se dovesse riprendere l'argomento ne tratterebbe ora in modo diverso, mutandone anche qualche parte essenziale, dichiara però di tener fermi sostanzialmente due punti fondamentali.

Il primo è questo: L'animazione estetica non si spiega colla semplice associazione quale appare p. es. nella memoria. Si manifesta in essa una vera e propria funzione della coscienza, la funzione della combinazione o della fusione (Verschmelzung). Questa è la sua tesi; e per difenderla comincia a dimostrare sottilmente come l'unione, che nell'animazione estetica si ha, tra intuizione sensibile e sentimento, sia qualche cosa di più intimo, più fuso, più unificato che non la semplice concatenazione o concomitanza o giustaposizione dei due elementi. Gli esempi concreti, che egli prende a considerare con questo scopo, e che non si possono riferire qui, sono assai opportuni e convincenti. Ma ammessa questa unità, ne segue forse la necessità di riconoscere una funzione speciale che le corrisponde? L'A. esaminata la soluzione diversa che si può proporre, di un'azione del sentimento sull'intuizione, di una trasformazione di questa per opera di quello, conclude che, poichè si tratta sempre di una vera compenetrazione, e poichè questa, se rispetto agli oggetti esteriori è pura apparenza, non è apparenza, ma realtà rispetto alla coscienza, non rimane che da riconoscere l'esistenza di quella funzione speciale.

Una certa diffidenza contro questa assunzione sarebbe legittima, se l'unico campo, nel quale quella funzione combinatrice si esercita, fosse quello dell'intuizione e del sentimento artistico. Ma il caso è ben diverso; essa oltrepassa d'assai questi confini. E l'A. mostra con molti esempi come normalmente, negli abituali rapporti con altri uomini e con oggetti inanimati — nel percepire la figura, i tratti, i movimenti, i suoni — ci si presentano davanti involontariamente affetti e desideri, proprietà del sentimento e del carattere. Solo per

mezzo di una tale funzione, conchiude l'A., è possibile quel processo, (di cui traccia un'analisi assai fine), pel quale ogni parola del linguaggio che noi conosciamo, assume come una figura propria, una « fisionomia piena di senso ».

Il secondo punto riguarda la parte che nell'animazione simbolico-estetica ha la trasposizione delle sensazioni corporee (di tatto, di pressione, di temperatura, di movimento, e anche talvolta, almeno in forma riprodotta, di olfatto e di gusto). Soltanto, invece di parlare in generale di una trasposizione corporea di sè stessi che ha luogo nell'animazione simbolica, l'A. crede ora meglio rispondente alla verità il distinguere diversi gruppi di sensazioni corporee (o di immagini riprodotte di queste) che possono secondo i casi essere così trasposti. Ed esamina partitamente questi casi diversi, notando dove il fenomeno avvenga, e dove non avvenga.

L'articolo si chiude con due osservazioni: nell'una l'A. esprime e giustifica il suo dissenso dall'opinione dello Stern sulla « omogeneità psicologica del sentimento di soddisfazione estetica e del sentimento morale della soddisfazione di sè »; nell'altra approva pienamente, come l'unico legittimo, il metodo seguito dallo Stern di studiare le questioni dell'estetica coll'analisi psicologica dei processi che si manifestano nella coscienza esteticamente matura dell'uomo colto moderno.

F. Jodl — *Fichte als Sozialpolitiker.* — È la riproduzione di un discorso tenuto a Vienna e ne conserva la forma. Delineata la figura morale di Fichte, nel quale è caratteristica l'unione assai rara di una grande energia pratica e di un'estrema forza contemplativa, l'A. ne espone con grande evidenza ed efficacia le idee politiche e sociali.

Il compito più alto dell'uomo è per il Fichte lo sviluppo della sua coltura, della coltura morale. Questa è impossibile senza volontà propria, senza spontaneità; il diritto a questa attività spontanea, e ad una coltura che da questa dipende è dunque inalienabile come la legge stessa della ragione.

Nessuna costituzione politica può nè deve contraddire a questo scopo; e poichè questo scopo è qualche cosa che si muove e si svolge di continuo, così anche le costituzioni non possono essere immutabili. Onde il Fichte deduce il diritto inalienabile di mutare le costituzioni presenti.

Ma l'esercizio di questo diritto, quando si traduce in mutamenti improvvisi e profondi non è scevro di pericoli; e più sicuro è il progresso graduale ad una più grande coltura e con essa al miglioramento della costituzione. Su questo punto le idee esposte nei « Contributi alla correzione dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese » si connettono con quelle che informano un altro scritto di Fichte dello stesso tempo: « Rivendicazione della libertá di pensiero dai Principi d' Europa, che finora l' hanno oppressa ». Dall'esempio delle rovine, sotto le quali il vecchio Stato e la vecchia società eran cadute di là dal Reno, egli trae l'ammaestramento che un solo mezzo vi ha che garantisca un pacifico svolgimento dello Stato e della sua costituzione; mezzo, la cui possibilità significa il diritto più alto dell'uomo, il diritto al progresso della coltura; e questo mezzo è la libertà di pensiero, o più precisamente la libertà di comunicare il pensiero, quella che oggi si direbbe libertà di di stampa e di propaganda. Questa persuasione profonda gli detta l'ardente apostrofe ai popoli, che il Jodl riporta, nella quale li esorta a lasciarsi strappare ogni cosa piuttostochè quella libertà; e si traduce nelle parole solennemente serene: « Noi non abbiamo nessun timore delle conseguenze della libertà ». Queste idee, nota l'A., non sono nuove sulla bocca di Fichte; sono come l'espressione di tutta un'epoca. Ma esse ci danno solo un aspetto del pensiero politico di lui. Ciò che appare in lui per la prima volta, ed esce dalle tendenze del tempo è la preoccupazione di problemi, che solo assai più tardi la forza delle cose impose alla riflessione degli altri, e che a lui si presentarono, quasi anticipazione profetica del tempo nostro, per solo sviluppo logico del suo pensiero.

Così avviene che nel « Diritto naturale » del 1796 e nello « Stato mercantile chiuso » del 1800 egli spinge con logica penetrante il suo pensiero dello stato di diritto e di libertà fino a un punto, in cui pare distruggersi e capovolgersi nel suo contrario. — Lo stato deve tutelare a ciascuno il pieno esercizio della sua libertà; quanto minori ne sono le limitazioni, tanto meglio è; la libertà guarisce i mali che porta. Ecco il concetto fondamentale dello Stato di diritto. — Se non che il Fichte si pone il quesito: E se uno nasce povero e senza mezzi?

Se non può appropriarsi la terra che basti al suo sostentamento, perchè lo Stato garantisce i diritti acquisiti dei possessori; se ciò che egli fa e potrebbe vendere, non trova compratori; se non trova lavoro? La sua libertà nessuno la limita, ma egli può morire di fame. E che vale allora il precetto morale: Cerca di dare il massimo sviluppo a te stesso come persona? *Primum vivere, deinde philosophari.* Lo Stato di diritto dimentica che il primo e più antico diritto, il proprio diritto originario della persona, di poter conservare la sua stessa esistenza, non è affatto, colla semplice formola della libertà, garantito.

Così il Fichte è condotto a riconoscere come ufficio dello Stato quello di garantire il diritto all'esistenza, assicurando a tutti un diritto al lavoro che è nello stesso tempo dovere. Ma per ciò deve esso Stato organizzare il lavoro nelle sue tre forme: produzione, fabbricazione, commercio; deve esso curare la distribuzione e l'equilibrio di qualità, quantità e numero dei prodotti e dei produttori. E così riesce al concetto dello Stato commercialmente chiuso che basta a sè; concetto richiesto dalla necessità di impedire che le variazioni di prodotti e di valori del di fuori rompano l'equilibrio economico interno.

L'A. confronta questo concetto con quello dei primi socialisti francesi, notandone le differenze; spiega quali sieno i presupposti che Fichte assume come reali; in qual modo egli risolva le difficoltà che in relazione con quelli si presentano; di quanto i rapporti pensati da lui fossero più semplici di quelli della Germania d'oggidì; e passa alla parte propriamente critica del suo discorso, che accenniamo per sommi capi.

Lo Stato chiuso di Fichte (a cui riuscirebbe necessariamente nella pratica anche il socialismo presente benchè si professi internazionale) ha per caratteristica il presupposto che esso basti a nutrire sè stesso. Presupposto che la realtà smentisce. Così la crescente quantità della produzione industriale di ciascuno genera il bisogno dell'esportazione e la conseguente ricerca di mercati, in cui si scambino tali prodotti contro materie prime; genera le colonie e la politica coloniale. La quale è richiesta da un'altra condizione di fatto, al tutto trascurata da Fichte: l'incremento della popolazione, che porta con sè

il bisogno di espansione, la concorrenza, la lotta, gli armamenti. L'appello al « moral restraint » di Malthus è insufficiente. La stazionarietà, quale si ha in Francia col costume dei « due figli » genera l'inferiorità in confronto alle razze che si espandono; nè potrebbe essere imposta come norma alle altre nazioni. Dove se ne potrebbe trovare una giustificazione etica? Così da ogni parte si giunge a risultati assurdi.

Gli è, conclude nelle ultime pagine il Jodl, che vi è un errore nella tesi del Fichte. Egli dimentica nello « Stato chiuso » quel che nello scritto sulla libertà aveva detto: « di lasciare alla forza creatrice della natura di togliere i mali che nascono dall'uso della nostra libertà o di attenuarli, o di volgerli a una coltura più alta del nostro spirito ». Si dovrebbe dunque escludere questi mali con una organizzazione sociale, che assicuri una assoluta stabilità nel campo economico e tuttavia permetta ancora uno svolgimento intellettuale. Questo pensiero è contraddittorio. La prova si è che Fichte in uno scritto posteriore (Reden an die deutsche Nation) mette accanto allo stato economico chiuso, lo stato educativo chiuso; l'educazione monopolio assoluto dello Stato. L'A. mostra che cosa sarebbe l'ideale di questo monopolio educativo se fosse realizzato; e come in fondo al pensiero di Fichte, non meno che a quello del Lojola, stia il concetto della perfezione assoluta, definitiva del sistema propugnato. Ma ogni formola assoluta toglie la possibilità di uno svolgimento ulteriore.

Così mentre il pensiero etico fondamentale di Fichte è la illimitata attività dell'Io, egli riesce a ideare forme esterne di vita che escludono ogni spontaneità e possibilità di sviluppo.

Erich Adickes. — *Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften.* — Questo articolo è una critica delle vedute esposte dal Wundt nel suo « System der philosophie ». Chiarito il noto concetto del Wundt intorno alla Metafisica, e conclusone che essa ha secondo il Wundt carattere scientifico, l'A. combatte questa pretesa, insistendo su questa idea fondamentale: che la Metafisica non è e non può essere scienza, perchè non si possono cacciare dal posto predominante, che prendono nella soluzione dei problemi metafisici, i fattori soggettivi; i quali hanno

il loro fondamento ultimo nelle tendenze, nei desideri, nella volontà, in ultimo nella *individualità* dei singoli. Espone la differenza capitale che vi è tra gli elementi ipotetici che si trovano nella scienza, e le ipotesi metafisiche; queste sono « vedute » « persuasioni di fede » intorno a questioni, a decidere delle quali manca all'intelletto il materiale oggettivo su cui fondarsi. Con ciò non si dice che non abbia parte nella costruzione metafisica anche un interesse intellettuale; ma non è esso che decide. Così accade, malgrado le sue proteste, anche al Wundt; e l'A. cita parecchi luoghi del « Sistema » per mostrare che quando il Wundt filosofeggia sul fondamento e sul fine del mondo sono i suoi sentimenti e le tendenze dell'animo che danno la soluzione; l'intelletto appresta gli argomenti per la prova e li accomoda in modo da appagare quelle esigenze. Ciò che il W. chiama esigenze universali della ragione sono le sue esigenze emozionali. Ad altri par contradditorio ciò che a lui pare necessario. In realtà per la scienza non vi è che un unico punto saldo di fronte al trascendente: quello dell'Agnosticismo. Per la scienza il « panvoluntarismo » del W. è in fondo una « fantasia arbitraria » così come l' « anima del mondo » — Considerazioni analoghe valgono per la sua dottrina sulla natura dello spirito.

Per la stessa ragione l'A. nega che ci sia l'opposizione affermata dal W. tra la metafisica filosofica e le intuizioni delle religioni positive. In tutti e due i casi si tratta in ultimo di *credere*, non di *sapere*. Al Metafisico è religione la sua Metafisica; e il credente trova la sua Metafisica nella sua Religione. L'A. conclude che non è possibile trattare la metafisica scientificamente; cavarne il nocciolo e portarlo dal campo della fede in quello del sapere. Non è possibile ed è pericoloso.

È vero che il W. per la sua individualità e la sua educazione scientifica si salva dal pericolo; ma presso altri il suo modo di filosofare potrebbe aprir un periodo della filosofia della natura, in cui alla fede si sacrifica il sapere, e le esigenze dell'animo, i desideri e le speranze — « i più cattivi nemici della scienza e del rigore scientifico » — dicano l'ultima parola sul terreno proprio della scienza, nel giro stesso dell'esperienza.

È dunque necessaria una divisione recisa tra Scienza e Me-

tafisica, tra sapere obbiettivo e convinzioni subbiettive. E sulla base di questa separazione l'A. espone l'opinione sua intorno alle scienze particolari, alla filosofia ed alla metafisica.

E. J.

Nota — *Per abbondanza di materia rimandiamo la rassegna delle Riviste Inglesi* al prossimo fascicolo.

NOTIZIE

Nella prima metà del mese di Giugno diede termine ai suoi lavori la Commissione che il Ministero aveva nominato per giudicare il Concorso alla cattedra di filosofia nel Liceo Mamiani.

Contrariamente a ciò che avevamo annunziato nell'ultimo fascicolo la Commissione si radunò ai primi di Giugno eleggendo a Presidente il Sen. Cantoni, e diede termine ai suoi lavori il 10 corr. I concorrenti ammessi e giudicati furono poco più di 50. Molto opportunamente il Ministero aveva per tutti i concorsi dell'Istruzione Secondaria stabilito quest'anno delle norme precise. Trattandosi del concorso per un liceo di primo ordine la Commissione doveva, secondo queste norme, fare dei concorrenti ammessi due categorie. Nella prima si dovevano collocare quelli che la Commissione giudicava meritevoli di una cattedra di pari grado a quella messa a concorso; nella seconda coloro che fossero riconosciuti idonei ad insegnare la stessa materia in istituti di minore importanza. Per entrare in queste categorie ed esservi graduato si richiedeva che nella votazione segreta da quelle norme stesse prescritto il candidato ottenesse almeno $7/_{10}$ in media.

Nel giudicare i candidati era prescritto alla Commissione di tener conto principalmente: 1 dei titoli accademici ; 2 di altri concorsi e titoli eventuali; 3 delle pubblicazioni; 4 della provata efficacia didattica ed educativa, dando a quest' ultimo requisito valore preponderante.

Seguendo questi giusti criteri La Commissione graduò 9 concorrenti nella 1ª Categoria e 19 nella 2.ª

Riusci primo G. M. Ferrari; seguono Benini e Rossi Giuseppe in secondo luogo, Vidari e Villa in terzo.

***

È uscito in Acireale il primo numero della Rivista **L'Universale,** periodico mensile diretto da Antonino Pennisi Mauro.

***

Congressi. — In occasione dell'Esposizione Universale del 1900 sono indetti fin da ora, a Parigi il *IV Congresso Internazionale di Psicologia*, che si aprirà il 20 Agosto, e un *Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* che si terrà dal 3 al 9 Settembre del 1900.

La **Revue de Metaphysique et de Morale** si è poi fatta molto opportunamente iniziatrice di un *Congresso Internazionale di Filosofia* da tenersi pure a Parigi nel 1900. A far parte del Comitato venne invitato il nostro Direttore Sen. Cantoni.

Nel prossimo numero daremo il programma e i particolari di questo come degli altri due congressi.

***

Congresso Sociologico. — All' ultima ora riceviamo l' annuncio del *1° Congresso Sociologico* Italiano promosso dal *Circolo di Studi Sociali* dell'Università di Genova, che si terrà in questa città dal 23 al 26 Ottobre di quest'anno.

Coloro che vogliono partecipare al congresso dovranno inviare L. 5 al detto Circolo come quota della loro inscrizione. Essi riceveranno il Regolamento e il programma coll' elenco dei temi da trattarsi; e, appena pubblicati, anche gli atti del Congresso; e godranno di tutte le agevolezze concesse ai congressisti.

La **Grande Encyclopedie** già annunziata nei fascicoli precedenti è giunta alla sua 620ª dispensa, nella quale è cominciata la trattazione dell'articolo *Panteismo.*

LUIGI VON STRÜMPELL

Il 18 maggio scorso, nella bella età di 87 anni, morì a Lipsia Luigi von Strümpell professore di pedagogia e filosofia in quella Università. Nato il 23 giugno del 1812 in Schöppenstedt, egli colla vita, coll' insegnamento, cogli scritti rappresenta e riassume in sè una delle forme più vive e feconde di efficacia educativa del pensiero filosofico del secolo XIX: l'Herbartismo. In lui muore l' ultimo degli scolari diretti e amici del forte difensore del realismo metafisico, del creatore della teorica scientifica dell'educazione secondaria. Lo Strümpell fu scolaro dell'Herbart prima a Königsberg (1830), dove quegli era successo a Kant, poi all'Università di Gottinga, dove era stato richiamato da Königsberg. L'Herbart aveva già pubblicato le sue opere principali di pedagogia, di psicologia, di metafisica, prendendo una posizione fieramente avversa all'idealismo assoluto, che egli chiamava *die Mode-philosophie*; a Gottinga divenne ben presto, nel 1833, il centro degli studiosi di filosofia; alle sue lezioni, ricche di contenenza e di pensiero, piene di vivacità, si affollava la gioventù accademica. Luigi von Strümpell raccontava che sì grande fu l'ammirazione e l' entusiasmo da lui concepito per la dottrina herbartiana, tanto gli parve questa ferma e salda in ogni sua parte e gravida di luminosa verità, che non poteva darsi ragione come tutti i professori non l'insegnassero, tutti gli studenti non la studiassero e il mondo non l'abbracciasse; e sostenne per essa vivaci polemiche.

Appena laureato (1833), pubblicò uno scritto in difesa del suo maestro (*Erläuterungen zu Herbarts's Philosophie mit Rücksicht auf die Berichte, Einwürfe und Missverständnisse ihrer Gegner*. Götting 1834). Da Gottinga passò a Lipsia a scopo di perfezionamento di studi, e di là nel Kurland, come precettore nella casa di un conte. Collo studio e colla meditazione

cominciò a giudicare l'herbartismo, pur mantenendovisi fedele nell'indirizzo generale e nella sostanza, con libertà e indipendenza di pensiero (*Die Hauptpuncte der Herbartschen Metaphysik, kritisch beleuchtet.* Braunschweig, 1840). Nel 1843 pubblicò uno studio su Kant, Fichte, Herbart considerandoli sotto l'aspetto pedagogico. Abilitatosi all'insegnamento della filosofia nell'Università di Dorpat, vi fu nominato professore straordinario nel 1845 e ordinario nel 1849, dopo che ebbe fatte importanti pubblicazioni di etica (*Die Vorschule der Ethik.* Mitau und Leipzig 1844), di logica (*Entwurf der Logik.* Mitau und Leipzig, 1846), di questioni universitarie (*Die Universität und das Universitätsstudium.* Mitau und Leipzig, 1848). In seguito pubblicò due volumi sulla storia della filosofia greca (*Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1854. — *Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles*, Leipzig, 1861). Il concetto informatore è questo: la storia della filosofia deve promuovere efficacemente la soluzione dei problemi che attualmente si agitano; da questa applicazione alla vita intellettuale odierna la storia della filosofia deriva tutto il suo alto valore e la filosofia greca è atta sommamente a eccitare le menti moderne a riflettere circa gli uffici e il metodo della filosofia e a chiarire le proprie opinioni. E benchè questo punto di vista storico sia alquanto invecchiato; e nuovo metodo, nuovo materiale, nuova critica abbiano rifatto la storia del pensiero ellenico, pure i due volumi dello Strümpell non hanno perduto il loro pregio e sono ancora anche in Italia, segnatamente tra studiosi anziani, citati con onore. Durante l'insegnamento a Dorpat lo Strümpell mise in rilievo efficacemente il valore propedeutico della logica per le scienze speciali (*Der Vortrag der Logik und sein didaktischer Werth für die Universitätsstudien, mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaften*, Berlin, 1858. — *Erziehungsfragen*, Leipzig, 1869). Benchè tenuto in considerazione e insignito di onori speciali dal governo russo, nel 1870, compiutosi il 25° anno d'insegnamento a Dorpat, prese congedo e pensione dall'impero russo e ritornò a Lipsia, dove insegnò dapprima (1871) come privato docente; e dal 1872 come professore ordinario onorario. La sua attività di scrittore parve ringagliardirsi

›sia, ove pubblicò parecchi lavori: Il concetto di causalità
l suo uso metafisico nelle scienze naturali (*Der causalitäts-
griff und sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwis-
ischaft.* Leipzig, 1871); la successione temporale dei pen-
ri (*Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken.* Berlin, 1872);
natura e la formazione dei sogni (*Die Natur und Entstehung
r Träume.* Leipzig, 1874); le forze spirituali dell'uomo in
ragone con quelle degli animali contro Darwin (*Die Geiste-
kräfte des Menschen, verglichen mit denen der Thiere.* Leipzig,
878; la psicologia pedagogica (*Psychologische Pädagogik.*
eipzig, 1880); disegno della logica (*Grundriss der Logik.*
eipzig, 1881; disegno della psicologia (*Grundriss der Psy-
hologie.* Leipzig, 1884); introduzione alla filosofia dal punto di
ista della storia della filosofia (*Die Einleitung in die Philo-
phie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie.* Leipzig
886). In seguito si occupò di filosofia della religione, la quale,
condo la sua definizione, ha per ufficio di fondare il sapere
ssibile intorno all'esistenza del supremo principio del mondo,
la sua natura ed essenza, come pure intorno al rapporto fra
so e il mondo (*Gedanken über die Religion und religiöse Pro-
me,* 1888). Nella pedagogia lo Strümpell ha un posto emi-
nte e trattò argomenti assai interessanti e nuovi, esempio la
tologia pedagogica (*Die pädagogische Pathologie oder die
hre von den Fehlern der Kinder.* 2ª ediz. 1892); e l'ultimo
o lavoro di qualche mole è una succinta esposizione del si-
ma pedagogico dell'Herbart (*Das System der Pädagogik
rbart's,* Leipzig, 1894).

In tutti questi scritti è manifesto il convincimento che la
sofia dell'Herbart supera assai gli altri sistemi del nostro
colo e per valore intrinseco e per fecondità di risultamenti
atici e teoretici. Lo Strümpell tuttavia è ben lungi dal cre-
re che essa abbia tanta virtù propria da soddisfare tutte le
igenze odierne della scienza. Perciò egli nella sua lunghis-
ma carriera di scrittore e d'insegnante attese sempre a re-
aurare e compiere e rinnovare con libertà di critica e di ra-
onamento or questa or quella parte del sistema herbartiano,
renderlo nell'insieme più armonico e perfetto, secondo che i
rogressi del pensiero ne mettevano in luce i difetti e le la-

cune; e per questo s'attirò talvolta le ire degli herbartiani i
transigenti. Il suo posto nella storia della filosofia è tra que
lavoratori coscienziosi, che tengono alta la fama della Ge
mania come maestra di filosofia ai popoli moderni, benchè no
vivano di un pensiero tutto nuovo e originale. Lo Strümpel
dotato di una mente profondamente sistematica, con sicurezz
e costanza ammirabile di principii, combattè sempre e ovunqu
contro le dottrine da lui ritenute errate: l'empirismo, il mat
rialismo, l'idealismo puro, il panteismo, lo scetticismo e il pe
simismo dello Schopenhauer, la cui fama egli considerava com
una perturbazione del pensiero filosofico.

Dell'insegnamento lo Strümpell ebbe un concetto alto
insieme la passione e il fascino. Lo udii nel 1887 e '88: ave
oltrepassati i tre quarti di secolo; eppure faceva lezione set
ore alla settimana con ardore giovanile ed esattezza nordic
Era eminentemente suggestivo: dotato di robustezza fisi
grandissima, di un aspetto onde traluceva la gagliardia e
dolcezza, nell'esteriore faceva correre col pensiero ai ritrat
ultimi di Göthe e dell'Herbart. Sapeva impadronirsi dell'anim
e della mente degli scolari e guidarli piacevolmente sull'ard
sentiero del filosofare e con motti e racconti pieni di spiri
fine ed elevato rendeva piacevole la sua scuola, dalla quale e
bandita la *musoneria*. Alla più schietta cordialità erano i
prontati i rapporti fra lui e gli scolari, che lo amavano e v
neravano. L'efficacia educativa non si ratteneva entro i confi
delle lezioni; nel *Paedagogium* (da noi si direbbe *scuola*
magistero), nella *Sprechstunde* per gli studenti (com'è costu
del professore universitario tedesco), e nelle conversazioni p
vate egli continuava e compiva efficacemente e con isquisi
senso pratico e singolare perizia educativa l'opera dei libri
delle lezioni. La figura bellissima e veneranda di questo Vecch
che mi parve uomo d'altri tempi e di tempi migliori, è in
menticabile.

LUIGI CREDARO.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108.

Fascicolo del Maggio:

Le Dantec: La théorie biochimique de l'hérédité. — *Goblot*: Fonction et finalité (1er article) — *J. Philippe*: La conscience dans l'anesthésie chirurgicale. — *Dugas*: La dissolution et la conservation de la foi. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Fascicolo del Giugno:

Winiarski; L'équilibre esthétique. — *Marro*; Le rôle social de la puberté. — *Goblot*: Fonction et finalité (fin). — Revue critique. — *G. Dumas*: Névroses et idées fixes d'aprè M. Raymond et Pierre Janet. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

de Méthaphysique et de Morale. — Paris, Armand Colin et C., Gennaio 1899.

Bouasse: De l'application des sciences mathématiques aux sciences expérimentales. — *D. Chartier*: Sur la mémorie. — *Lamennais*: Un fragment inédit de l'esquisse d'une philosophie — Études Critiques — Questions pratiques. — *Supplément*: Livres nouveaux — Revues et périodiques.

Marzo 1899.

Remacle: Recherche d'une méthode en psycologie. — *G. Sorel*: Y a-t-il de l'utopie dans le Marxisme? — *J. Audrade*: Du rôle de l'Association des idées dans la formation des concepts méthaphysiques du « Mécanisme ». — *G. Fontené*: Sur l'hypothèse Euclidienne. — Études critiques — Questions pratiques. — *Supplément*: Livres nouveaux — Revues et périodiques — Théses de doctorat.

Maggio 1899.

Poincaré: Des fondements de la géométrie a propos d'un livre de M. Russel. — *G. Sorel*: L'éthique du socialisme — *E. Chartier*:

Sur la mémorie (suite) -- Études critiques — Discussions — Enseignement — Questions pratiques. — *Supplément*: Livres nouveau — Revues — Théses de doctorat.

Revue Néo-Scholastique. — Louvain, Maggio 1899.

I. *J. Halleux*: Le probléme philosophique de l'ordre social. — II. *C. Piat:* — La valeur morale de la science d'aprés Socrate — III. *L. Noël*: La conscience de l'arte libre et les objections de M. Fouillée — IV. *Mercier*: « Ecco l'allarme » Un crie d'alarme. — V. *M. De Wulf:* La Synthése scolastique — Mélanges et documents — Bulletins Bibliographiques.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Leipzig, Pfeffer Dezember 1898.

Eduard von Hartmann: Zur Auseinandersetzung mit Herrn Professor A. Dorner in Königsberg. — *Raoul Richter*: Die Methode Spinozas — *C. Lülmann*: Fichtes Anschauung vou Christentum. — *A. Lasson*: Jahresbericht über erscheinungen der philosophischen Litteratur in Frankreich aus den Jahren 1894-95. — Recensionen — Notizen — Neu eingegangene Schriften — Bibliographie — Aus Zeitschriften

Id. — Band 114, Heft 1 — Maggio 1899.

Ludwig Busse: Leib und Seele — *D.r H. Brömse*: Die Realität der Zeit. — *W. Lutoslawski*: Ueber Lotzes Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge — *D.r E. König*: Ed. v. Hartmanns Kategorienlehre (Schluss). — Recensionen — Notizen — Neu eingegangenen Schriften — Bibliographie, ecc.

Zeitschrift für Pädagogische Psychologie. — Berlin 1899, Heft 3.

C. Andreae: Zur Psychologie der Examina. — *L. Hirschlaff*: Die angebliche Bedeutung des Hypnotismus für die Pädagogik. — *F. Kemsies*: Die häusliche Arbeitszeit meiner Schüler. — *H. Fischer*: Zur Méthode des geographischen Unterrichts — Sitzungsberichte des Psychologischen Vereins zu Berlin — Besprechungen — Bücheranzeigen.

Kanstudien. — Herausg. v. D. Vaihinger. — Bd. IV, Heft 1.

F. Paulsen: Kant der philosoph des Protestantismus — *M. Wentscher*: War Kant Pessimist? — *H. Vaihinger*: Eine franzosische Controverse über Kants Ansicht vom Kriege — *F. Medicus*: Kants Philosophie der Geschichte. — *A. Neumann*: Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. — *A. Döring*: Kan

Lehre vom höchsten Gut. — *P. v. Lind:* Das Kantbild des Fürsten von Pless. — Rezensionen — Selbstanzeigen — Litteraturbericht ecc.

hiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Reimer 1899, V Band, Heft 3.

X. *Anna Tumarkin*: Das Associationsprinzip in der Geschichte der Aesthetik. — X. *Johann Žmavc*: Die principien der Moral bei Thomas von Aquin. — XI. *Karl Praechter*: Zu Kleanthes Frgm 91 Pears. — XII. *G. L. Duprat*: La théorie du πνεῦμα chez Aristote. — Jaresbericht über Sämmliche Erscheinungen auf den Gebiete der Philosophie.

hiv für systematische Philosophie. — V Band, Heft 2. — Berlin, Reimer 1899.

IV. *B. Tschitscherin*: Raum und Zeit. — V. *Haus Kleinpeter*: Ueber Ernst Mach's und Heinrich Hertz' principielle Auffassung der Physik. — VI. *Paul Natorp*; Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Criticismus. — VII. *Jakob Hacks*: Die Prinzipien der Mechanik von Hertz und das Kausalgesetz. — VIII. *Max Weutscher*: Zur Theorie des Gevissen — Zeitschriften.

ilosophisches Jahrbuch. — 2 Heft.

C. Cathrein S. J.: Der Begriff des Sittlich Guten. — *J. Geyser*: Wie erklärt Thomas v. Aquin unsere Wahrnemung der Aussenwelt? — *C. Svoreik O. S. B.*: Ueber sichtliche Darstellung und Prüfung der Philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit dee menschlichen Seele. — *J. Bach*: Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. — *J. Müller*: Komik und Humor. — *C. Gutberlet*: Zur Psychologie der Veranderungsauffassung. — Recensionen und Referate — Zeitschriftenschau — Novitätenschau — Miscellen und Nachrichten.

Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York, — Maggio 1899 (V. VI, N. 3).

Charles H. Judd; A study of geometrical Illusions — *Wesley Mills*: The nature of Animal Intelligence and the Methods of Investigating It. — *E. A. Kirkpatrik*: The Development of Voluntary Movement. — *Edward Thorndike*: The instinctive Reaction of Young Chicks, — Discussions — Psychological Literature. — *Monograph Supplement*: The Emotion of Joy — The Psychological Index N. 5.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — Nev-Yor
— (V. VIII, N. 3).

I. G. Schurman: Kants a priori Elements of Understanding. — *Isa*
O. Winslow: A Defence of Realism. — *Hiralal Haldar*: The co
ception of the absolute. — *Erich Adickes*: German philosophic
literature — *E. B. Titchener*: Discussions — Review of Boocks.

The Monist. — London-Chicago. — Aprile 1899.

Giuseppe Sergi: The primitive Inhabitants of Europe. — *Willia*
Romaine Paterson: The Irony of Jesus. — *Edmund Montgomery*
Actual Experience — *Yahveh and Manitou*: Illustrated Editor. -
L. Lévy Bruhl: The contemporany Movement in French Philosoph
— Literary Correspondence — Book Review.

LIBRI RICEVUTI

rosi dott. Luigi. — Che cos' è la Materia? 1 op. di pp. 80. L. 1.25. Roma. Soc. Ed. Dante Alighieri 1899.

L. F. — Psicologia per i Licei. 1 Vol. di pp. 78. Livorno, Giusti. 1899.

— Di alcune intuizioni sociologiche di Jacopo Stellini. Op. di pp. 43. L. 1.50. Udine, 1899.

olomei dott. A. — I principii fondamentali dell' Etica di R. Ardigò e le dottrine della filosofia scientifica. 1 Vol. di pp. 128. Roma, Balbi. 1899.

e Adolphe. — Les principes d'une sociologie objective, 1 Vol. g. di pp. 240. Fr. 3.75. Paris, Alcan. 1899.

fonso N. R. — Sensazioni Vibratorie. Opusc. di pp. 39. L. 1. Società Ed. Dante Alighieri, Roma. 1899.

chthal Eugène. — Socialisme et problémes sociaux. 1 Vol. di pp. 272. Fr. 2.50. Paris, Alcan. 1899.

Benedetti F. Augusto. — Il Pessimismo nel La Bruyère. Saggio Critico. Torino, Baravalle e F. Editori 1899.

heim E. — L'Année Sociologique. (Deuxième année 1897-98). 1 Vol. g. di pp. 596. Fr. 10. Paris. Alcan. 1899.

r dott. R. — Wörterbuch der phil. Begriffe und Ausdrücke. III Lieferung. fino a p. 288. Berlin, E. S. Mittler und. Sohn. 1899.

ari dott. prof. Ambrogio. — Il fondamento della Morale. 1 Vol. di pp. 732. Alessandria Jacquemod. 1899.

hella prof. S. F. — Chiesa e Stato nel matrimonio. Studio critico di legisl. matrim. 1 Vol. di pp. 336. L. 4. Torino, Loescher. 1899.

zzaro Antonio. — Sonatine bizzarre. 1 Vol. di pp. 176. L. 1. Catania, Giannotta, 1899.

a Egidio. — Il soggettivismo di Dante. 1 Vol. di pp. 100. L. 2. Bologna. Zanichelli. 1899.

si Bertazzi G. B. — I Fenomeni Psichici e La Teoria della Selezione. 1 Vol. di pp. 324. L. 2,50.

Id. — Il Sentimento Religioso nelle poesie di M. Rapisardi. Op. di p.
Catania, Giannotta. 1898.

Guastella Carlo. — Saggi sulla Teoria della Conoscenza. 1 Vol. di pp. 5
Palermo, Sandron. 1898.

Gallerani prof. Giovanni. — La fisiologia del genio. 1 Vol. di pp. 1
(estr. dall'Annuario dell'Università di Camerino 1898-99).

Guerin dott. Jules. — Les differents manifestations de la pensée. 1 V
g. di pp. 232. Fr. 5. Paris, Alcan. 1899.

Hannequin A. — Essai Critique sur l'Hypothèse des Atomes dans la
Contemp. 1 Vol. di pp. 458. Fr. 7.50. Paris. Alcan. 1899.

Kerbaker Michele. — Osservazioni sul riordinamento dell'istruzione
condaria. 1 Op. di pp. 80. Napoli. 1899.

Jerusalem prof. dott. Wilhelm. — Einleitung in die Philosophie. 1 Vol.
pp. 190. Wilhelm Braumüller Ed. Wien und Leipzig. 1899.

Lalande André. — La dissolution opposée a l'èvolution dans les scien
phisiques et morales. 1 Vol. g. di pp. 492. Fr. 7.50. Paris Alc
1899.

L. Leynardi. — La crisi della scuola classica. 1 Op. di pp. 44. L.
Genova. 1899.

Leonardo da Vinci. — Frammenti Letterari e Filosofici trascelti dal d
tor Edmondo Solmi. 1 Vol. diamante. Firenze, Barbera. 1899.

Leopardi G. — Pensieri di Varia filosofia e di Bella Letteratura. Volu
3° di pp. 484. L. 3.50. Firenze. Le Monnier 1899.

Marcus Ernst. — Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichk
und Religion. 1 Vol. di pp. 162. Leipzig. Hermann Haacke. 189

Masci Filippo. — Elementi di Filosofia. Vol. 1° Logica pp. 530. Nap
Pierro. 1899.

Morselli prof. Enrico. — Antropologia Generale. (Lezioni su l'uomo
condo la teoria dell'evoluzione). Si pubblica a dispense di 50 c
cadauna. È uscita la 39. Unione Tipografica Ed. Torinese. 1899.

Orano Paolo. — Il precursore italiano di Carlo Marx. 1 Vol. di pp.
L. 3. Roma. E. Voghera. 1899.

Ossip-Lourié. — La philosophie de Tolstoï. 1 Vol. di pp. 200. Fr. 2
Paris. Alcan. 1899.

Paulsen Fr. — Immanuel Kant Sein Leben und Seine Lehre. 1 Vol
pp. 408. M.k 4. Stuttgart Frommann 1899. (Frommanns Klass
der Philosophie. VII).

Pierre Loti. — Reflets sur la sombre route. 1 Vol. di pp. 354. L. 3
Paris. Calman Levy. 1899.

on F. — L' année philosophique. 1 Vol. di pp. 316. Fr. 5. Paris, Alcan. 1899.

ni dott. Edmondo. — Studi sulla Filosofia Naturale di Leonardo da Vinci. 1 Vol. in-8 g. di pp. 118. L. 4. Modena. Vincenzi e Nipoti 1898.

A. — Nouvelles Esquisses de philosophie critique. 1 Vol. di pp. 148. Paris, Alcan, 1899.

gagliesi Ignazio. — Eureka !!! (Origine storica della filosofia). Saggi 1° e 2.° Palermo. Marotta. 1899.

de G. — Les transformations du pouvoir. 1 Vol. di pp. 266. Paris, Alcan. 1899.

ero Camillo. — Classificazione delle scienze. (Manuali Hoepli. 1 Vol. doppio pp. 292. L. 3). Milano, Hoepli. 1899.

ati dott. Giovanni. — Il Metodo deduttivo come strumento di ricerca. 1 Op. di pp. 44. L. 1,50. Torino, Roux e Frassati. 1898.

— Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della coltura. 1 Op. di pp. 40. L. 1.50. Torino. Bocca. 1899.

ri Giovanni. — L'Etica di G. Wundt. 1 Vol. di pp. 136. L. 2. Sondrio. E. Quadrio. 1899.

orani Enea. — Saggio storico filosofico. 1 Op. di pp. 88. Bologna. 1897.

ACHILLE MAGNANI *Gerente Responsabile.*

Pavia 1899 — Premiata Tipografia Fratelli Fusi.

Anno I. (XIV). Vol. II. (1899). Luglio-Agosto; Settembre-Ottobre.

RIVISTA FILOSOFICA

in continuazione
della RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA fondata da L. FERRI

DIRETTORE: **Senatore CARLO CANTONI**
Prof. nell' Università di Pavia.

Segretario di redazione: **Dott. E. JUVALTA**
Prof. nel Liceo di Pavia.

PAVIA
PREMIATA TIPOGRAFIA FRATELLI FUSI
Corso Vittorio Emanuele, 106.

1899

Sul concetto e sul carattere della Psicologia

(A proposito del libro di **GUIDO VILLA** « La Psicologia contemporanea »)

Noi non intendiamo in questo nostro scritto di fare
esame ordinato dell'opera del Villa, esame che sarà
babilmente fatto da altri in questa medesima Rivista;
vogliamo in quel libro segnalare certe tendenze ed
erzioni che non approviamo intieramente, per trarre
asione a meglio chiarire e determinare alcune nostre
e intorno all'oggetto, alla natura ed al metodo della
cologia.

Ma prima di entrare in quest' argomento voglio dire
a parola sopra un'aspra censura che alcuni, specialmente
i Positivisti italiani, mossero al Villa, rimproverandolo
avere nel suo libro tenuto poco o nessun conto di
portanti lavori psicologici italiani. Naturalmente co-
o vogliono principalmente alludere ai lavori della loro
ola; perchè parecchi di essi, seguendo in ciò un cat-
vezzo che dovremo disapprovare anche nel Villa,
siderano come psicologia *moderna* soltanto la loro,
uardando le dottrine delle altre scuole come *capita*
tua. In ogni modo, prendendo quella censura in senso
erale, possiamo associarvici anche noi, che pur cre-
no di vivere malgrado la sentenza di morte pronun-
a da tribunali incompetenti; ma vi ci associamo con
considerazione.

Il Villa, proponendosi davvero di esporre le dottrine

della Psicologia contemporanea, doveva dare al suo lavo
una forma e un indirizzo diverso. Non si ha il diritto
attribuire ad una parola, che ha un senso ben preciso
determinato, come è quello della parola *contemporane*
un significato affatto arbitrario quale vi dà il Villa, i
tendendo in fondo per Psicologia contemporanea quel
professata dal Wundt e da altri psicologi affini, speci
mente dall' Höffding. Egli doveva invece nel titolo stes
del suo libro meglio determinarne l'oggetto; e poichè
realtà egli si occupa quasi esclusivamente degli Ingl
e dei Tedeschi che appartengono a una data scuola o c
con essa in qualche modo si legano, doveva in real
dichiarare che il suo libro trattava di quelli e non de
altri; giacchè non si possono considerare come una es
sizione della filosofia francese i cenni che fa qua e
delle dottrine del Ribot e del Fouillée; e meno che me
come un'esposizione della Psicologia italiana i pochissi
e fuggevolissimi cenni che fa dei pensatori italiani
quali, è innegabile, sono dal Villa, con poca grazia anc
messi addirittura alla porta. Il che non si può assolu
mente approvare, quando il Villa voglia tener fermo
titolo e l'intento diretto e confessato del suo libro. N
voglio esagerare, come fanno certamente alcuni da n
l'importanza del nostro lavoro filosofico. Dopo Rosm
noi non abbiamo più avuto, perchè non dirlo?, alcun fi
sofo *mondiale;* ma che molte cose pregevoli si siano fa
e si facciano, anche dopo Rosmini, nei varii campi e
varii indirizzi in cui si divide la filosofia e la psicolo
presso di noi, è innegabile. Ora il Villa ha il torto
esagerare il valore degli altri e di metter da parte e
deprimere, se non esplicitamente, certo indirettament
col silenzio, i proprii connazionali. Vi sono questio

e quella ad es. delle percezioni inconscie, che furono
tate da Italiani e discusse a lungo. Ebbene! il Villa
cita che i Tedeschi e gli Inglesi, non tenendo conto
nche di chi parlò e trattò la cosa prima degli stra-
ri citati da lui. Questo sarebbe scusabile, quando i no-
i studii fossero all'estero già riconosciuti; ma il Villa,
e ha studiato con tanta larghezza e diligenza gli In-
esi, i Tedeschi e il danese Höffding, avrà veduto come
gli studii filosofici e psicologici italiani non si faccia,
r solito, alcun cenno; mentre essi, al contrario di quel
e fa il Villa, non discutono soltanto le dottrine dei loro
igliori, dei *maestri*, ma tengono conto anche dei filosofi
no importanti e discutono perfino le dissertazioni di
rea dei giovani dottori. E noi dovremo disprezzarci
al modo da credere che non ci sia proprio alcuno che
riti un esame diligente delle sue dottrine ed opinioni?
Certamente uno straniero che leggerà il libro del Villa
confermerà, meglio che leggendo i proprii autori, nella
suasione che noi non valiamo nulla in psicologia, e
è perfettamente giustificata la trascuranza in cui siamo
uti all'estero.

Ma forse il Villa dirà che uno scienziato come tale
è di nessuna nazione; esso appartiene alla repubblica
versale della scienza e delle lettere, la quale com-
nde tutti gli scrittori; e che siccome egli segue l'in-
izzo del Wundt e dell' Höffding, era autorizzato a non
uparsi che di questi e di coloro che con essi sono in
lche modo legati.

Ammettiamo questa repubblica scientifica universale:
o mi permetto di osservare che essa non è una repub-
ca *unitaria*, ma federale, in cui i varii Stati hanno una
rta autonomia, un ordinamento e un patrimonio proprio,

Anno I. (XIV). Vol. II. (1899). Luglio-Agosto; Settembre-Ottobre.

RIVISTA
FILOSOFICA

in continuazione
della RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA fondata da L. FERRI

DIRETTORE: **Senatore CARLO CANTONI**
Prof. nell' Università di Pavia.

Segretario di redazione: **Dott. E. JUVALTA**
Prof. nel Liceo di Pavia.

PAVIA
PREMIATA TIPOGRAFIA FRATELLI FUSI
Corso Vittorio Emanuele, 106.

1899

Sul concetto e sul carattere della Psicologia

(a proposito del libro di GUIDO VILLA « La Psicologia contemporanea »)

Noi non intendiamo in questo nostro scritto di fare un esame ordinato dell'opera del Villa, esame che sarà probabilmente fatto da altri in questa medesima Rivista; ma vogliamo in quel libro segnalare certe tendenze ed asserzioni che non approviamo intieramente, per trarre occasione a meglio chiarire e determinare alcune nostre idee intorno all'oggetto, alla natura ed al metodo della Psicologia.

Ma prima di entrare in quest' argomento voglio dire una parola sopra un'aspra censura che alcuni, specialmente fra i Positivisti italiani, mossero al Villa, rimproverandolo di avere nel suo libro tenuto poco o nessun conto di importanti lavori psicologici italiani. Naturalmente costoro vogliono principalmente alludere ai lavori della loro scuola; perchè parecchi di essi, seguendo in ciò un cattivo vezzo che dovremo disapprovare anche nel Villa, considerano come psicologia *moderna* soltanto la loro, riguardando le dottrine delle altre scuole come *capita mortua*. In ogni modo, prendendo quella censura in senso generale, possiamo associarvici anche noi, che pur crediamo di vivere malgrado la sentenza di morte pronunciata da tribunali incompetenti; ma vi ci associamo con una considerazione.

Il Villa, proponendosi davvero di esporre le dottrine

della Psicologia contemporanea, doveva dare al suo lavo
una forma e un indirizzo diverso. Non si ha il diritto
attribuire ad una parola, che ha un senso ben preciso
determinato, come è quello della parola *contemporane*
un significato affatto arbitrario quale vi dà il Villa, i
tendendo in fondo per Psicologia contemporanea quel
professata dal Wundt e da altri psicologi affini, speci
mente dall' Höffding. Egli doveva invece nel titolo stes
del suo libro meglio determinarne l'oggetto; e poichè
realtà egli si occupa quasi esclusivamente degli Ingl
e dei Tedeschi che appartengono a una data scuola o c
con essa in qualche modo si legano, doveva in real
dichiarare che il suo libro trattava di quelli e non de
altri; giacchè non si possono considerare come una es
sizione della filosofia francese i cenni che fa qua e
delle dottrine del Ribot e del Fouillée; e meno che me
come un'esposizione della Psicologia italiana i pochissi
e fuggevolissimi cenni che fa dei pensatori italiani
quali, è innegabile, sono dal Villa, con poca grazia anc
messi addirittura alla porta. Il che non si può assolu
mente approvare, quando il Villa voglia tener fermo
titolo e l'intento diretto e confessato del suo libro. N
voglio esagerare, come fanno certamente alcuni da n
l'importanza del nostro lavoro filosofico. Dopo Rosm
noi non abbiamo più avuto, perchè non dirlo?, alcun fi
sofo *mondiale;* ma che molte cose pregevoli si siano fa
e si facciano, anche dopo Rosmini, nei varii campi e
varii indirizzi in cui si divide la filosofia e la psicolo
presso di noi, è innegabile. Ora il Villa ha il torto
esagerare il valore degli altri e di metter da parte e
deprimere, se non esplicitamente, certo indirettament
col silenzio, i proprii connazionali. Vi sono questi

come quella ad es. delle percezioni inconscie, che furono trattate da Italiani e discusse a lungo. Ebbene! il Villa non cita che i Tedeschi e gli Inglesi, non tenendo conto neanche di chi parlò e trattò la cosa prima degli stranieri citati da lui. Questo sarebbe scusabile, quando i nostri studii fossero all'estero già riconosciuti; ma il Villa, che ha studiato con tanta larghezza e diligenza gli Inglesi, i Tedeschi e il danese Höffding, avrà veduto come degli studii filosofici e psicologici italiani non si faccia, per solito, alcun cenno; mentre essi, al contrario di quel che fa il Villa, non discutono soltanto le dottrine dei loro migliori, dei *maestri*, ma tengono conto anche dei filosofi meno importanti e discutono perfino le dissertazioni di laurea dei giovani dottori. E noi dovremo disprezzarci in tal modo da credere che non ci sia proprio alcuno che meriti un esame diligente delle sue dottrine ed opinioni?

Certamente uno straniero che leggerà il libro del Villa si confermerà, meglio che leggendo i proprii autori, nella persuasione che noi non valiamo nulla in psicologia, e che è perfettamente giustificata la trascuranza in cui siamo tenuti all'estero.

Ma forse il Villa dirà che uno scienziato come tale non è di nessuna nazione; esso appartiene alla repubblica universale della scienza e delle lettere, la quale comprende tutti gli scrittori; e che siccome egli segue l'indirizzo del Wundt e dell' Höffding, era autorizzato a non occuparsi che di questi e di coloro che con essi sono in qualche modo legati.

Ammettiamo questa repubblica scientifica universale: solo mi permetto di osservare che essa non è una repubblica *unitaria*, ma federale, in cui i varii Stati hanno una certa autonomia, un ordinamento e un patrimonio proprio,

che ognuno deve conservare ed anzi studiarsi di acc
scere, gareggiando cogli altri.

Il Villa potrebbe ad alcuno de' suoi avversarii ri
cere le armi, osservando quale disprezzo, incuria od ig
ranza abbiano per solito gli uni degli altri i filoso
psicologi italiani; il che fa sì che non si forma tra l
una vera comunanza scientifica, quello *Stato* filosofic
scientifico al quale alludevo. Questo Stato non richi
già un accordo pieno ed effettivo, ma vuole che gli sci
ziati od i filosofi possano almeno tra loro comprend
e quindi tentare di accordarsi. Ma ciò non è possib
senzachè gli uni conoscano le dottrine degli altri e r
procamente, e quindi sappiano discuterle in modo ser
ed objettivo. Del che, convien riconoscerlo, danno
volta mirabile esempio i Tedeschi; e lo dà specialme
il Wundt ne' suoi pregevolissimi articoli sul *Realis
ingenuo e critico* ed in altri scritti pure inseriti nei *I
losophische Studien*, rivista ch'egli stesso dirige. Ma
questo si richiede che non solo si faccia da noi uno stu
più diligente e più largo delle stesse dottrine nostre, c
a cui non contribuisce per nulla il libro del Villa, ma
tutti ci avvezziamo a pensare e a giudicare con magg
spirito critico, senza del quale non è possibile che a
possa equamente apprezzare le dottrine altrui, anzi,
giungiamo, senza del quale non è possibile filosofare.

Ma veniamo a quel concetto di psicologia mode
dal quale dipende in parte l'inconveniente testè lam
tato nel libro del Villa.

Ho già detto che questi travisa nel titolo del
libro, il senso proprio della parola *contemporaneo*;
nel corpo di esso egli fa ancor peggio col senso ch'
dà all'espressione di *Psicologia moderna*, per la quale

non intende già il complesso delle dottrine professate dai varii autori del nostro tempo, ma *quella* Psicologia che egli accetta per vera e giusta, e che sola, secondo il suo pensiero, ha diritto di vivere e di dirsi quindi *moderna*: quelle che dissentono da questa sono antiquate o ripetizioni, rifritture di dottrine antiquate; ovvero, se sono recentissime e tali quindi che sarebbe ridicolo negar loro il carattere di psicologie moderne, vanno riguardate come traviamenti o contraffazioni della vera e quindi veramente moderna Psicologia.

Ora, a tutto questo modo di parlare e di pensare sta sotto un pregiudizio o un vezzo, che non mi pare degno d'un filosofo; e dirò filosofo, sebbene il Villa pretenda sottrarre la psicologia alla filosofia, perchè finora, checchè egli dica, sono quasi esclusivamente filosofi quelli che si occupano di psicologia; e quei pochi che fanno o pretendono fare della psicologia essendo digiuni di filosofia, fanno piuttosto della fisiologia che della psicologia, come in qualche parte del suo scritto riconosce pure il Villa. Del resto di tale questione noi ci occuperemo più avanti. Per ora ci preme mettere bene in chiaro quel pregiudizio per opporci ad una tendenza che crediamo pericolosa.

In un mio articolo precedente io ebbi a combattere coloro i quali vorrebbero avviare i giovani alla filosofia collo studio delle dottrine antiche o delle medioevali; e accennavo alle profonde modificazioni, che anche in questa scienza si sono venute producendo. Ma nel Villa ed in altri giovani scrittori nostri io vedo un eccesso opposto. Le dottrine scientifiche non sono certo come l'amicizia ed il vino che invecchiando migliorano, ma non sono neppure come quei fiori che appassiscono da mane a sera. Hanno una sorte molto diversa secondo il valore loro ed anche secondo l'indole della scienza.

Nelle scienze così dette positive, dove il progresso è più sicuro e si produce aggiungendosi per così dire cognizione a cognizione, verità a verità, una dottrina più recente ha probabilità di esser più vera, perchè fondata sopra un maggior numero di fatti e di cognizioni acquisite alla scienza. Così avviene per es. nella fisica, dove un cultore moderno, per quanto mediocre, può, benchè solo per un certo riguardo, pretendere di saperne più di Galileo. Eppure, vedi stranezza! nella fisica non avviene con tanta frequenza il disprezzo dell'antico come in certi nostri giovani filosofi, pei quali è già vecchio ciò che è stato fatto o pensato trent'anni fa. La fisica in ogni tempo si propone essenzialmente di provare con ragioni intrinseche ciò che afferma, e non chiederà mai all'età di una dottrina una prova o anche un indizio della sua verità o falsità. Un fisico, d'altra parte, anche mediocremente colto nella storia della propria scienza, sa che malgrado il carattere positivo che essa acquistò da Galileo in poi, non seguì in ogni fase del suo sviluppo l'indirizzo migliore; come fece in alcuni tempi dei passi meravigliosi per es. con Newton e Laplace, ebbe pure momenti di deviazione e di decadenza. E quel che si dice della fisica lo si dica anche della matematica. Ora, se non può il fisico ed il matematico menar vanto della *modernità* di una sua dottrina e per solito non lo fa, tanto meno può e deve farlo il filosofo ed il psicologo; e ciò per due ragioni: 1° pel carattere della disciplina; 2° perchè il filosofo deve insegnare agli altri e prima di tutto a sè stesso che la bontà e la verità di una dottrina debbono risultare dalle loro qualità intrinseche e non dal tempo a cui appartengono. Questa seconda ragione è così ovvia che non è il caso d'insistervi. Anzi sono sicuro che il Villa, con

tutti gli altri vantatori della *modernità*, mi replicheranno subito che essi non intendono niente affatto di dar come prova della verità di una dottrina la sua modernità; ma insomma per ragioni intrinseche riconoscono più vera una dottrina moderna che non una dottrina antica. *E questo è tanto vero*, potrebbe soggiungere il Villa per proprio conto, *che io respingo alcune teorie* modernissime, *che invece dovrei accettare se tenessi il criterio della modernità per assoluto*. Questa risposta sarebbe conclusiva, quando codesti idolatri della modernità mostrassero di conoscer bene le dottrine precedenti che rifiutano. Certo non diranno mai che le rifiutano perchè più vecchie; ma il fatto è che le mettono in disparte senza averle prima studiate ed in sostanza senza conoscerle, cadendo in equivoci ed in errori che uno studio migliore e più profondo di dottrine, da loro riguardate come antiquate, avrebbe loro fatto evitare. Sia pure grande il progresso ottenuto da una scienza negli ultimi anni, qualche cosa rimane sempre a studiarsi e a studiarsi a fondo nella scienza precedente. Peggio poi quando viene il caso di quelle deviazioni o di quei traviamenti, che, come abbiam veduto, se si producono nella fisica e nella matematica, avvengono tanto più facilmente nella filosofia e nella psicologia. Come può il Villa ritenere per invecchiate delle dottrine filosofiche o psicologiche che risalgono appena a trenta o quarant'anni addietro? Non ricorda egli la grande rinnovazione della filosofia e del pensiero di Kant, mezzo secolo dopo e più che i suoi immediati successori avevan messa la speculazione filosofica sopra una via affatto diversa? Credo anch'io col Wundt che non si può far rivivere del tutto un filosofo e la sua dottrina; il pensiero umano, come tutte le cose, anzi più di tutte le altre cose, si tra-

sforma, prende sempre nuovi se non sempre migliori atteg
giamenti, e considerando la cosa a lunghi periodi si pu
credere e sperare che il progresso sia immancabile. Ma
regressi, almeno parziali, sono sempre possibili, e la stori
ci dimostra che hanno durato secoli. Chi può infatti so
stenere che nella coltura generale, nel vigore e nella la
ghezza del pensiero non vi sia stata una decadenza dop
Aristotele e che questa decadenza non sia durata fino ag
inizii del sapere moderno, sino a Cartesio e a Galileo
Non voglio dire con questo che tutto il Medio Evo s
stato sterile ed infruttifero, e che in molte cose la um
nità medioevale non sia stata superiore all'antica; il Med
Evo avrebbe in ogni modo preparate e maturate le sor
della civiltà e del sapere moderno; ma in esso il r
gresso del pensiero filosofico e scientifico rispetto ai p
bei tempi della coltura greca, è innegabile.

Noi crediamo e speriamo che regressi simili non
produrranno più, benchè una sicurezza piena nessuno
possa dare; ma dei regressi più o meno lunghi ve
saranno sempre, e ne abbiamo recato un esempio. Ma n
vogliamo dire di più, vogliamo affermare che certi r
gressi parziali sono inevitabili. È impossibile che in u
dato tempo la materia di una scienza sia ugualmente co
siderata e studiata in tutte le sue parti e in tutti i su
aspetti; v'è sempre qualche parte che gode in un da
tempo maggiori attrattive e a cui per una ragione o p
l'altra le menti sono più specialmente rivolte; parti o qu
stioni anche importantissime sono lasciate nell'ombra
vengono dimenticate o quasi; dal che possono nasce
gravi inconvenienti: si disconoscono principii già accerta
sono messe da parte verità alle quali manca soltanto
tornare in luce e di essere confrontate colle nuove ver

scoperte, per divenire feconde di nuove cognizioni e dare un nuovo e più grande impulso al progresso del sapere. Guai ad un giovane che, dandosi al culto di una scienza, si ferma ad una sola e ristretta epoca, sia pur quella contemporanea. Il suo spirito, senza volerlo, diventa esclusivo, la sua riflessione non si allarga e non si risveglia, nè si acuisce lo spirito critico, del quale già abbiam veduto quanta sia l'importanza. Ma ora aggiungiamo che con esso specialmente noi possiamo esercitare quel sindacato sulle cognizioni scientifiche, che ci permette di correggerle e rettificarle.

*
* *

Ma veniamo all'altro punto, cui ho già più d'una volta accennato e che merita per la sua importanza una particolare considerazione; voglio dire il carattere e la natura propria della psicologia. Il Villa più volte insiste sul concetto che la psicologia ormai non debba più esser riguardata come parte della filosofia, e tenta perfin di provare che mentre per l'addietro della psicologia non si occupavano che i filosofi, ormai essa fa da sè, e vi sono molti i quali trattano la psicologia da *psicologi* propriamente detti e non da filosofi. E a lui questo pare un bene, perchè i filosofi sottomettono, secondo lui, la psicologia ai loro preconcetti e ai loro sistemi, mentre la psicologia deve formarsi e svolgersi come qualsiasi altra scienza speciale, con un metodo positivo e sperimentale, indipendentemente da ogni teoria filosofica.

Sgraziatamente gli esempi che il Villa allega a provare la sua tesi gli sono per la massima parte contrarii. Per non parlar d'altri, i due suoi Santi maggiori, Wundt

e Höffding, sono certamente psicologi, ma sono anche filosofi e hanno ormai trattate quasi tutte le parti della filosofia. Il Villa potrebbe dirmi che essi furono prima psicologi che filosofi; non so dell' Höffding e lo ammetto pel Wundt. Ma che perciò? forsechè il Wundt è divenuto meno buon psicologo, dopochè ha scritta la sua Logica, la sua Etica e la sua Metafisica?

Ma lasciamo le questioni personali e veniamo a determinare il posto che alla psicologia spetta in una classificazione delle scienze.

Voglio però intorno a questa classificazione delle scienze in genere esporre un'opinione mia. Molti filosofi se ne sono occupati e intorno ad essa si fecero grandi discussioni. Io non intendo certo negarne l'importanza: una buona classificazione delle scienze serve al nostro pensiero per orientarsi in esse, per determinare la loro varia natura e i nessi che le congiungono. Però è innegabile che nello stato presente del nostro sapere quell' impresa non può giungere ad un risultato completo e definitivo: pretendere di fare ora una classificazione definitiva delle scienze gli è come voler dare la carta definitiva di un continente in formazione o che si sta esplorando.

In genere io trovo che tali classificazioni sono tanto migliori quanto meno sono artifiziose o sistematiche e quanto più fedelmente considerano le scienze per quel che sono come il tempo e lo svolgimento del sapere le hanno fatte, e non secondo certi principii astratti ed assoluti seguiti dall'Autore. Giudicando con questo criterio mi pare una delle più soddisfacenti la classificazione del Wundt, il quale distingue dapprima le scienze in due grandi gruppi: *Scienze formali* (Matematiche) e *Scienze reali*, le quali alla loro volta si distinguono in *Scienze naturali* e *Scienze dello Spirito*

Gli oggetti che sono studiati dalle une e dalle altre non sono sostanzialmento diversi; ma è essenzialmente diverso il rispetto sotto il quale vengono studiati dai due ordini di scienze. Secondo il Wundt tutte le cose hanno due lati o due aspetti diversi, il lato naturale (*Naturseite*, in cui si astrae dal soggetto) e il lato spirituale (*geistige Seite*, il lato soggettivo). Lasciando stare le scienze naturali, vediamo come si suddividono le Scienze dello Spirito. Queste comprendono tre classi, secondochè trattano dei processi o fatti spirituali (*geistingen Vörgangen*), dei prodotti spirituali (*geistingen Erzeugnissen*) e del loro sviluppo (*Scienze storiche*). Di queste tre classi la prima è quella che più c' importa, e si suddivide ancora in due parti, di cui la prima costituisce la scienza dei processi spirituali nella coscienza umana, ossia la Psjcologia in istretto senso, la *Psicologia individuale*; la seconda invece considera i processi spirituali in condizioni speciali e comprende alla sua volta due sezioni, di cui la prima è formata dalla *Psicologia animale*, dalla *Psicologia dei popoli e simili*, mentre la seconda studia i processi spirituali nelle loro relazioni coi processi corporei, e abbiamo così *le scienze psicofisiche*: *Psicofisica* propriamente detta, *Antropologia*, *Etnologia*.

A questi due gruppi e loro sottogruppi che costituiscono le scienze propriamente dette, il Wundt contrappone ciò ch' egli chiama il *Sistema della Filosofia*, la quale considera sempre gli oggetti nel loro complesso, mentre le scienze li considerano in particolare.

In essa sono a distinguersi due scienze fondamentali, ciascuna delle quali ha alla sua volta le sue diramazioni: la *Gnoseologia (Erkenntnisslehre)* e la *Metafisica (Principienlehre)*. La prima comprende la Logica (come scienza

formale), la Storia generale del sapere e la Teoria della co
noscenza ecc.; la seconda la Filosofia della natura e l
Filosofia dello Spirito; la quale ultima contiene alla su
volta la Psicologia filosofica, poi l'Etica, l'Estetica, l
Filosofia del Diritto e della Religione, la Filosofia dell
Storia.

Non sarebbe difficile provare che anche il Wundt, pe
tenere un ordine sistematico nella sua classificazione,
costretto a porre nel quadro delle scienze puramente figu
rative, che ci stanno come i crediti fittizii di certi bilanci
e che per la stessa ragione è condotto a disgiunger
scienze che sono fra di loro congiunte e che in realtà n
formano una sola, e qualche volta anche a congiungere
porre nella stessa categoria scienze che per importan
rispetti hanno una natura molto diversa, come l'Etica
la Filosofia della Storia; sebbene amendue appartengan
per servirci del linguaggio del Wundt, al sistema dell
Filosofia.

Ma quel che preme a noi è di esaminare il posto ch
il Wundt assegna alla psicologia, e per conseguenza il ca
rattere e i procedimenti ch'egli attribuisce a questa scienza
pel quale intento noi terremo conto anche di altri scrit
del Wundt, inseriti pure ne' suoi *Philos. Studien* e spe
cialmente di quello molto importante sulla definizion
della psicologia.

Secondo l'indicata classificazione noi troviamo la psic
logia dispersa in quattro parti distinte, delle quali una co
locata in un ordine affatto diverso da quello delle altre tr
abbiamo cioè nella prima classe delle Scienze dello Sp
rito la *Psicologia individuale* o Psicologia in istretto sens
nella seconda la *Psicologia animale*, coordinata colla Ps
cologia dei popoli, la quale, a parer nostro, dovrebbe ess
piuttosto riguardata come una parte o una forma del

filosofia della Storia; e in una seconda suddivisione le scienze psicofisiche, tra le quali la *Psicofisica* in istretto senso; e abbiamo per ultimo la *Psicologia filosofica.* — Ora io non credo che si possano proprio considerare come formanti scienze distinte la psicologia individuale e la psicologia filosofica, come non inclinerei a considerar come scienze a sè la psicologia animale e la psicologia del bambino. Pare a me che la psicologia debba esser riguardata come la scienza *naturale* della spiritualità, dovunque e in qualunque modo si manifesti, purchè la consideri sempre direttamente nell'individuo umano come tale e ne studii l'attività nel suo sviluppo naturale, non subordinata ad un fine o determinata da norme.

Ci si domanderà se non è psicologia anche quella che tratta della vita degli animali, nei quali dobbiamo pure ammettere sensazioni, piaceri e dolori, ed istinti. — Ora su questo punto dobbiamo bene intenderci. Poichè negli animali esiste indubbiamente una vita sensitiva, così si richiede pure una trattazione psicologica per essi; ma che si debba senz'altro istituire per tale materia una scienza speciale e metterla tra le scienze dello Spirito, non mi par giusto.

Quand'anche tale studio acquistasse un'importanza ed uno sviluppo molto maggiore del presente, sicchè si potesse distinguere chiaramente dalle altre parti della zoologia, e, dandogli una certa indipendenza, formarne una scienza speciale e distinta, io credo tuttavia che questa dovrebbe ancor annoverarsi più tra le scienze naturali che non tra quelle dello Spirito. Con che non sarebbero esclusi nè negati gli stretti rapporti che codesta *Psicologia zoologica* avrebbe sempre colla Psicologia umana o almeno con una parte di essa, cioè con quella che tratta degli

stati inferiori dello Spirito. Noi non possiamo infatti co
scere la vita psichica del bruto se non per l'analogia c
essa ha con una parte della nostra; e quindi il naturali
non potrebbe trattare di quella senza conoscere ques
come d'altra parte non neghiamo che tali studii psi
zoologici possano illustrare e chiarire alcuni punti de
vita psichica inferiore dell'uomo. Ma, non ostante code
stretti rapporti che necessariamente legherebbero la Psi
logia zoologica colla Psicologia umana, noi preferirem
metter sempre quella tra le scienze zoologiche e qui
tra le scienze naturali, trattandosi di uno studio che è
scindibilmente legato per reciproca dipendenza con que
della stessa vita organica degli animali. E il fatto lo pro
poichè, per quanto grande possa essere l'interesse e la co
petenza di un filosofo nello studio della vita psichica a
male, questo importa assai più allo zoologo, e sono z
logi quelli che più se n'occupano e giungono a risul
più positivi e scientifici, specialmente quando non s
privi di coltura filosofica e hanno un chiaro concetto d
attività fondamentali dell'anima.

Quanto all'antitesi stabilita dal Wundt tra i
aspetti delle cose, quello oggettivo, di cui si occuper
bero le scienze naturali, e quello soggettivo, che spe
rebbe alle scienze dello spirito, sarà argomento di un es
ulteriore. — Ora invece ci preme di vedere quel ch
Wundt intenda per scienze psico-fisiche e per *Psico-fi*
in istretto senso.

La Psico-fisica, strettamente intesa, viene definita
Wundt per quella scienza che studia i rapporti recip
tra i fatti psichici ed i fatti fisici. Ora noi ci domandia
se questa scienza sia veramente una scienza a sè, fa
parte della fisica, della fisiologia o della psicologia?

Prima di rispondere a questa domanda voglio precisar meglio le condizioni, le quali, a parer mio, si richiedono per costituirne una vera scienza.

Sono anzitutto pienamente d'accordo col Wundt nel ritenere che non è necessaria una differenza di oggetti, perchè vi siano diverse scienze: un oggetto può essere riguardato sotto varii aspetti e dar luogo quindi a diverse scienze. — Avverto però che se io consento col Wundt in quel principio generale, non vado poi sempre d'accordo con lui nella sua applicazione e interpretazione e nelle altre condizioni che io credo di poter stabilire per la costituzione di una scienza.

Nella questione che ci occupa sono da evitarsi due eccessi opposti, ognuno dei quali ha pur per sè qualche ragione. Se noi abbiam consentito in genere nel principio del Wundt non è però a negarsi che l'identità dell'oggetto deve pur costituire una certa unità tra tutte le cognizioni che lo concernono; anzi, esagerando questa considerazione, si potrebbero riguardare tutte le cognizioni umane come costituenti un'unica scienza, la scienza del Reale studiato in tutti i suoi aspetti; giacchè questi non possono a meno di avere stretti rapporti tra loro ed essere quindi unificati od unificabili. Ed è vero che una certa unità esiste tra tutte le cognizioni, ed esiste non solo per gli oggetti loro, ma ancora più per il pensiero da cui tutte dipendono e in cui, per un rispetto, hanno tutte un comune fondamento. E infatti c'è una disciplina speciale, la filosofia o una parte di essa, che si propone appunto di studiare tali rapporti generali.

Ma questo fatto vale già per sè solo a dimostrare che la pretesa di unificare tutte le cognizioni in una sola scienza non è giusta. Se è necessario uno studio

particolare per stabilire i legami che congiungono f
loro le varie cognizioni, segno è che queste non si sv
gono con un principio unico e in modo uniforme. L'es
rienza infatti ci prova che le scienze non si vengo
formando sistematicamente, ma sorgono e si costituisco
sotto diversi impulsi e si *individualizzano*, per così di
per ragioni e condizioni diverse. Talora sono gli ogge
stessi che determinano uno studio ben circoscritto e d
finito, ad esempio l'aritmetica, la geometria, la botani
la zoologia etc. Ma se le piante e gli animali sono mo
diversi fra di loro, di guisa che è perfettamente ammissib
una scienza distinta, e quindi dei cultori distinti, è p
facile di vedere come la loro struttura e la loro v
abbiano elementi comuni i quali rendono possibile u
scienza più astratta, una Fisiologia e un'Anatomia genera
Ma perchè questa si formi realmente è necessario c
si possa dare a quella materia un certo sviluppo, in
pendentemente dalle condizioni speciali dei vegetali
degli animali e delle loro varie specie; quando inv
la materia raccolta fosse troppo scarsa e non si pote
svolgere senza ricorrere di continuo ai particolari, all
voi potrete benissimo metter nel quadro delle scie
anche una Fisiologia ed un'Anatomia generale, ma
fatto non avrete che una Botanica da una parte e d
l'altra una Zoologia, con una parte generale comune.

Ma qui si osserverà: se non è possibile una v
fisiologia generale, senza scendere ai particolari; è p
sibile farla per via di comparazione; si avrebbe così
esempio una Fisiologia generale comparata, una Fisiolo
vegetale comparata e una Fisiologia animale comparat

Non nego che ciò sia possibile e che possa anche,
certe condizioni del sapere, rendersi necessario; ma n

condizioni attuali non parmi che, malgrado gli studii incomparabili del Darwin, si possa ancor oggi parlare di una Fisiologia generale comparata come di una scienza a sè, perfettamente organizzata. Lo stesso dovremmo dire di una Fisiologia vegetale comparata, la quale non potrebbe che essere una delle parti generali e integranti della botanica stessa, senza delle quali questa non potrebbe neanche avere dignità di scienza. Migliori invece ci sembrano le condizioni di una fisiologia zoologica comparata. Anzitutto gli organismi animali sono più complessi e più varii che non i vegetali; ma, ciò che più importa, qui è sorta la necessità di formare una *Fisiologia umana,* alla quale nessuno certo vorrà negare il carattere di vera scienza speciale e distinta, e che come tale prese un grande sviluppo. Ora, a stretto rigore e conforme ad un concetto sistematico, come c'è una fisiologia speciale e distinta dell'uomo, vi dovrebbe essere anche una fisiologia speciale del cane, del cavallo etc. Invece che cosa avviene? Mentre abbiamo una fisiologia e un'anatomia umana ben distinte fra loro, e abbiamo quindi fisiologi e anatomici che si occupano esclusivamente dell'una o dell'altra, abbiamo una zoologia la quale comprende insieme la fisiologia e anatomia di tutti gli altri animali, e a stento ammettiamo, come distinte da amendue, una Fisiologia generale e comparata e un'Anatomia generale e comparata; dico a stento, perchè difficilmente un cultore della fisiologia o dell'anatomia umana potrà approfondire la propria materia senza un largo studio generale e comparativo degli altri animali, almeno degli animali più simili all'uomo; e a più forte ragione lo zoologo dovrà possedere queste cognizioni generali comparative e svolgerle per trattare il proprio soggetto in modo veramente scientifico e per sapersi orientare

in quell'infinita varietà di specie animali. E d'altra parte noi osserviamo che per solito i cultori della fisiologia e dell'anatomia generale e comparata sono condotti a fare della zoologia; e nelle nostre stesse Università l'anatomia e fisiologia comparata è riguardata come il compimento dell'istruzione zoologica.

Tutte queste considerazioni valgano a provare che la distinzione e lo sviluppo reale delle scienze è anche determinato dalla diversa importanza che gli oggetti o i loro varii aspetti hanno per l'uomo e anche dalle diverse attitudini, mezzi e procedimenti di studio che esse richiedono. Quando noi vediamo che naturalmente certi studii sono fatti dalle stesse persone e cogli stessi metodi, noi incliniamo a raccoglierli in un medesimo sistema scientifico e a considerarli come parti di una scienza unica. Però noi non costituiremo effettivamente questa scienza, quando l'unione di quegli studii fosse un fatto meramente soggettivo, non determinato dall'unità reale dell'oggetto; ma è indubitabile che il fatto accennato ci è ben sovente d'impulso e di guida nella nostra distinzione e organizzazione delle scienze.

Queste considerazioni valgono perfettamente per la filosofia e per le scienze filosofiche, forse ancora più che per le altre; e noi crediamo che non ostante quanto affermano il Villa e quelli da cui egli attinge, la Psicologia sarà sempre riguardata a giusta ragione come una scienza filosofica; e non si ammetterà neanche la distinzione che vuol fare più prudentemente il Wundt tra una psicologia che non sarebbe filosofica e la psicologia filosofica. Già il Wundt stesso sente profondamente questa condizione; e infatti, mentre nel suo scritto sulla classificazione delle scienze mette il *sistema della filosofia* fuori delle scienze

dello Spirito, le quali vengono invece da lui coordinate alle scienze della natura, nella sua Logica dice esplicitamente e con molta ragione che anche la filosofia deve esser riguardata come una scienza dello Spirito. Con ciò siamo molto vicini ad intenderci; mentre non m'intendo affatto col Villa, quando si vuol sforzare a provare ciò, del cui opposto egli stesso è una prova, che i cultori veri della psicologia non sono più i filosofi.

Vediamo dunque quali limiti e quale estensione dobbiamo dare alla psicologia.

*
* *

Secondo la teoria già accennata del Wundt, mentre le scienze naturali trattano degli *oggetti*, ossia delle cose, facendo astrazione del soggetto, la psicologia toglie quest'astrazione e studia i fatti in relazione col soggetto, cioè inquanto sono dati in un'immediata e intuitiva esperienza. Lasciando in disparte il resto, riteniamo della dottrina del Wundt ciò che fa ora pel caso nostro, e cioè che, mentre le scienze naturali si occupano di fenomeni oggettivi; la psicologia si occupa dei fatti soggettivi, che noi sogliamo dire fenomeni *interni* e sono direttamente percepibili soltanto colla nostra coscienza.

Ma è facile vedere che una tale definizione per la psicologia propriamente detta è troppo ampia, perchè finirebbe per comprendere tutte le scienze dello Spirito. Convien dunque procedere per via di limitazioni. E la prima limitazione che ci si presenta e che a noi pare importantissima, sebbene di tale elemento di distinzione non tenga conto il Wundt nella sua classificazione, appunto perchè egli aveva voluto distinguere le scienze dello Spi-

rito dalla filosofia, è questa. La psicologia è anzi tut
una scienza descrittiva o esplicativa (per ora non risol
la questione tra queste due qualifiche); studia i fat
oggettivi o immediati così come si producono, indipe
dentemente da ogni fine e quindi da ogni valore: es
corrisponde in ciò perfettamente alle scienze natural
descrittive o esplicative. E da questo si può comprende
come il Wundt sia stato condotto a toglierla, benc
l'abbia fatto solo in parte, dalla filosofia, per farne u
scienza coordinata alle naturali. In ogni modo, dato qu
carattere, la psicologia si distingue subito da tutte le alt
scienze che trattano bensì dei fatti pure soggettivi,
ne trattano in ordine a un determinato fine, come fan
la logica e l'etica, che il Wundt colloca nel sistema del
filosofia.

Ma occorrono altre limitazioni: studiano pure i fa
soggettivi la storia civile e politica, quella delle istituzio
e dei costumi, la filosofia della storia. Ma mentre que
scienze studiano i fatti *come furono*, come si venne
producendo e svolgendo, la psicologia studia i fatti ne
loro condizioni attuali, li studia *come sono*. Essa tra
scienze dello spirito fa quindi quello stesso che fan
tra le scienze naturali la fisica, la fisiologia, la bo
nica etc., mentre la geologia per una parte e la pale
tologia corrispondono alle scienze storiche.

Ma se la psicologia espone la natura umana c
come è *ora*, prende però quest'ultima parola in un se
molto ampio, come comprendente l'uomo dai primor
della civiltà a noi noti fino ad oggi; ma sempre c
particolare riguardo a ciò che è l'uomo civile oggi, su
cui diretta osservazione il psicologo si fonda per co
scere e interpretare la natura generale dell'uomo e

suoi fenomeni soggettivi. Niun dubbio dunque che l'oggetto del quale si deve occupare la psicologia è un'astrazione, come lo sono per verità tutti gli oggetti proprii delle scienze. Il psicologo cerca di descrivere e spiegare, per quanto è possibile, la vita interna, quale essenzialmente e costantemente si svolge, si è svolta e si svolgerà nell'uomo; con questa riserva però che pel passato e pel futuro la cosa va intesa entro certi limiti; perchè non si può pretendere che la psicologia, fatta principalmente sull'uomo attuale, possa valere, contenendo pure soltanto ciò che in esso v'ha di essenziale e di costante, per l'uomo preistorico e per l'uomo quale sarà o potrà essere fra migliaia d'anni.

Ma occorre una nuova ed ultima limitazione od astrazione. L'uomo è quel che è in forza della società: nel trattare dell'uomo non si può quindi trascurare questo fatto essenzialissimo; ma qui calza bene l'osservazione del Wundt, che le scienze si differenziano non solo per gli oggetti, ma per i diversi aspetti in cui essi possono essere considerati e studiati. Ora noi possiamo appunto studiare i fenomeni sociali nell'individuo od in sè medesimi: nel primo caso apparterrebbero ancora alla psicologia propriamente detta, ossia alla psicologia individuale, nel secondo ad un'altra scienza che potrebbe anche chiamarsi *Sociologia* in senso stretto o *Psicologia* sociale.

Possiamo dunque raccogliere in breve il concetto che noi ci facciamo della psicologia propriamente detta. Ecco le successive circoscrizioni che noi dobbiamo fare nel suo oggetto:

1. Anzitutto essa non studia l'uomo nella sua vita materiale ma solo nella sua vita psichica, sia in sè sia nella sua relazione col mondo esterno e colla vita corporea,

coll' uomo-natura; ma sempre considerando direttame
i fenomeni interni.

2. Studia questi fenomeni psichici nel loro svol
mento naturale e costante.

3. Studia i fenomeni psichici come si produc
negli individui.

L' oggetto astratto della Psicologia è dunque l' in
viduo psichico umano nella sua massima generalità, o
come esso è in genere e secondo il suo naturale svol
mento.

Forse su questa definizione non sarà difficile int
dersi. Ma il dissenso sorgerà molto facilmente, qua
cercheremo come si debba studiare e conoscere quest'uo
individuo; perchè, se l' oggetto è un' astrazione, non
vuol già dire che per mezzo di astrazioni soltanto si de
giungere alla sua determinazione. Anzi, per quanto
persista a credere, contro il parere del Villa, che la P
cologia sia una scienza filosofica, credo pure che essa
debba fare coll' osservazione dei fatti e degli oggetti c
creti e reali, come le scienze naturali. Nè questa è un'i
nuova ; è un' idea sorta col Locke e alla quale molti i
terrottamente si tennero fedeli fino ad oggi. Perciò io
posso assolutamente accettare quella profonda distinzi
che il Villa pretende fare tra la Psicologia contempora
cioè quella sorta da qualche decennio, e tutta la Psicolo
precedente, pretendendo che quella si distingua da qu
per due caratteri essenziali: 1. perchè la precedente
leva soltanto usare dell' osservazione interna, mentre
contemporanea fa uso essenzialmente anche dell' esp
mento; 2. perchè la filosofia precedente è essenzialme
intellettualistica, non tenendo abbastanza conto dei fe
meni del sentimento e del volere e dando all' intellige

una soverchia preponderanza. Ora, per questo riguardo, io credo che il Villa commetta due errori storici.

Non è vero che la Psicologia fino a pochi anni fa non abbia chiamata l'osservazione esterna e l'esperimento in aiuto dello studio dei fenomeni psichici; anzi non sarebbe difficile provare che alcuni sucessori del Locke in Inghilterra ed in Francia hanno esagerato questo studio esterno, cercando di sostituirlo del tutto o quasi alla riflessione interna. E quanto all'altro carattere basta citare la Scuola dei Sentimentalisti inglesi, Rousseau ed altri per riconoscere che, anche nel passato, alcuni, relegati dal Villa tra i psicologi antiquati, fecero al sentimento non una parte manchevole ma eccessiva nella spiegazione della vita umana.

Nè varrebbe il dire che l'osservazione esterna e l'esperimento, quali erano usati dai sensisti inglesi e francesi, non erano conformi al vero metodo; e che il sentimento non era rettamente inteso dai Sentimentalisti del secolo XVIII; perchè ciò sposterebbe la questione.

Ma lasciamo ora da parte ciò che concerne l'intelligenza ed il sentimento e fermiamoci alla questione del metodo, la quale implica pure una più chiara e precisa determinazione dell'oggetto e dei limiti della psicologia.

Noi abbiamo colla prima circoscrizione dichiarato e determinato che l'oggetto della psicologia è l'uomo psichico, non l'uomo fisico, sono insomma i fenomeni interni e non i corporei. Ma qui sorge una grave objezione. E possibile fare questa distinzione? L'uomo è un individuo psico-fisico: non si possono comprendere i suoi fenomeni psichici senza conoscere i fenomeni corporei; anzi, mentre alcuni di coloro che questo asseverano, ammettono la reciproca, altri la negano, pretendendo di spiegare senz'altro

tutti i fenomeni psichici coi corporei, i quali invece spiegherebbero da sè.

Ora, volendo risolvere la questione che qui sorge, n possiamo non tener conto delle dottrine del Wundt, perc anche coloro i quali non le accettano completamente de bono riconoscere che egli ha saputo con grande chiarez e precisione e con un criterio perfettamente scientifi determinare i rapporti tra il fisico ed il morale, i qu furono oggetto di tante discussioni tra i filosofi.

Stando alla pura esperienza noi dobbiamo, secon il Wundt, riconoscere nell'individuo psico-fisico un para lelismo tra i fenomeni psichici ed i fenomeni fisici e un tempo un' influenza reciproca tra gli uni e gli alt La quale dottrina però non deve esser confusa coll'alt che stabilisce un influsso dell'anima sul corpo e recipr camente, considerando l'anima ed il corpo come due s stanze distinte, operanti l' una sull'altra, e in ciascuna de quali si produce, sia per azione propria sia per azio reciproca, una serie determinata di fenomeni. Pel Wun non esistono nè la sostanza anima nè la sostanza cor Il corpo come la materia in genere non è che un co cetto astratto e l'anima sostanziale è un *nome senza s getto*; poichè ciò che diciamo anima non è che il co plesso degli *atti psichici* congiunti nell'identità di coscien

Per verità io trovo eccessiva l'avversione che Wundt mostra sempre verso la *sostanzialità* dell'anim ma in una cosa gli voglio dar ragione; il parlare di u anima sostanziale e l'ammetterla trascende i confini de vera psicologia e ci conduce nel dominio della metafisi Ed ha ancor maggior ragione il Wundt nel sostenere c debbono esser riguardate come dottrine metafisiche tu i sistemi materialistici, i quali invece pretendono che

loro dottrina è la sola positiva e scientifica. L'esperienza, osserva bene il Wundt, ci mostra in modo indubitabile dei fenomeni psichici come dipendenti dai fisici e viceversa; e a noi non è lecito alterare questi rapporti.

La pretesa di studiare i fenomeni psichici nei fenomeni corporei è quindi dichiarata come affatto vana dal Wundt. Non meno risolutamente di qualunque spiritualista egli stabilisce la differenza tra i fenomeni psichici ed i fisici e non meno risolutamente egli nega che i fenomeni psichici possano essere *funzione* dei fenomeni fisici, ossia venir da questi determinati.

Si potrebbe credere che il Wundt, di cui è noto quanta importanza attribuisca all'esperimento come ajuto allo studio della psicologia, dia invece un valore secondario all'osservazione interna. È infatti un rimprovero che in Germania gli fu mosso, e da cui egli cercò replicatamente di difendersi. Pare anche a noi che in qualche punto de' suoi scritti egli presti il fianco a una tale accusa; e così pure non possiamo dar torto a coloro i quali credono che egli dia un'importanza ed un valore soverchio ai processi sperimentali della sua Psicologia. Ma lasciando quest'ultimo punto, sul quale torneremo, è certo però che il Wundt, dove ne parla di proposito, riconosce non solo il valore ma la necessità assoluta dell'osservazione interna per la cognizione dei fatti psichici. Nel suo bellissimo studio sulla *Causalità psichica*, inserito del vol. X de' suoi *Studien*, egli mette bene in evidenza e combatte il pregiudizio, che si vuol far passare come un dogma scientifico incontrovertibile, che ogni cosa, compresi i fenomeni psichici, si debba spiegare colla causalità naturale; egli dimostra come nella pretesa *continuità* di questa vi siano lacune più gravi che non nella causalità psichica;

e, dopo aver ricordati gli ajuti importanti che l'*anal*
psicologica porge alla fisiologia, nota quanto invece sia
scarse le cognizioni che noi abbiamo intorno al substra
fisiologico dei fenomeni psichici più complessi, in par
gone della cognizione relativamente chiara (*eingehen*
che di tali processi ci dà la percezione interna. — E p
avanti, riassumendo i principii fondamentali per l'applic
zione scientifica e puramente empirica del parallelism
psico-fisico, il Wundt stabilisce il principio che i nessi
i rapporti che legano tra loro i fenomeni fisici non so
in alcun modo comparabili con quelli dei fenomeni ps
chici e non possono quindi nè spiegarceli, nè spande
su di essi alcuna luce. Tutte le nostre rappresentazio
hanno poi delle determinazioni di valore (*Werthbesti-*
mungen) alle quali nulla corrisponde di simile nei fen
meni fisici.

E la conclusione, tratta esplicitamente dallo stes
Wundt, è che la fisiologia è affatto impotente a int
pretare il contenuto spirituale della nostra vita interna
perfino la semplice percezione sensibile: si pretende
durre, egli dice, le percezioni sensibili a eccitamenti n
vosi; ma quelle sono ben altra cosa di questi, come so
ben altra cosa gli eccitamenti molteplici ed associati
nostro sistema nervoso e le associazioni delle nostre per
zioni. Ed il Wundt canzona giustamente codesta psi
logia materialistica che pretende spiegare con fenom
cerebrali, che non conosce, fenomeni che invece la nos
coscienza ci fa conoscere e ci spiega molto facilmen
e deride quindi codesti Positivisti che chiamano le cog
zioni o spiegazioni dateci dalla riflessione interna *trasc*
dent-metaphysisch. Se costoro, dice a ragione il Wun
tengono i fatti psicologici, come tali, per trascendent

per conservarsi empiristi, vi sostituiscono i fenomeni fisiologici, io preferisco passare per metafisico anche in psicologia. Ed è naturale: codesta dottrina che pretende di essere la sola capace di interpretare e di spiegare i fatti psichici, li spiega e li interpreta col distruggerli; perciò ha ancor ragione il Wundt di applicare a costoro i noti versi del *Faust*, che il Goethe mette in bocca a Mefistofele e che io riferisco letteralmente tradotti, perchè si attagliano meravigliosamente anche a certi nostri psicologi. *Chi vuol conoscere e descrivere la vita dello spirito cerca prima di cacciar via lo spirito; così egli ha in sua mano le parti; manca soltanto sgraziatamente il legame spirituale* (1).

A parecchi de' nostri lettori le osservazioni del Wundt non parranno tutte nuove; molte di esse vennero fatte in termini più o meno simili da filosofi o psicologi italiani anche prima di lui (2). Ma, poichè vi sono psicologi materialisti italiani che del Wundt fanno molto caso, giovava all'intento mio di chiarire bene le sue opinioni, alle quali anche là dove non sono originali, egli seppe dare innegabilmente una forma molto stringente ed efficace.

Vedono dunque amici ed avversarii, quanto il Wundt sia lontano dal ridurre la psicologia alla fisiologia: e

(1) Wer das geistige Leben will erkennen und beschreiben
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,
Dann hat er die Theile in seiner Hand:
Fehlt leider nur das geistige Band.

(2) Anche questi psicologi italiani furono dal Villa intieramente trascurati, e certo non fece bene; ma io, senza voler esagerare la colpa del giovane scrittore, noto la cosa per dimostrare a quei Positivisti italiani che gridano tanto contro il Villa per le sue dimenticanze rispetto alla loro scuola, che egli ha trattato le altre colla medesima stregua, se non peggio.

noi siamo da tempo, prima ancora ch'egli scrivesse que
cose , del suo parere , sebbene un decreto reale
Governo italiano, di cui è però responsabile un Minis
di P. I., abbia proclamato l'opposto.

Di questa pretesa psicologia fisiologica che il Wu
chiama pure *cerebrale*, egli reca in uno de' suoi stu
questo piacevole giudizio: *Essa non fa nulla dove se n*
bisogno e non fa bisogno dove può fare qualche cos
perchè, volendo spiegare i fenomeni psichici non riesc
nulla, anzi serve a confondere le idee intorno alla l
natura; e d'altra parte quand'anche per l'indirizzo
potesse giovare alla cognizione dei fatti fisiologici, e
rientrerebbe in un'altra scienza cioè nella fisiologia, e
venterebbe un duplicato inutile di questa col peric
ancora di danneggiarne gli studii per l'ambiguità d
sua natura e l'incertezza inevitabile de' suoi procedime

Il fatto del resto conferma queste considerazioni
noi vediamo che i più di coloro, i quali cercano n
fisiologia la spiegazione dei fatti psichici, finiscono
non giovare nè alla psicologia nè alla fisiologia. Il
si spiega facilmente. In genere questi studiosi non ha
cognizioni tecniche e speciali sufficienti, nè conoscono
non sanno usare colla dovuta precisione i procedime
sperimentali necessari per essere veri fisiologi, e manc
pure troppo sovente di quella coltura e critica filoso
che, a parer nostro, sono pure necessarie per essere
psicologi. Ma su ciò torneremo, quando dovremo dire
ragioni per le quali crediamo che la psicologia sia an
da riguardare come una scienza filosofica. Non vo
però che queste considerazioni facessero credere che
disconosca gli aiuti reciproci che la psicologia e la fisiolo
si possono dare, e neghi che un buon fisiologo p

essere un buon psicologo e viceversa. Io affermo che la psicologia e la fisiologia hanno due campi ben distinti l'uno dall'altro e che l'indirizzo e i procedimenti dell'una sono bene diversi da quelli dell'altra. E credo che almeno in questo concetto generale il Wundt consenta con me. Egli dirà che non si tratta di due oggetti diversi, ma di due aspetti di un medesimo oggetto. Per la questione che ci occupa ora, ciò non fa una differenza essenziale: sia pure uno l'individuo fisico-psichico, ciò che è fisico non è in nessun modo riducibile allo psichico e viceversa anche secondo l'esplicita dichiarazione del Wundt. Ora, se così è, colui il quale vuol fare questa riduzione e confondere quindi gli oggetti o gli aspetti diversi di quelle due scienze viene a perturbare il lavoro dell'una e dell'altra e invece che giovare danneggia la causa del sapere. Quando invece altri abbia profonde cognizioni fisiologiche e attitudine allo studio speciale della fisiologia e ad un tempo possegga la necessaria coltura e critica filosofica può giovare ad un tempo alle due scienze, studiando i fatti fisiologici col giusto metodo e secondo i principii della fisiologia, e i fatti psichici coi diversi criterii e procedimenti che questi richiedono. E tale noi crediamo sia il caso del Wundt. Le sue profonde cognizioni fisiologiche, l'importanza da lui data ai mezzi sperimentali per lo studio dei fenomeni psichici hanno fatto credere in Italia che egli possa esser disposto a buttare la Psicologia nelle braccia della fisiologia e delle scienze sperimentali: che questo non sia, appare chiaramente ed in modo irrefutabile dalle considerazioni sue che io ho riferito. Tuttavia noi non avremo dissipato ogni equivoco ed ogni malinteso, finchè non saremo venuti bene in chiaro sull'ufficio e sul carattere di quegli studii, che

per ora io designo col nome generico di studii *psico-fis*
come comprendenti tanto la psicologia sperimentale p
priamente detta, quanto tutti gli studii e le ricerche
sono rivolte a stabilire e chiarire i rapporti tra i fe
meni psichici e i fenomeni fisici. Ma di ciò ci occupere
in altro fascicolo.

CARLO CANTONI.

L'OPERA POSTUMA DI E. KANT

Del passaggio dalla Metafisica della Natura alla Fisica.

I.

Quest'opera, che dopo ottant'anni incirca fu pubblicata e non tutta dal Reicke nell'Altpreussische Monatsschrift, (1) da Kuno Fischer fu giudicata indegna del Kant; perchè negli ultimi anni della sua vita il filosofo, avendo perduto col vigor fisico anche la forza speculativa, nulla avrebbe potuto aggiungere di nuovo a quello, che nella pienezza del suo vigore avea creato (2). Il Krause per l'opposto a ben altri risultati è riuscito; poichè non solo stima quest'opera postuma come una delle maggiori, se non la maggiore del nostro filosofo; ma da essa trae nuovi e secondo lui decisivi argomenti contro l'esposizione che lo stesso Fischer fece del Kantismo. E in un grosso volume, dove riordina tutto il materiale pubblicato dal Reicke, aggiungendovi qualche altro frammento dalla parte rimasta ancor inedita, espone in modo popolare la nuova dottrina, spesso confrontandola con quelle fra le più recenti e più accettate (3). Da qual parte sta la verità?

Anche recentemente l'opera postuma fu argomento in Germania di notevoli monografie, e chi la tiene in maggior conto

(1) La pubblicazione del Reicke sarà da noi citata con la lettera R seguita dall'indicazione del volume e della pagina della Monatsschrift.

(2) Das Streber-und Gründerthum in der Litteratur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg. Stuttgart 1884.

(3) Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's « Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik » mit Belegen, populär-wissenschaftlich dargestellt von Albrecht Krause, Frankfurt a. M. 1888.

come il Keferstein, (1) chi per l'opposto ne mette a nud
difetti e le contraddizioni come il Kosack (2). A decidere
controversia le ragioni esterne addotte dal Fischer non bast
Non è vero che il Kant prima dell'ottocento o giù di lì ave
perduta tutto la sua virtù speculativa, e nulla meglio lo pr
delle opere pubblicate nel 1797, vale a dire le due parti d
metafisica dei costumi, che contengono trattati completi di
sofia del dritto e di etica. Intorno a questo tempo, come app
dalla lettera al Garve del 21 Settembre 1798, il Kant si aff
cava circa al passaggio dalla metafisica della natura alla fis
e nonostante gl'incomodi di salute, che gl'impedivano di c
piere l'opera sua, pure avea fiducia di riuscirvi, e vi lavor
il più che potesse per non lasciare un vuoto nel sistema d
filosofia critica. Era un supplizio di Tantalo il suo, vedere p
sima la riva e non poterla toccare, ma non gli mancava tutt
la speranza di liberarsene, *tantalischen Schmertz, der inde
noch nicht hofnungslos ist* (3). Senza dubbio non abbiamo
opera finita; poichè dello stesso argomento occorrono più
dieci redazioni con varianti notevoli, e mal si saprebbe deci
quale preferire, e comporre dalle varie redazioni una sola, c
il Kant stesso avrebbe fatto, apparve un'impresa disperata
stesso Reicke, il primo editore del manoscritto. Nè quell'abb
che abbiamo si può dire la più importante delle opere Kanti
come con evidente esagerazione ha affermato il Krause; pe
nessuna aggiunta notevole porta l'opera postuma alle tre
tiche, nè giova, se non in piccolissima parte, ad inten
meglio, e dirimere la discordia degl'interpreti ed espositori

(1) Die philosophischen Grundlagen der Physik von Dr. Hans
ferstein. Hamburg 1892.

(2) Das ungedruckte Kantische Werk: Der Uebergang etc. Inaug
Dissertation von M. Kosack. Göttingen 1894.

(3) R. XX. 322.

pur concedendo tutto questo, non resta men vero che il passaggio dalla metafisica della natura alla fisica non è una ripetizione di altre opere Kantiane, come vuole Kuno Fischer; anzi invece è un complemento necessario, senza il quale la filosofia della natura, come il Kant l'ha sbozzata nei *Metaphysische Anfangsgründe*, sarebbe incompiuta; perchè non sapremmo che cosa abbia pensato dei problemi più importanti della fisica, quali la classificazione delle forze fisiche, la natura del calore, il passaggio dallo stato solido al liquido e all'aeriforme e simiglianti. In luogo dunque di discutere se il Kant fosse o no in condizione di aggiungere un'altra fronda al suo alloro, bisogna esaminare se e quali teorie si possano ricavare dalla faraggine delle carte lasciate dal filosofo. E non importa che questa o quella frase sia imperfetta e lasci luogo a molte dubbiezze; perchè le carte pubblicate per due terzi dal Reicke sono sempre degli abbozzi, dove il filosofo avrà scritto diversamente da quel che voleva, come accade a tutti quelli che gettano sulla carta le prime idee sopra un argomento scabroso. Sarà dunque utile intraprendere lo studio dell'opera inedita senza preconcetti.

II.

L'opera inedita del Kant è intitolata; passaggio dai principii metafisici della scienza della natura alla fisica. Che cosa s'intenda per codesto passaggio è detto chiaramente nella prefazione (*Vorrede*), che, rifatta quattro o cinque volte, esprime sempre lo stesso concetto, non potere cioè i principii metafisici della scienza della natura servire di propedeutica alla fisica; perchè nei principii la materia è risguardata solo nei suoi moti, ma delle molteplici forze, che la sollecitano, non è fatta menzione alcuna. Invece a queste forze come calore, coesione, luce e alle proprietà che ne derivano, quali solidità,

fluidità e simiglianti la fisica attende in special modo (1). V'
da essere dunque una scienza, che di questi argomenti tratt
tenendo lo stesso metodo usato nei principii, cioè a dire app
cando le categorie, cerchi di enumerare tutte le forze e ridu
a sistema. Anche oggi la fisica prende le mosse da quelle c
si dicono proprietà generali dei corpi, come durezza, plastici
malleabilità, peso, impenetrabilità, diverso stato di aggregazio
e così di seguito. E siffatte proprietà le enumera e descr
come vengono fornite dalla esperienza; nè il Kant nega cl
se l'esperienza non ce le avesse suggerite, codeste proprie
non si sarebbero mai conosciute. Ma come nei principii il m
era dato dall'esperienza, e la metafisica non aveva altro fi
se non di trovare il modo come vi si potessero applicare
categorie; così nel passaggio le forze e le proprietà gener
dei corpi sono date dall'esperienza; l'elaborazione filosof
sta solo nel trasformare con la scorta delle categorie le cog
zioni empiriche o incomplete in concetti ben definiti, o per meg
dire in cognizioni razionali e compiute.

Vero è che nei principii metafisici oltre al moto si tra

(1) R. XIX. 269 note 19: In den Met. Anfangsg. wird die Materie
mobile, in dem Fortgange zur N. W. als movens nach ihren bewegen
Kräften (mathematisch und physiologisch) in Beziehung auf das Sys
derselben in der Physik überhaupt betrachtet, und zwar a priori n
der Form eines Elementarsystems derselben, durch Naturforschung
Tendenz desselben zu einem System (nicht fragmentarisch) darzustel
A questa nota succede il luogo dal Fischer recato come prova di r
senso. Ein Physicus (Stadt-und Landphysicus) bedeutet auch einen
diciner, nicht in Gegensatz mit dem Metaphysicus, sondern im Gegen
der organischen Kräfte und der Kräfte der Materie in Körpern von
wisser Figur und Textur (p. 270). Il secondo *im Gegensatz* è un *la*
calami derivato dal precedente *im Gegensatz*. Forse volea scrivere
Verhältnis cfr. p. 272. Den Kunsturheber dieser Bewegungen zur Er
tung der Lebenskraft nennen wir auch den Stadt- und Landphysikus

largamente delle forze d'attrazione e di ripulsione, e che quindi una buona parte dei principii si dovrebbe ripetere nel passaggio; ma non si dimentichi che l'attrazione e la ripulsione, studiate nei principii, non sono altro se non i movimenti stessi risguardati nella loro o qualità o direzione opposta. Onde più che forze speciali si possono considerare come un che di generale, o ciò che v'ha di comune in tutte le forze, in quanto tutte hanno lo stesso ritmo antagonistico di azione e reazione, e come al duro s'oppone il tenero, al pesante il leggiero, così al contratto il dilatato, al solido il fluido, al caldo il freddo e simiglianti. Gravitazione, calore, coesione saranno bene forze differenti, ma in fondo si possono tenere come differenti guise di attrazione o ripulsione.

Perchè questo studio non ha un nome speciale, come se non appartenesse ad una scienza ben definita, e non fosse se non la transizione da una scienza ad un'altra? Il Kant stesso si muove quest'obbiezione, e talvolta par che inchini a foggiare un nome, come quando divide tutta la scienza della natura in tre parti: Scienza del moto o principii, teoria delle forze o *Physiologia generalis*, sistema delle forze o fisica. Ma il nome di *Physiologia generalis* sarebbe molto equivoco, nè il Kant se ne serve fuori che in questo luogo (1). In tutti gli altri adopera il nome di passaggio o *transitus*, e cerca anche di giustificarlo nel capitolo che tien dietro alla prefazione intitolato *Introduzione*. Anche di questo capitolo vi sono redazioni parecchie e più ancora che della prefazione; ma sarebbe ingiusto il concludere, che non si saprebbe cavar nessun costrutto da queste diverse sbozzature, le quali spesso ripetono con le stesse parole e con lievi ritocchi le medesime cose.

(1) R. XX. 530. Man würde also von Naturwissenschaft drei Abtheilungen machen konnen: 1 Metaphysik der Natur, 2. allgemeine Kräftenlehre der Materie (physiologia generalis) und 3. Physik, System der bewegenden Kräfte der Materie.

Tra due scienze l'una in gran parte razionale, com
Principii metafisici della natura, e l'altra prevalentemente e
pirica, come la fisica, si deve ammettere un trapasso; non fo
altro perchè l'oggetto delle due scienze è unico, e corre t
stretta parentela tra loro, che il passaggio dall'una all'al
non si può tenere come un salto, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γέ*
Questo ponte fra le due rive opposte è fornito dal concetto
forza, in quanto da una parte le forze sono date dall'esperien
e dall'altra si prestano ad esser accolte ed ordinate sotto pr
cipii meramente formali. E questo passaggio giova ad entram
le scienze; giova ai principii metafisici in quanto mostra la l
fecondità ed applicabilità; giova alla fisica, che non po
mai assurgere al grado di scienza finchè il numero delle fo
e delle proprietà, ond'essa muove, non sia compiuto. La q
compiutezza, o la dimostrazione che altre forze al di là di qu
non si possano dare, non dall'esperienza si può attingere,
ben piuttosto dall'elaborazione filosofica del dato sperimenta

La matematica ben poco o in nulla ne gioverebbe in que
parte; perchè dessa ci mostra sì come dal moto di rotazi
provenga il centrifugo, ma nulla ci dice sulle forze, che
rotazione stessa dettero origine. La matematica non fornisc
concetti a priori, ma ci dà soltanto il modo di costruirli, f
nendoci l'intuizione spaziale, dove questi concetti si poss
disegnare o schematizzare. Di quì il titolo, che dette il New
alla sua opera immortale, non è bene adatto. Non spetta
matematica trovare i principii o le forze primitive della nat
e parlare quindi di principii matematici della scienza della
tura è lo stesso come dire circolo quadrato o una parola vu
di senso, come *sideroxilon*. Se sono principii non possono ess
se non metafisici; la scienza, che di questi principii disco
deve risolvere anch'essa a modo suo il problema proprio di o
metafisica, vale a dire come sia possibile questa o quella
gnizione.

Nel passaggio dalla metafisica alla fisica il problema è quindi: come sia possibile la fisica, problema non risolubile, se prima non si conosca che cosa sia la fisica. Su questi due capi il Kant torna e ritorna più volte principalmente nei fascicoli decimo e decimoprimo (1); ma anche qui si possono raccogliere le sue idee in poche parole. Per fisica intende il Kant non una scienza particolare, come ai nostri giorni, ma ben piuttosto al modo degli antichi la scienza della natura in generale e organica e inorganica, e materiale e spirituale. Perciò il Kant fra le distinzioni, che pone nell'introduzione, ne ha una di esseri che agiscono secondo natura ed esseri che operano di sua volontà; poichè fanno parte della natura anche gli uomini, il cui regno è quello della libertà. Un'altra distinzione, sulla quale ritorna più volte è quella tra essere inorganico ed organico, del quale ultimo adduce il noto concetto Aristotelico: nell'essere organico non basta il gioco delle forze meccaniche o delle cause, essendo codesto gioco ordinato secondo un disegno e indirizzato ad un fine, fine che senza una mente direttrice non si può intendere. Non sono in questi rapidi cenni neanche da lontano accennate le profonde e geniali vedute della critica del giudizio; ma l'indirizzo critico vi traspare pur sempre, perchè si aggiunge ben presto che quando pure l'osservazione e l'esperienza vi mostrino la cooperazione delle parti dell'organismo alla conservazione del tutto, non per questa ce la spiegano, nè ci suggeriscono qual concetto dobbiamo farci di quella mente, che intende a plasmare e conservare la compagine organica. Tutta questa parte, che riguarda le forze della natura operanti nel regno organico, non entra se non come semplice accenno nell'introduzione, la quale riguarda propriamente le forze del regno inorganico e la loro classificazione

(1) R. XIX p. 432; 579.

razionale. In questo senso la fisica ha un significato più ristret
e non abbraccia se non quelle forze, il cui equilibrio o squilib
ci spieghino i diversi stati dei corpi come solido e fluido, ca
e freddo e simiglianti. I quali fatti senza dubbio sono dati d
l'osservazione e dall'esperienza. E sull'osservazione, di que
che ci offre la natura immediatamente, e sull'esperienza
quel che accade quando ne imitiamo le condizioni, è fonda
la fisica. Ma una raccolta o registro de' fatti, se anche
tenuto con un certo ordine, aggruppando in diverse catego
i fatti medesimi secondo le loro simiglianze, non basta a f
mare una scienza; perchè scienza vuol dire sistema, ed il siste
non si può dare se i fatti offerti dall'osservazione e dall'esp
rienza non si ordinano secondo i concetti direttivi della ragio
che nel linguaggio Kantiano si dicono a priori. Che cosa è dunc
la fisica? È un ordinamento sistematico dei fenomeni. E com
possibile la fisica? È possibile solo ad un patto che la ragio
possa dominare il materiale sensibile in tale guisa da esauri
I fatti, che l'osservazione e l'esperimento ci fornisce, sono
che ogni giorno ne cresce il numero, nè v'ha speranza che
serie si chiuda, se non interviene la ragione, la quale orc
questa infinita varietà secondo certi schemi o categorie. Non
dunque possibile la fisica se non a patto che la ragione po
fare codesto ordinamento, o che in altre parole dia una cla
ficazione compiuta delle forze della natura. Kant nutre la s
ranza di potersi servire a questo scopo delle quattro classi
categorie, che tanto gli giovarono nella teorica del moto.
categoria di quantità dovrebbe fornirgli le differenze di pe
numero e misura; la categoria di qualità quelle ancor più osc
di fluidità e solidità; la categoria di relazione deve rende
conto delle differenze di tensione, compressione, elasticità; inf
la categoria di modalità le differenze di esauribile, inesaurib
Non sempre intera è la fiducia di conseguire per tal guisa

sistema completo e chiuso di forze naturali, e quà e là c'è qualche accenno, che anche questa parte fondamentale della scienza è da riguardare come un ideale, al quale si deve sempre tendere senza la speranza di poterlo conseguire del tutto; ma certo non è un segno di stanchezza o debolezza intellettuale, se ai principii metafisici della natura ei faccia seguire il passaggio. Quella stessa persuasione ferma che col filo conduttore delle categorie si debbono scoprire i principii fondamentali della cinematica, della meccanica e della dinamica: quella stessa persuasione doveva sorreggerlo a fare altri tentativi per trovare colla stessa scorta i principii fondamentali delle azioni molecolari e delle energie termiche.

In qualche luogo è addotta una diversa classificazione delle forze della natura, che rispetto alla loro origine sarebbero o proprie (ingenite) o derivate. La forza centrifuga che segue dal moto circolare non è una forza ingenita, ma derivata, l'attrazione invece è una forza ingenita (1). Rispetto alla direzione sarebbero o attrattive e ripulsive, o centripete o centrifughe; rispetto al luogo dove agiscono, (o nel quale compiono un moto) o progressive, od oscillatorie; rispetto allo spazio che occupano sono forze atte o a riempiere uno spazio vuoto, vale a dire penetrare là dove altre forze sono scomparse, o ad invadere anche lo spazio pieno; forze superficiali le prime, penetrative le seconde.

Un'altra classificazione è data altrove, distinguendo le forze dal lato materiale e dal formale. Dal materiale le forze agiscono in quanto fanno mutare di luogo la materia (vires locomotivae) o la scuotono internamente (internae motivae), o l'attraggono o la respingono (attractio, repulsio), o infine alternano tra l'attrazione e la ripulsione (oscillatio, ondulatio). Inoltre la

(1) R. XX, 67.

successione degli urti accade o ad intervalli uguali e misura
o ad intervalli incommensurabili, scotimento rapido (concuss
Dal lato formale le forze si dividono secondo la direzione
trazione, ripulsione); secondo il grado (momento del moto, m
a velocità finita); secondo la relazione: influsso esterno di
corpo sull'altro, o interno della materia formatrice dei cor
secondo la modalità: moto necessario (perpetuitas est necess
phaenomenon) (1).

Qualche volta si classificano non le forze ma i moti, co
per es. secondo la direzione: attrattiva o ripulsiva; secondo
grado o momento: velocità finita; secondo il luogo: movime
interno o esterno; secondo la sostanza: in quanto si muove
come materia o come corpo. La quale classificazione è acc
pagnata da un'altra contenuta nelle osservazioni, che cioè
forza si possa dire o morta o viva, forza morta è quella
pressione (potenziale si direbbe oggi), forza viva è quella dell'
(*percussio*). Se la forza sta nel complesso della spinta e d
controspinta senza che l'insieme muti di luogo, si ha lo s
timento (*concussio*), scotimento che può succedere a interv
eguali (*pulsus*), o secondo l'analogia del pendolo (*vibration*
Se i movimenti non fanno nell'insieme progredire la materi
dicono ondulatorii. Il moto, che seguita di per sè, si dice *agita*
Talvolta la classificazione è più semplice ancora, come in
luogo, dove tutte le forze della natura si riducono a due, att
tive e repulsive, le une che tendono ad accostare le parti d
materia, le altre ad allontanarle. Ciascuna forza agisce nell'u
di tempo con quella velocità, che è data nel cosiddetto mome
o pròdotto della massa per la velocità, e aggiungendo o
traendo momento a momento si hanno le accelerazioni
ritardi, che costituiscono i moti reali della natura. La f

(1) R. XX, 67.

attrattiva si può considerare come forza penetrante, la ripulsiva come superficiale; la prima agisce anche a distanza, la seconda ha bisogno del contatto. Alla qual distinzione aggiunge Kant l'altra già nota di forza viva e forza morta, l'una rappresentata *dall'urto*, l'altra dalla pressione, e subito dopo passa alla classificazione delle forze secondo la qualità, quantità, relazione e modalità (1).

Di qui si può scorgere chiaramente che la vera e definitiva classificazione delle forze reali è quest'ultima: tutte le altre, che quà e là abbiamo incontrato, non sono se non determinazioni generali delle forze, le quali, sieno pure o coesione o luce o calore, hanno un grado, si applicano in un punto, si estendono in una data plaga, sono o forza viva o morta e così di seguito. Queste classificazioni dunque non escludono, ma richiedono quell'altra secondo le categorie; però sarebbe stato desiderabile che fossero presentate insieme, e non l'una talmente lontana e indipendente dall'altra, che la loro coordinazione o nel modo come abbiamo detto testè, o in altro qualsiasi, non può essere se non conghietturale.

Oltre alla classificazione delle forze della natura, l'introduzione tocca altresì di una ricerca preliminare, che anche per la fisica dei nostri giorni è del più alto interesse, e sulla quale ritorneremo in fine del trattato. Tutte le teoriche riguardanti la qualità, quantità, relazione e modalità delle forze della natura, si fondono sul presupposto di una materia imponderabile, che in tutti versi investa e penetri la ponderabile. Questa materia imponderabile, che anche oggi si chiama etere, era ammessa da tutte le scuole non meno dai Cartesiani che dai Leibniziani, ma tutti la davano per una ipotesi utile a spiegare molti fatti fisici, specie quelli della trasmissione della luce

(1) R. XX. 87. 565.

e del calore. Il Kant non si contenta di questo, e risolutame
pone il problema: se codesta materia non si debba ammett
come un postulato necessario della esperienza, o in altre par
se non ci riesca di dimostrarla a priori, come s'è fatto di tu
le categorie nella critica della ragione pura, e delle forze
attrazione e ripulsione nei fondamenti della scienza della
tura (1). La risposta non può essere dubbia. Dal procedime
adoperato nelle critiche e nei fondamenti anche qui si
trarre lo stesso partito, dimostrando cioè in via regressiva,
quando non s'ammetta codesta materia, l'unità dell'esperie
e quindi l'esperienza stessa è impossibile. La dimostrazio
come tutte le altre di quest'opera, fu rifatta più volte, ma
sostanza si riduce a questa: la materia non potrebbe dar orig
a un moto, se essa stessa non si concepisse in moto lo
(*vis locomotiva*); tale cioè che ciascuna parte di essa mu
l'altra (*vis interna motiva*). Quando non s'ammettesse que
materia motrice, si dovrebbe porre un primo motore fuori d
materia, il che servirebbe solo a rendere più impenetrabile
mistero. Oltrecchè un cominciamento assoluto del moto,
tale che prima di esso si ponga la quiete assoluta, non è p
sabile, come non è pensabile il cessamento del moto: poi
nessun moto si annulla, se un altro in senso contrario non
si opponga. Dobbiamo dunque da questo lato argomentare
ternità del moto: ma dall'altro lato non si può attribuire

(1) R. XIX. 75 cfr. R. XXI. 113. Qualche volta però pare ch
Kant accenni al valore ipotetico dell'etere. Così R. XIX. 598: E
dieser so genannten Stoffe, welcher als allerwärts gegenwärtig
alldurchdringend angenommen wird, der leitende Stoff, ist *bloss hypo
tisch,* nämlich der Wärmestoff. Ma qui forse si deve intendere ch
« wird angenommen » si riferisca ad altri, non al Kant, che poche r
più sopra avea scritto: die erstere wird vorgestellt als den Raum üb
einnehmende für sich selbst a *priori vorgestellte* Substanz.

materia visibile un moto eterno, senza pensarlo come necessario e continuo, il che contraddice a quella stessa esperienza, della quale ci affatichiamo a scoprire le fondamenta. Conviene quindi ammettere due cose che a primo aspetto si escludono: l'eternità e il cominciamento del moto, il che non è possibile, se oltre alla materia visibile non se ne dia un'altra, che non dall'esperienza ma bensì dalla ragione dev'essere posta necessariamente. Questa materia adunque, che è come un postulato a priori, si addimanda etere o se vogliamo anche materia propria del calore o della luce (Wärmstoff), la quale riempie tutto lo spazio ed è in continuo moto, ed il movimento suo imprime in diversa mistura secondo e luoghi e tempi alla materia visibile (1).

Nè soltanto l'origine, ma neanco la percezione del moto potrebbe darsi senza una materia siffatta. Poichè nè il moto della materia nello spazio vuoto, nè il trapasso dal pieno al pieno attraverso il vuoto potrebbe cogliersi dalla percezione. Quindi per i sensi non vi ha moto se non in uno spazio pieno di materia. Ma d'altra parte questo pieno non dev'essere di tale natura da impedire il moto medesimo, il che è come dire, che anche qui si debbono ammettere due condizioni, che sembrano escludersi. Lo spazio ha da essere pieno per rendere sensibile il moto, ha da essere vuoto perchè il moto abbia luogo. Non si possono avverare queste due condizioni opposte, se non si ammette che, per quanto misura lo spazio, si estenda una materia da riempierlo senza impedire il moto in essa. La qual materia è, come dicemmo, l'etere (2).

Inoltre non solo il moto sfuggirebbe alla nostra percezione, se non ci soccorresse la materia imponderabile; ma puranche delle forze motrici non avremmo contezza alcuna, e nessuna qualità materia sensibile cadrebbe sotto i nostri sensi (3). Non

(1) R. XX. 101 segg.
(2) R. XX. 106.
(3) R. XX. 100.

potremmo certo sapere che la forza di attrazione decresce
ragione inversa del quadrato della distanza, se la distanza ste
sfuggisse alla nostra cognizione, il che certamente accadrel
se l'intervallo tra il centro della forza e il limite della sua sf
d'azione fosse del tutto vuoto, non potendo il nulla essere t
mine di percezione di sorta. E per la medesima ragione la lu
che dal sole o dalle stelle ancor più lontane irraggia, non
trebbe arrivare al nostro occhio. E dite lo stesso dell'elettric
e di qualunque altra qualità o stato della materia, che non p
sono entrare nella cerchia della nostra percezione, se le fo
della natura non sono vive e presenti nell'intervallo che co
fra il loro punto d'origine e il senso che debbono colpire (1)
poichè la percezione delle qualità sensibili forma la nostra es
rienza, possiamo dire in un modo generale: non avrebbe luo
l'esperienza, se mancasse la materia imponderabile, che ne
una delle condizioni indispensabili. La quale argomentazione
la stessa forma di tutte quelle adoperate nella Critica de
Ragion pura per dimostrare la necessità delle categorie. S'
a dire dunque che la materia imponderabile non è un'ipote
ma un postulato dimostrabile a priori, nello stesso modo co
si dimostra, che in qualunque cangiamento resta immutata l'un
di sostanza (2).

Questa materia è imponderabile, incoercibile, incoesib
inesauribile, essendo essa la sorgente delle forze che produce
il peso, la condensazione, la coesione ; sorgente che non v
mai meno per quanto copioso sia il suo getto. In altre par

(1) R. XX. 110.

(2) Kein hypothetischer Stoff ist (um gewisse Phänomene zu erklä
und zu gegebenen Wirkungen sich Ursachen mehr oder weniger schein
auszudenken), sondern als ein zum Uebergange . . . nothwendig gehören
Stück a priori anerkannt und postuliert werden kann (R. XX.
cfr. XXI 105—118, e per la definizione del Wärmstoff XIX. 123).

questa materia ha tante proprietà, quante sono le categorie. E questo sarà ora il compito, che ci resta; dimostrare cioè come dalla materia così concepita promanino le proprietà generali e fondamentali dei corpi tutti.

IV.

Per quantità di materia non si può intendere il numero degli atomi, che in dato spazio cresce o scema in ragione inversa dell' intervallo, che s' interpone tra essi. Poichè se da una parte il concetto di corpuscolo solido e matematicamente indivisibile è in sè stesso contradditorio; dall' altra lo spazio vuoto non può essere oggetto di esperienza possibile nè diretta nè indiretta.

Il cammino che percorre la luce dai satelliti di Giove sino al nostro occhio non posso coglierlo direttamente colla vista, ma ben lo argomento da un' esperienza indiretta, cioè dal tempo che impiegano i satelliti suddetti a rendersi visibili. Lo spazio vuoto invece non può argomentarsi neanche indirettamente; perchè il nulla non può essere sottoposto a calcolo (1). Del resto posto anche che si potessero ammettere gli atomi, come si farà a determinarne il numero nell' unità di volume, giacchè lungi dall' essere omogenei, se ne contano da sessanta a settanta specie? Anche la teoria atomica ha quindi bisogno di un elemento dinamico per calcolare la massa. Ed è per questo lato affatto indifferente rappresentarsi il corpo come un complesso di atomi, che agiscono gli uni sugli altri, o come un complesso di forze attrattive e ripulsive, che debbono a vicenda limitarsi in quel dato spazio. Questo complesso di forze non può essere valutato se non in confronto con altro complesso

(1) R XX. 114.

preso come unità di misura. Di qui il pesare è l'unico mez
universale e dinamico, per l'esatta determinazione della qua
tità di materia di qualsiasi specie; ed una materia imponderab
sarebbe per conseguenza di tal natura da non potersene da
una quantità assegnabile. Il bilanciare è lo stesso che cerca
esperimentalmente lo sforzo che deve fare un dato corpo p
impedire che un altro cada, essendo i due corpi ugualmen
mobili intorno a un punto fermo (ipomoclio). Il che presuppo
che sui due corpi agisce in egual misura la forza d'attrazio
In verità questa forza agisce in ragione inversa del quadra
delle distanze, ma nel caso nostro si può considerare co
uguale, o in altre parole il valore di y o dell'accelerazione
può tenere per costante. Alla qual forza centripeta si può co
siderare come opposta quella, che s'è chiamata centrifug
quale si mostra nel moto circolare, forza che non accelera
resiste continuamente all'acceleratrice (1).

Ben s'intende che tutto questo si applica alla mate
sensibile, non all'altra, la cui dimostrazione è data a pri
Quest'ultima talvolta è chiamata relativamente imponderabile
sotto la quale espressione, poco felice a parer mio, l'aut
intende che questa materia sia di tal natura da compenetr
tutti i corpi e da non gravitare nelle parti sue; onde non
può dire nè grave nè leggera. Al di fuori di questa mate
sui generis tutte le altre si debbono chiamare ponderabili, ta
che talvolta si dice che una materia imponderabile sarebbe u
contraddizione nei termini, perchè vorrebbe dire una mate
senza quantità (3).

Gli stessi concetti sono ripetuti in altro luogo, (4) dove

(1) R. XX. 346. 347 cfr. 416—417; 439—440; 445; 532—53
549—552; XXI. 98. 147.

(2) XX. 340.

(3) Loc. cit. p. 445.

(4) Loc. cit. p. 550.

modo di corollario vi si aggiungono queste notevoli osservazioni. Il momento del moto, in quanto è in egual misura impedito, è una pressione; onde il corpo motore non meno del mosso è in quiete, sicchè la forza di entrambi si può chiamare forza morta (vis mortua). Al contrario la forza motrice di un corpo, in quanto opera non appena tocca e con velocità finita, in una parola l'urto, è una forza viva (vis viva). Le spinte e le controspinte se si succedono a eguali intervalli di tempi si chiamano polsi (pulsus), e sono effetto di forze vive che operano continuamente in connessione tra loro. Queste dichiarazioni sono importanti; perchè mostrano come il Kant qui più che altrove si accosti al concetto moderno. Quella che egli chiama forza morta non è più, come diceva un tempo, la forza di trazione; perchè nel fondo, benchè contrastata dall'attrito, la forza di trazione non è men viva della forza di proiezione. La forza morta invece è ora un moto, che da qualche ostacolo è trattenuto. È, come oggi si direbbe una energia di posizione, che si distingue dalla forza viva o energia, la quale compie un dato lavoro, vince una data resistenza.

V.

Alla categoria di quantità tien dietro la qualità. Per qualità di materia non s'intendono le proprietà, che i sensi colgono come colori, odori, suoni e simiglianti; poichè siffatte qualità non sono altro se non diversi modi dell'azione, che la materia esercita sui nostri sensi. In realtà non ci sono nè colori, nè odori ma potere o forza di suscitare in noi queste o quelle sensazioni. La materia stessa, a quel che già dicemmo, non è e non la conosciamo se non come forza. E dicemmo anche che questa forza è di sua natura duplice, attrattiva e ripulsiva. Questa doppia determinazione è quella che diciamo qualità della

forza, o della materia che con la forza è tutt'uno. Le for
attrattive, dicemmo, debbono in diversa misura essere limita
dalle ripulsive e viceversa, se non si vuole che la mater
stessa per opposta via si annulli col concentrarsi in un pun
matematico o col disperdersi nel vuoto spazio. Il prevalere del
forze ripulsive sulle attrattive o delle attrattive sulle ripulsi
produce la solidità o la fluidità della materia. Onde non par
strano che sotto il nome di qualità della materia il Kant n
intenda altro se non quello che più comunemente oggi si dire
bero stati della materia solido, liquido, aeriforme. L'esperien
così semplice della liquefazione e dell'evaporazione, che cresco
coll'aumento della temperatura, suggeriva da gran tempo
concetto che gli stati dei corpi si debbano attribuire al gio
delle forze attrattive e ripulsive. Nè qui il Kant dice nulla
nuovo, e nulla che non si ripeta anche oggi. Il nuovo, che
in opposizione a quello che ammettevano allora ed ammetto
tuttora la maggior parte dei fisici, è sul modo di rappresenta
questo gioco. Al tempo del Kant, come anche oggi, si ammette
che gli elementi ultimi, o gli atomi, sono qualche cosa di as
lutamente solido; onde anche il liquido e l'aeriforme consta
di elementi solidi non meno della materia rigida. Tutta la dif
renza degli stati nasce dalla maggiore o minore libertà di m
che conservano quegli elementi, o i gruppi elementari, gli
rispetto agli altri. A siffatta rappresentazione atomistica il fi
sofo è così avverso che gli sembra contradditoria perfino
dicitura del Laplace *punti materiali* (1). Tuttavia, se non in
senso rigoroso, certo in uno approssimativo egli stesso è
strètto a servirsene, ed a poche pagine di distanza scrive an
lui: « l'esistenza della materia non è altro se non un maggi
o minore complesso di punti materiali, i quali benchè si resp

(1) R. XX. 344.

gano reciprocamente, pure appunto per ciò che reciprocamente si attraggono, riempiono estensivamente o intensivamente uno spazio » (1). Prova evidente, che nessuno per dinamista che sia, può del tutto prescindere da una costruzione schematica, che di poco o in nulla s' allontani dall' atomistica.

Il che parrà più chiaro, se esamineremo le definizioni nominali, che il nostro autore dà del fluido e del solido. In questo punto egli è d' accordo con tutti i fisici e vecchi e nuovi, onde non pareva difficile trovare una formula, a cui tutti si acconciassero. Eppure anche qui l'autore non è mai contento, e muta e rimuta l'opera sua in tal guisa, che difficilmente si potrebbe dire quale sia la formula, in che s'acquieti. Il suo studio più manifesto è di evitare il più che possa presupposti atomistici, sicchè non di rado considera il fluido come continuo. Così in un luogo scrive « Un corpo fisico è un quantum di materia, che conserva per forze interne la sua figura, resistendo contro le forze esterne, che tendono a mutarla. Fluida è una materia, che, come un continuo, non resiste a questo interno cangiamento, ma le cui parti nel complesso scorrono senza ostacolo ». E altrove: « La materia è fluida o solida: fluida se, come un esteso continuo, per la minima forza motrice si muta nei punti del suo contatto, cioè a dire scorre; è solida quando resiste a questo spostamento nel suo interno » (2). Ma non mancano passi, ove questa rappresentazione di continuo sparisce. Così per es. dice: « fluida è la materia che nel suo interno non resiste allo scorrere delle sue parti; quella che resiste è solida o rigida ». « La materia è fluida o solida, fluida quando le sue parti scorrono le une sulle altre, cioè a dire possono mutare il loro contatto senza essere separate o poste fuori contatto » (3).

(1) Loc. cit. p. 349.
(2) R. XX. 446. 516.
(3) R. XX. 358. 552.

Ancora: « La materia è fluida, se le parti che si trovano dentro una superficie possono essere spostate dalla minima forza; è solida, se è un corpo che la natura per forze interne (secondo la figura e la struttura) compone in una forma permanente » (1). Codeste definizioni possono essere accettate anche da quelli che adottano la teoria atomistica, e il Roiti non dà una definizione diversa dalla Kantiana: « Quei corpi, le cui parti scorrono facilmente le une sulle altre, sono fluidi; gli altri solidi » (2).

I fluidi sono distinti dal Kant, come fanno concordemente i fisici, in fluidi liquidi e fluidi aeriformi: « Ogni materia fluida e ponderabile, che per la reciproca attrazione delle sue parti contigue assume la figura di un corpo, si chiama fluidità liquida. Quella fluidità che non delimita la sua estensione, fino a che non trovi un ostacolo che la trattenga, si chiama propriamente fluidità elastica, come l'aria e il vapore » (3). Altrove il fluido liquido è definito come quello che alla superficie o a contatto collo spazio vuoto, resiste allo scorrimento; il fluido espansivo invece è quello che non resiste in nessun luogo (4). Questi ultimi schiarimenti non so quanto giovino, ma vi si vede già un cenno delle teorie proprie di Kant che servono a trasformare le definizioni nominali in genetiche.

VI.

Perchè la materia in uno stato resiste del tutto allo scorrimento, in altro resiste solo alla superficie, in altro non resiste punto? La risposta, che si dava al tempo di Kant come oggi,

(1) R. XXI. 149.
(2) Roiti, Elementi di Fisica. 3a. ed. p. 2.
(3) R. XIX. 84.
(4) R. XX. 358.

è che si muta la temperatura. Il liquido nel raffreddarsi si solidifica e nel riscaldarsi evapora. Ma che cosa è il calore, ed in qual modo dobbiamo rappresentarci la sua azione? Abbiamo già parlato del *Wärmestoff* o etere cosmico, che secondo il Kant è più che un'ipotesi, è un postulato non dimostrabile, se non in modo indiretto. Dobbiamo ora ritornare su questo argomento così strettamente connesso colla teorica del calore. E non ci farà meraviglia, che qui più che mai le redazioni molteplici nè sempre concordi rendano molto difficile il determinare con precisione il vero concetto dell'autore. Nè mi sembra probabile la conghiettura del Krause: avere il Kant da principio creduto in una materia calorifica, che non differirebbe gran che dalla materia luminosa del Newton; in seguito aver dubitato molto della verità della sua dottrina, che in ultimo sconfessò addirittura, affermando non essere il calore se non un intimo moto oscillatorio (1). Se noi potessimo datare le diverse redazioni, potremmo fino a un certo punto ricostruire il corso del pensiero Kantiano. Ma questa impresa è disperata, e non dobbiamo credere che la dottrina, che a noi sembra la migliore, sia l'ultima e definitiva dell'autore che esponiamo. Ricordiamoci, che la dottrina, del calore come moto risale nei tempi moderni al Telesio e al Bacone. E senza essere filosofi e fisici, anche l'australiano, che si procura il fuoco col faticoso strofinio di due legni, sa bene moto e fuoco essere fra loro come causa ed effetto. Ma da queste intuizioni ad una teoria scientifica, che

(1) Krause. Das naehgelassene Werk G. Kants p. 175, dove cita un luogo del quarto fascicolo non ancora pubblicato dal Reicke, che merita di essere riprodotto: Wärme ist innigste oscillatorische Bewegung. Einen dazu gehörigen alles durchdringenden Wärmestoff anzunehmen, der von aller wägbaren Materie unterschieden sei, ist blosse Hypothese; denn im Begriff der Wärme liegt nichts weiter, als diese innigste allseitige Erschütterung, welche das Verschieben aller Theile, die zusammenhängen möglich macht.

precorra quella dello equivalente meccanico del calore, ben ci corre, e Kant è molto lontano dal tentarla. La verità è che sulla natura del calore, e sulle proprietà da attribuire all'etere per rendersi conto di quella natura, il Kant è travagliato da non poche dubbiezze, il che non è da meravigliare, chè anche oggi dopo più che un secolo di ricerche e di scoperte non ne sappiamo più di lui (1). Come dobbiamo rappresentarci l'etere? Due modi si ricavano dalle varie redazioni dell'opera postuma. L'uno, al quale già abbiamo accennato, considera l'etere come la causa di ogni moto, di ogni qualità nella materia ponderabile; causa che non si deve pensare quale ipotesi escogitata per rendersi conto dei fenomeni, ma bensì qual concetto necessario e dimostrabile a priori. Se il tempo, in che furono composti i fascicoli, potesse con sicurezza argomentarsi dalle date dei giornali che servirono loro di copertina, dovremmo inferire che questo modo di rappresentarsi l'etere sia il più antico; poichè è più largamente svolto nelle redazioni dei fascicoli dodicesimo e quinto, le cui copertine sono giornali del 24 Giugno e 10 Agosto 1799. Nel fascicolo dodicesimo infatti è data questa definizione dell'etere « sotto il concetto di materia del calore (Wärmestoff) io intendo una materia diffusa da per tutto, per tutto penetrante, internamente ed uniformemente motrice in tutte le sue parti, e durante per sempre in questa interna agitazione; una materia elementare, che occupa e riempie tutto lo spazio elementare, un tutto assoluto e per sè sussistente, le cui parti

(1) In qualche luogo sembra che non voglia decidere tra le due opposte concezioni, come nel fascicolo nono (R. XX. 419): zu beiden gehört Wärme, entweder dass es einen Stoff derselben gebe, wo dann diese Materie ein Flüssiges (fluidum) genannt wird, oder es wird darunter nicht Substanz, sondern nur eine Affektion, die Flüssigkeit derselben verstanden wo die bewegende Kraft der Materie nur als eine solche, die flüssig macht, ohne selbst ein Flüssiges zu sein, angesehen wird.

restando al loro posto (vale a dire non movendosi per moto nè concussorio nè progressivo), incessantemente agitando sè stesse e gli altri corpi, conservano il sistema in continuo moto e lo presentano incessantemente al senso esterno » (1). « Questa materia in seguito ai suddetti attributi deve essere tenuta come imponderabile, incoercibile, incoesibile e inesauribile; poichè peso, condensazione, coesione, esaurimento suppongono delle forze motrici che li producano ». Le stesse cose e con maggior chiarezza si ripetono nel fascicolo quinto. « Gli attributi di siffatta materia, che tutto abbraccia, è unica, ed è la base dell'unicità dell'esperienza, si possono ricavare dal principio di identità in questo modo, che essa cioè essa sia dappertutto diffusa e tutto penetri e tutto mova, e sempre perduri. *Sempiternitas est necessitas phaenomenon*. Si chiama questa materia *Wärmestoff* non perchè irraggi calore intorno a sè (poichè questo effetto può mancare, e in ogni modo è un effetto del tutto subbiettivo), ma perchè una delle sue attività sta appunto nel produrre uno stato nelle cose, che a questo effetto subbiettivo fa riscontro » (2). Un' altra denominazione potrebbe essere *Lichtstoff* o materia della luce, che si manifesta a noi nell'attraversare certi corpi, e che serve anch'essa da mezzo unificatore tra le forze motrici della natura. Questa materia così concepita, non si può dimostrare a *posteriori*, come dicemmo, ma solo a *priori*, non è data dall'esperienza, ma è un presupposto di essa. Sembra strano, aggiunge Kant che si possa dimostrare l'esistenza di un oggetto del senso esterno: ma la meraviglia cessa, quando si pensi, che questa prova è unica nel suo genere; perchè riguarda un che d'individuale che nello stesso tempo è universale, non distributivo ma collettivo, vale

(1) R. XIX. 75. 79. 114. 123.
(2) R. XXI 131.

a dire riguarda una materia sola che abbraccia e contiene sè le materie tutte, onde di lei si può dire ciò che afferma Wolf, ***existentia est omnimoda determinatio***, e viceversa *omnimo* ***determinatio est existentia*** (1).

Le difficoltà di questo concetto sono evidenti. Con qu dritto chiamiamo materia ciò che della materia non ha p nessun carattere? Il Kant stesso ha affermato che le proprie essenziali della materia sono l'attrazione e la ripulsione. Che siffatta materia non spetti l'attrazione tra le sue parti è e dente, perchè fu detta imponderabile; nè si potrebbe dire cl le spetti la ripulsione avendo il Kant più volte esplicitamen dichiarato che non è fluido (2). Abbiamo testè udito che n le spetta nessun predicato; poichè invece è la fonte di tutti predicati, che sogliamo attribuire alla materia. Con lo stes ragionamento si potrebbe dimostrare che non è in moto; poic invece è causa di ogni movimento. In altre parole l'etere n avendo nessuno dei caratteri, che sogliamo attribuire alla m teria, non si può se non impropriamente chiamare materia, per lo meno è quella parte o per dir meglio quell'aspetto de materia, che sogliamo chiamare forza. Quale necessità c'è ammettere un'altra materia all'infuori della ponderabile e ta gibile? Per rendersi conto della qualità e dei moti di quest' tima? Ma basta ammettere, come fa il Kant nei principii, che materia sensibile è dotata di sua natura delle due forze oppo di attrazione e ripulsione, perchè tutti i fenomeni o si possa spiegare fin da ora, o almeno ci sia fondata speranza che spiegheranno in avvenire. Nè fa intoppo che questa attrazio

(1) R. XIX. 75. 77. 79; XXI. 109. 111. 127. 133. 139. 145.

(2) XIX. 100 weder flüssige, noch feste Materie; cfr. p. 85: Abso imponderabel kann keine Flüssigkeit, ausser wenn sie auch incoercibel (wie man sich den Wärmestoff denkt). Qui fluido sarebbe in un senso taforico, ovvero come dice a p. 106: negativ-flüssiges.

si debba esercitare a distanza; perchè ciò non spaventa di certo un dinamista come il Kant, il quale crede che anche l'azione a contatto si risolva in un *actio in distans;* perchè fosse anche infinitamente piccola, la distanza non cessa per questo di essere distanza. La dimostrazione stessa, che il Kant adduce dell'esistenza del *Wärmestoff* non è bene d'accordo con i suoi principii; perchè egli ha sempre sostenuto che l'unità dell'esperienza è qualche cosa di meramente formale, come mai avrebbe bisogno di trovarle, un sostrato materiale?

L'etere adunque nel modo come lo concepisce il Kant, quale materia immateriale, è una contraddizione nei termini. Nè fa meraviglia se tenti di sostituire a questa rappresentazione un'altra meglio conforme all'ipotesi, che i fisici di tutti i tempi escogitarono. E dico a disegno ipotesi; perchè anche il Kant nel luogo pubblicato dal Krause, contrariamente a quello che ha asserito dianzi, la chiama così, come pure nel seguente passo, che importa di riferire: « Ciò che agisce sull'interno di ciascuna materia e la distende, dandole forza espansiva o producendo anche quell'attrazione, che è propria del fluido, è il calore, che nell'ipotesi più confacente alla spiegazione dei fenomeni è rappresentato quale sostanza penetrante in tutti i corpi. La materia del calore secondo questa ipotesi è un fluido diffuso dappertutto, che per sè solo non esiste mai, ma è sempre commisto a tutti gli altri fluidi; la cui forza ripulsiva non è dipendente dalla sua elasticità originaria, ma sta in questa, che rende tutte le materie elastiche e le unisce in un tutto continuo. Quando si pensa una materia cosmica che penetra e si diffonde dovunque, che nel principio di tutte le cose per l'innata forza di attrazione dà origine alla formazione del materiale cosmico, e che nello stesso tempo contiene in sè il principio della fluidità chiamato *Wärmestoff*, ci si presenta subito l'idea ipotetica di un fluido, che per le opposte forze di attrazione e di ripulsione

onduli o vibri continuamente; talchè luce e calore non sar
bero due specie di materie ma due modificazioni di una mate
sola, l'etere » (1). Questa materia, che non è più un postul
a priori ma un'ipotesi, è detta anche nel passo surriferito flu
in opposizione a quello che si diceva prima, che non potreb
chiamarsi nè fluido nè solido. Certo è una fluidità a sè,
non si può confondere nè con quella dei liquidi e neanche
quella dei gaz per attenuati che siano, però se un'affinità
deve trovare in essa, è più coi fluidi che coi solidi; poichè
prevale la forza ripulsiva, e l'attrattiva è tanto debole da
potere produrre quel tanto di condensamento, che renda la de
materia ponderabile. In altre parole le forze attrattive sono pre
neutralizzate dalle ripulsive, e quest'alterna vicenda costitui
il movimento, che fu chiamato ondulazione. Dal che seg
un'altra conseguenza, che cioè detta materia non è creatr
del moto, ma bensì è in moto essa medesima, moto oscillato
vibratorio, ondulatorio o che altro vogliate, ma pur sempre mo
Epperò in un altro luogo questa materia primitiva è chiama
in contraddizione al primo detto (2), *originariamente elast*
Sarà bene tradurre tutto il passo, come si trova in un a
luogo dello stesso fascicolo: « Poichè deve ammettersi un flu
originariamente elastico, questo non può trovarsi se non n
idea di una materia primitiva, che riempiendo lo spazio
abbia altra qualità se non questa; che tutte le sue parti
infinita distanza si attraggano nella stessa misura che alla n
sima vicinanza si respingono. Sicchè questa materia è da

(1) R. XX. 359 da confrontare col luogo del fascicolo quarto, ch
una nota precedente riportammo dal Krause.

(2) Nel fasc. nono fol. settimo esplicitamente avea detto: (R. XX. 4
kann man die Wärmemateria selbst nicht füglich ein elastisches Flüss
nennen; weil sonst wiederum wegen der Elasticität dieses Wärmstoff
Frage entstehen würde, woher sie diese Eigenschaft habe.

cepirsi in eterna vibrazione od ondulazione, e sebbene essa non abbia alcun peso (perchè intorno a quel centro graviterebbe e si muoverebbe questa materia che riempie lo spazio tutto?), sebbene dunque non abbia alcun peso, pure per gli urti, che come forza viva imprime alle materie ponderabili, le conforma a corpi, che poi premono come forze morte gli uni sugli altri. Questa materia originariamente elastica è l'etere, una cosa *ipotetica*, alla quale però la ragione deve attaccarsi per trovare il supremo principio dei fenomeni del mondo corporeo » (1). Non si può dunque dire che questa materia crei il moto, ma tutto al più che lo propaghi, trasformando il suo moto di vibrazione in quello di progressione o traslazione, onde deve concepirsi al modo come la definiscono anche i moderni, quale mezzo di conduzione. E la stessa rappresentazione colle medesime parole si ritrova pure il Kant che in altro luogo scrive: « Una di queste cosiddette materie, che viene ammessa come per tutto presente e per tutto penetrante, la materia conduttrice è solo ipotetica, cioè il Wärmestoff; il quale serve al moto e alla distribuzione di tutte le materie ed anche può essere semplice qualità del moto » (2).

Quest'ipotesi di un'etere o materia conduttrice era già fatta dal fisico, che il Kant cita talvolta, dall'Huyghens. Questi la escogitò in opposizione al Newton per spiegare la trasmissione della luce, e certo lo stesso che si dice della luce si può applicare al calore, onde il Wärmestoff e il Lichtstoff si confondono in uno. Fino a che il Wärmestoff è concepito come la sorgente del moto e il Lichtstoff come la sua propagazione, è evidente che si debba ammettere una differenza tra loro, come in un luogo, dove il Lichtstoff è detto una materia, che se non di-

(1) R. XX. 356 cfr. p. 440: dasjenige hypothetische Ding, was man den Warmestoff nennt.

(2) R. XIX. 598.

rettamente, almeno indirettamente è un oggetto dell' esperien
per gli effetti che produce sulla vista, tutto al contrario d
Wärmestoff, che per nessun modo può essere colto dalla perc
zione e solo a priori dev' essere postulato (1). Quando al contrar
il Wärmestoff si pensa come una materia conduttrice pari
Lichtstoff, non c' è più ragione di tenerle per due materie c
verse. Luce e calore sono solo due modificazioni di una sola
identica materia repulsiva, la quale per entrambi i rispetti
chiamata etere. Il qual modo di rappresentarsi l' etere n
scioglie certo tutte le difficoltà, ma per lo meno qui abbian
qualche cosa di materiale, che se non altro può essere percepi
indirettamente, e non cadiamo più nell' equivoco della prin
rappresentazione, che rompeva o nell' assurdo di una mater
immateriale o nell' equivoco di scambiar la forza colla materi
Ma con tutto questo sono io il primo a riconoscere che co
dottrine dinamiche del Kant andrebbe molto più d' accordo
prima che la seconda rappresentazione.

VII.

Il nostro autore ha tanta fede nella teorica dell' etere, c
gli dà un' estensione maggiore di quel che pensassero i fis
del suo tempo. Nè solo l' attrazione e la ripulsione egli cer
di ricavarne, ma benanche i fenomeni della capillarità e de
solidificazione. Il modo comune di spiegare la capillarità, c
cioè il tubo capillare di vetro attragga a sè l' acqua tan
alto quanto lo consenta il peso di essa, ha due errori s

(1) R. XX. 110. 111. È notevole che questo fascicolo, argomentan
dal giornale che l' involge portante la data 3 Agosto 1803, dovreb
essere l' ultimo di tutti; ma non è escluso che non vi sieno state n
scolate con redazioni nuove altre più antiche.

condo il Kant. In primo luogo quell'attrazione, che il vetro eserciterebbe a distanza, è un ipotesi audace, ed in secondo luogo non spiega il tremolio dell'acqua, che s'eleva nel tubolino. Una migliore spiegazione, seguita il nostro Autore, sarebbe questa: in virtù di quello stesso moto concussorio per cui il calore produce la fluidità dell'acqua (scioglie il ghiaccio), questa nel punto di contatto col vetro e nei punti convicini diventa un fluido più leggero, e perciò si solleva nel tubo al di sopra del livello, secondo la legge che una materia, le cui parti internamente sieno in moto concussorio e continuo, occupa maggior spazio e diventa più leggera della materia distante maggiormente dalla superficie più densa, e perciò la colonna a contatto del vetro si solleva al di sopra del livello dell'acqua circostante (2). Questa dimostrazione è ripetuta più volte, e spesso con le stesse parole, ma non si che vi manchino quà e là delle aggiunte degne di note. Così nel fascicolo nono oltre alle critiche già fatte alla spiegazione commune della capillarità, c'è ancor questa: che nel caso di un liquido più denso quale il mercurio, si dovrebbe in luogo dell'attrazione ammettere la ripulsione tra vetro e liquido.

Questa teoria, non meno della critica (3) che la precede, è degna di essere esaminata. Io non saprei dire a quale autore abbia attinto il Kant l'esposizione della teorica della capillarità, quale s'insegnava al tempo suo. Il Thomson nella sua lettura sulla capillarità, afferma che la teoria dell'attrazione capillare si debba ad *Hanksbee* nel 1709-1713, teoria che fu poi elaborata matematicamente dal Laplace nel 1806 nel supplemento al decimo libro della meccanica celeste (4). Questa

(1) R. XX, 351.
(2) R. XX, 364.
(3) R. XX, 434 cfr. p. 540 dove è un'altra critica.
(4) Thomson, Popular Lectures, London 1891, pag. 5.

ultima opera il Kant certo non poteva conoscere, e non è i
probabile, che senza l'elaborazione del Laplace la teoria
Hanksbee gli sia apparsa più audace e manchevole di que
che non fosse in realtà. Certo è che la teorica della capillar
non è fondata soltanto sull'adesione del liquido al solido,
benanco sulla tensione del liquido stesso, la cui pellicola
perficiale è più o meno elastica secondo la natura del liqui
Mi si permetta di riferire un passo del Roiti, che si guas
rebbe a riassumerlo. « Messa in chiaro la tensione superfici
dei liquidi e l'influenza che esercita l'adesione fra liquid
solidi, spiegheremo i così detti fenomeni di capillarità. Pr
diamo a considerare un grosso tubo diviso nel mezzo da u
membrana elastica circolare, supponiamo che sotto la membra
il tubo sia pieno di acqua e col capo inferiore sia immerso p
nell'acqua. È chiaro che sollevandolo la membrana si rend
concava, fino a che colla propria elasticità non faccia equilit
al peso del liquido sottostante, e quindi s'incurverà tanto
a misura che venga elevato sopra il livello esterno. Se inv
si abbassa il tubo in maniera che quella membrana si tr
sotto il pelo dell'acqua, la pressione idrostatica la rend
convessa, ma sempre in guisa che la elasticità destata da
deformazione ristabilisca l'equilibrio. In un cannello sottile se
membrana è la superficie libera del liquido o menisco
ne fa le veci, con la sola differenza, che esso è dotato di
tensione costante, talchè non potrà aver luogo l'equilit
che per un certo dislivello determinato da questa tensic
La forza che tiene attaccato il menisco alla parete, qua
si verifica l'innalzamento, è dovuta all'adesione fra il ve
e l'acqua, e nel caso della depressione è la tensione della
perficie di contatto fra il liquido e il cannello che impedi
l'ascesa » (1). La critica del Kant non è adunque gius

(1) Roiti, Elementi di fisica, S. 197.

poichè egli combatte una teorica della capillarità, che si fonda esclusivamente sull' attrazione, non solo a contatto ma benanco a distanza del solido sul liquido. E dirò di più che la teoria, che egli sostituisce non è diversa da quella che combatte, intesa bene. Perchè egli non intende di certo che il contatto del tubo capillare col liquido determini un aumento o diminuzione di temperatura. E quando parla di moto concussorio, che quel contatto modifica, non intende altro se non lo stato di tensione della superficie del liquido. Per accertarsene basta leggere le spiegazioni preliminari che precedono la teoria della capillarità: « Ogni fluido è elastico, perchè la fluidità ha luogo soltanto per il calore, che conferisce alla materia forza espansiva. Se non che siffatta elasticità non è quella della dispersione, vale a dire dell' annullamento della forza attrattiva; onde può essere anche un liquido, e le parti per propria attrazione scorrono le une sulle altre, finchè si mettano nel più gran contatto fra loro e nel più piccolo spazio vuoto. Questa attrazione come forza superficiale conferisce alla goccia (acqua o mercurio), quando non sia grande, tale sisimiglianza con un corpo rigido da potersi paragonare ad una lama piegata, sicchè le gocce d'acqua sopra un piano sparso di polvere di licopodio balza come un corpo elastico e solido (1). » Che differenza, a parte la proprietà del linguaggio, c'è fra questa teoria e quella che i moderni mettono a base delle loro spiegazioni? Anche il Roiti scrive: « Il liquido dello strato superficiale presenta fenomeni tali da renderlo fino ad un certo punto paragonabile ad una pellicola elastica mantenuta in tensione, e gli stessi fenomeni si manifestano a più forte ragione in una lamina liquida, come sarebbe una bolla di acqua saponata » (2). La sola tensione, o per dirla col Kant il solo moto

(1) R. XX, 360, 361.
(2) Roiti S. 190.

concussorio prodotto dal Wärmestoff, non basta a spiegare i fenomeni della capillarità; poichè qualunque superficie di un liquido si trova in queste condizioni, ma non per questo si ha luogo il suo innalzamento o abbassamento. Occorre che la superficie si trovi in contatto con una parete di vetro, o con due, che siano ad una distanza minima tra loro, perchè il fenomeno accada. Non è dubbio dunque che si deve combinare la tensione del liquido con l'adesione del liquido al solido per dare la piena ed intera spiegazione del fenomeno. La teoria del Kant in questa parte è poco chiara, ed a forza di combattere la teoria, che dell'adesione faceva il principal momento della spiegazione, finisce per così dire a negare all'adesione stessa ogni importanza.

Non meno artificiosa di questa teorica della capillarità è l'altra della solidificazione. Il Kant conosce bene la spiegazione commune, che sembra abbia tutti i caratteri dell'evidenza. Se l'aumento del calore è la cagione del liquefarsi dei solidi, la sua diminuzione dovrebbe bastare al solidificarsi dei liquidi. Vale a dire se nello stato liquido le forze attrattive sono vinte dalle ripulsive, nello stato solido invece quelle crescono di tanto da vincere queste. Ma il Kant non l'intende in questo modo. Egli crede che le forze attrattive che formano un grano di ghiaccio sono le stesse che valgono a comporre una gocciola d'acqua. La differenza secondo il Kant tra liquido e solido non sta nelle particelle ultime, ma ben piuttosto nella loro facoltà o a scorrere le une sulle altre o per lo contrario a conservare sempre lo stesso posto. La ragione di questa opposta attitudine non deve stare dunque nè nelle particelle, nè nelle forze che servono a costituirle; ma in qualche agente esteriore, e questo non può essere altro se non l'etere cosmico, che anche qui si mostra come forza viva, e coi suoi urti costringe le diverse parti che formano il liquido a prendere un

posto stabile; onde nascono le strutture, come ad esempio le cristalline. Ma perchè abbia luogo una struttura, è necessario che alcune particelle siano cacciate in una direzione ed altre in altre, e ciascuna occupi permanentemente il posto suo. Onde questa diversità? Perchè l'etere non caccia tutte le particelle nella stessa direzione? L'ipotesi audace, escogitata dal Kant, è questa, che ogni liquido è composto di sostanze differenti. Anche quando l'analisi chimica sia impotente a scoprire siffatta eterogeneità, bisognerà pure ammetterla, se si vuole spiegare i fenomeni della solidificazione. Poichè nello stato liquido per l'aumento del calore tutte le materie, benchè eterogenee, sono mescolate insieme; onde il tutto si comporta come se fosse affatto omogeneo. Quando il calore diminuisce, questa mescolanza cessa, e ciascuna materia accoglie in diversa misura gli urti dell'etere. E così si formano quelle stratificazioni secondo fibre, lamine e tronchi, quali appariscono principalmente nello sviluppo embriologico. Ogni materia ha un grado di elasticità diverso dalle altre, e così accade che la resistenza all'etere non è uguale, e che tutte le parti di una data materia si riuniscano insieme separandosi dalle altre. In verità nè la critica della teorica comune, nè la nuova teorica, che a quella dovrebbe essere sostituita, persuadono. E sarebbe conceder troppo alla deduzione a priori il pretendere che il diamante non sia carbonio puro, ma ben piuttosto composto di diverse sostanze, perchè nel passare dallo stato liquido al solido acquista tale durezza da scalfire il vetro. Ma non è da dubitare che le ragioni delle diverse strutture cristalline, che prendono i liquidi nel solidificarsi non sono ancora ben note. E benchè sia corso più d'un secolo dall'opera postuma del nostro filosofo, la spiegazione pertanto di così oscuri fenomeni non è progredita d'un passo.

VIII.

Con queste teoriche è esaurita la categoria di qualit
non restano ora ad applicare se non le due categorie di r
zione e di modalità. Sotto il nome di relazione intende K
non quella che corre tra liquidi e solidi o tra liquidi ed a
formi; perchè e della una o dell'altra avea già fatta pa
nello studio sui diversi stati della materia. Intende adun
soltanto la relazione tra solido e solido. Ed anche qui occ
una dichiarazione. Anche al tempo di Kant si distingue
come usa anche oggi, la coesione dall'adesione, la coesi
riguarda l'attrazione tra le particelle dello stesso solido;
desione invece l'attrazione tra le superficie di due solidi
ferenti, che possono essere della stessa natura ed anche
natura diversa come argento ed oro. Questa distinzione al K
non poteva andare a sangue; poichè egli avea stabilito
la solidificazione non può aver luogo, se non tra liquidi
rogenei; onde la coesione è anche essa adesione e l'adesi
coesione (1). Non farà dunque meraviglia se i rapporti su
ficiali di solido a solido sieno tutti compresi dal Kant
nome di coesibilità. E si capisce ancora come la stessa teo
adoperata per la solidificazione debba servire anche per
coesibilità, la quale è anch'essa dovuta agli scotimenti
Wärmestoff. Nè il nostro autore avrebbe avuto bisogno di
dimostrazione nuova, potendo bene servirsi di un coroll
dell'antica. Ma il nostro filosofo qui, come in tutte le a
opere, non è mai contento di sè, e torna più e più volte s
argomentazioni sue, intese non solo a combattere la spie
zione comune, ma più ancora a difendere quella che ei vi

(1) R. XX, 559.

stituisce. Egli parte dal concetto che la coesione (o diremmo meglio adesione) è una forza superficiale; perchè se fosse penetrante si estenderebbe all' interno della materia, nè si arresterebbe alla superficie. Oltre di che la superficie attratta aderirebbe più o meno secondo la maggiore o minore spessezza ed operebbe a distanza, il che è contrario al concetto di coesione, che è solo attrazione a contatto. Inoltre il Kant ha notato, che frantumato o sfaldato un corpo, non si può mettere insieme i frammenti o le falde in tale guisa che non occupino una superficie maggiore di prima, per quanta pressione si eserciti su di loro. In altre parole si può piuttosto produrre che riprodurre la coesione. Qual' è la ragione di questi fatti? (1). La spiegazione è in altro luogo. Ogni materia, scrive il nostro autore, o è coerente nelle sue parti contigue, vale a dire resiste alla separazione o allo scorrimento delle stesse, ovvero è incoerente, cioè a dire è un conglomerato di parti. Nel primo caso è da ritenere come una materia, che da principio fu in stato fluido, nel secondo come una materia solida, le cui parti non furono mai liquefatte insieme. Che tutte le materie coerenti, ora solide, sieno state un tempo liquide, lo mostrano i metalli, le pietre, i prodotti vegetali come il legno, gli animali come le carni, le ossa; ma poichè per essere fluidi occorre il calore, è presumibile che anche questa causa intervenga nella solidificazione. Poichè quando per il proprio peso una materia tende a staccarsi dall' altra a cui aderisce, per impedire lo stacco occorre una forza infinita, vale a dire non una forza morta, che abbia un valore definito, misurabile dal prodotto della massa per la velocità, ma invece una forza viva e questa non può essere altro che l' urto o scotimento del Wärmestoff. La resistenza, che oppongono due corpi solidi

(1) R. XX, 369.

premuti l' uno contro l' altro nelle superficie di moto pa
lele fra loro, è lo strofinio, dal quale nasce la *laevigatio*
però non è mai così perfetta, che anche sul piano più
vigato ed inclinato non s' incontri qualche resistenza.
spiegazione comune di questo fatto è che qualunque sup
ficie, per levigata che paia, offre qualche ineguaglianza
rugosità, che impedisce lo scorrere su di essa, spiegazione
desta smentita dalle osservazioni ottiche. Non resta dun
a spiegare il fenomeno se non che ammettere, che tra i
corpi s' interpongano le relative atmosfere di Wärmestoff,
sulle superficie esterne dei corpi levigati sono più libere
sulle interne. Le quali atmosfere, se è lecito chiamarle c
si mescolano fra loro e tengono sempre ad una certa dista
i corpi (1). Le stesse dimostrazioni su per giù occorrono
un altro luogo dello stesso fascicolo: La solidità, vi si
è duplice quella della materia fragile e quella della mat
duttile; ma queste differenze appartengono alla fisica,
al passaggio della metafisica alla fisica. La questione sta
soltanto nel valutare la quantità del momento del moto
l' attrazione, che si esercita al contatto dei solidi. Si deve
sare che questo momento è di una velocità finita; perchè
quantità della materia, che tocca immediatamente il corpo
infinitamente piccola. Onde l' attrazione qui non è una f
penetrante, che move immediatamente un certo strato al d
del contatto, ma opera solo sulla superficie, al contatto
mediato. D' altra parte il momento del movimento, non
trebbe essere mai finito; perchè altrimenti l' attrazione,
gendo da forza acceleratrice, dovrebbe percorrere in un min
tempo uno spazio infinito, il che è impossibile. La coesi
adunque di un corpo solido è l' effetto non di una pressi

(1) R. XX. 541-544.

di una materia sopra un'altra che la tocca (forza morta); ma ben piuttosto dell'urto di una materia che è in continua ondulazione, la quale resiste alla separazione, e la cui forza in confronto col peso è infinita. La più sottile doratura dello strato argenteo è così forte come la più spessa.

Se un cilindro o un prisma di qualsiasi materia sia (marmo o ferro), venga rotto mediante un certo peso, si può calcolare una certa lunghezza di esso, colla quale egli per il proprio peso deve rompersi. Si rovesci ora il corpo prismatico, esso premerà sul suo sostegno in tale misura, come se fosse chiuso in un tubo, e divenuto liquido premesse sul suolo. In questo caso si può calcolare il moto di questa colonna fluida, che è uguale alla pressione, vale a dire secondo le leggi idrauliche la colonna per quella pressione alla sua apertura otterrobbe una velocità, colla quale salirebbe ad una altezza uguale alla lunghezza del dato corpo; onde nei diversi corpi, quando non si considerassero come duttili, si stabilirebbe una proporzione tra la solidità e la gravità specifica. Ma poichè questo non succede, anzi certe materie (come il ferro rispetto al piombo) si comportano fra di loro in modo affatto differente, segue che nel solidificarsi della materia, la struttura sua produce tale grado di solidità da mostrare che la causa di essa è una forza viva, che produce scotimenti diversi secondo le diverse materie, ma non è soggetta ad alcuna regola, e solo può essere conosciuta dall'esperienza, come ha praticato il Waller (1).

Alquanto diverse, e senza dubbio più oscure sono le due dimostrazioni seguenti, che ricavo dal dodicesimo fascicolo: « La categoria della relazione è quella della relazione attiva di corpo a corpo che s'attraggono o respingono l'uno l'altro solo al contatto. Quindi non si può parlare di forze in moto,

(1) R. XX. 559, cfr. XIX 87.

ma solo di forze motrici. La coesibilità della materia è dun
l'attrazione di una massa di materia ponderabile, il cui gr
è determinato dal peso, per il quale il corpo che ne risult
spezza. Si vede facilmente che il corpo, che qui si consid
come prismatico, nel rompersi è calcolato non secondo la sp
sezza ma secondo la lunghezza del prisma, che è fermat
punto di appoggio; perchè la spessezza è solo la quantità
tali bastoni posti l'uno accanto all'altro, ma l'uno dall'a
non dipendente. La coesione contiene un momento di velo
finita, che non è accelerante, perchè per la sua attrazion
parimenti ripulsione, perciò contiene effettivo movimento di
brazione ed urti; onde è forza viva. Questa forza viva è il
lore. L'attrazione in massa soppone un corpo superiore att
ente dal quale il corpo per il suo peso cerca di separa
Questa abbisogna di nuovo di un appoggio, perchè non s'
tacca allo spazio vuoto, e questo appoggio, dev'essere
nuovo coesibile per resistere come macchina al peso della
teria che tenta d'allontanarsi; il che di nuovo suppone
momento di attrazione, sul quale è fondata la ponderabilità s
biettiva, ed una base cioè la terra, e così infine un sist
cosmico di moti per forze centrifughe e centripete. Non
forza superficiale, ma una forza viva soltanto può resister
frantumarsi per proprio peso. La coesibilità è effetto di
forza viva, cioè dell'urto di un corpo in massa (con tutt
sue parti) e non in flusso; perchè allora sarebbe solo pes
forza morta. Qui c'è un momento di attrazione che è infin
ma non accelerante e pure come in un tempo infinitam
piccolo. Questo tempo è quello che il corpo impiega per
stacco delle lamelle dell'attrazione penetrante non solo su
ficiale (1) ». — — —

(1) R. XIX. 94.

« La frattura può accadere o per il semplice momento della forza motrice opposta all'attrazione o per l'effettivo moto delle parti di questo corpo con una determinata velocità. Nel primo caso è una forza morta, nel secondo una forza viva, che opera contro la coesione e separa il corpo. Quando io cerco di strappare un filo, ciò può essere superiore alle mie forze, se i miei due pugni dalla quiete (un momento del movimento) per momenti sempre maggiori li fo passare al movimento effettivo, ma non mediante l'accelerazione. Se li muovo invece accelerando (come coll'imprimere uno strappo, non una semplice pressione o uno stiramento), allora rompo la catena con la forza viva, che qui è un movimento effettivo accelerato. Per ammettere a priori la possibilità della coesione, si richiede un principio d'attrazione di un corpo aderente, il quale essendo un prisma di una certa lunghezza, per il suo proprio peso tende a staccarsi. Se l'attrazione è considerata come superficiale, il corpo potrebbe scorrere sulla superficie del suo contatto, come se fosse fluido. Dev'essere ammessa adunque una attrazione penetrante ed anche nel contatto delle superficie che s'intersecano, o in altre parole nella materia ponderabile di questo corpo dev'essere contenuta una materia imponderabile, che penentrandolo s'incorpora nella sua sostanza, però imprime a lei un moto di velocità finita senza che perciò possa seguire l'infinita velocità di moto di questa materia. L'urto, che si richiede a vincere la coesibilità, mostra questo grado del momento del movimento. Come si può questo concetto della coesibilità unire colla proposizione surriferita, che il momento dell'attrazione non possa essere alcuna grandezza finita, perchè altrimenti per l'accelerazione otterrebbe in breve tempo una velocità infinita? La forza motrice per sollecitazione, cioè quella che in un momento della caduta di un corpo mosso dalla gravità, perciò semplicemente come peso, per cui il corpo prismatico si stacca

nella superficie d'intersezione, è eguale a quella che per l'
celerazione dell'attrazione superficiale di una lamella infinitame
sottile avrebbe acquistata in un certo tempo; questo però
può essere altra forza motrice se non quella dell'urto di
corpo solido o il surrogato dello stesso, una forza viva. Per
come l'elemento del prisma nel crescere la quantità d
materia ponderabile cresce con la maggior lunghezza del pris
così cresce anche il momento dell'attrazione per gravitazi
non nella grandezza del moto con certa velocità, ma nella qu
tità della forza motrice tendente alla separazione per peso,
la forza morta infatti è uguale alla viva. È la stessa cosa
questo corpo attraente viene urtato secondo la sua lunghe
per la caduta da una certa altezza (per una infinitamente p
cola spessezza, ma secondo un determinato grado della sua att
zione) o viene separato per il momento dall'attrazione nel pe
è sempre effetto della forza motrice (1) ».

Tutte queste dimostrazioni non valgono a convincere il l
tore, e il Kant stesso ne sembra consapevole; perchè qui
che altrove muta e rimuta, e considera la cosa da diversi asp
per ottenere l'identica conclusione. Che la coesione e l'adesi
non siano la stessa cosa dell'attrazione Newtoniana è chia
Sentiamo il Roiti: « Quando la distanza di due corpi è così p
cola da sfuggire ad ogni misura diretta, la forza d'attrazion
molto più intensa di quella che darebbe la legge di Newton
l'avvicinamento sarà maggiore, se uno dei corpi è allo st
liquido ed in seguito si solidifica; così si spiega l'azione d
colle, dei mastici, delle vernici (2) ». Il difficile è spiegare que
differenza, ed il Kant è stato molto abile a mettere in evide
l'imbarazzo in cui ci troviamo. Perchè da una parte la fo

(1) R. XIX, 98. seg..
(2) Op. cit. S. 152.

d'adesione, non agendo che solo sulla superficie, sembrerebbe dovesse essere da meno delle forze, come la gravità, che interessano tutta la massa; ma dell'altra l'esperienza prova che le forze d'adesione e coesione sono superiori a quelle della gravità, che da sola non sarebbe capace a vincere nè l'una nè l'altra. Ma se fu abile il nostro autore nel rilevare le contraddizioni delle forze che oggi si chiamano molecolari, non fu certo parimenti felice nel foggiare l'ipotesi che le dovrebbe sciogliere. E quelle stesse difficoltà, che movemmo alla teoria della solidificazione, con maggior ragione dovrebbero essere mosse alla teoria della coesibilità.

IX.

L'ultima categoria da applicare è quella della modalità. Tutte le altre fin qui adoperate hanno condotto ad ammettere come principio del moto una materia imponderabile, incoercibile ed incoesibile, la quale è in una continua ondulazione. Se applichiamo la categoria della modalità, dobbiamo dire anche che codesta materia è inesauribile. Siffatta proprietà è la costante ed eguale durata del suo movimento, e vien pensata come conoscibile a priori, dicesi necessità-fenomeno (*perpetuitas est necessitas phaenomenon*). Perciò la modalità delle forze motrici è contenuta nella categoria della necessità; ovvero nel passaggio dai principii metafisici dalla scienza naturale alla fisica è pensata una materia, che rispetto all'opera delle sue forze motrici nè in una volta sola nè gradualmente si esaurisce, ma si deve pensare come perdurante costantemente in egual misura, come inesauribile. Perchè le forze creatrici del moto in quanto sono esse stesse in agitazione, non possono mai chetare; chè altrimenti si do-

vrebbe supporre una contro-agitazione, o un impedimento di quel moto, il che sarebbe una contraddizione in termini (1).

Più ampia è la trattazione, che dello stesso argomento è fatta nel fascicolo quinto. « La categoria sotto la quale è rappresentata la forza motrice della materia è quella della necessità, vale a dire necessità in oggetto sensibile, o costante durata dello stesso. Di un assoluto cominciamento del moto non si può addurre una causa efficiente. Il *primum mobile* è detto così secondo la sua qualità passiva; il *primum movens*, che da primo imparte il moto alla materia, non può essere compreso da queste sue forze motrici, ma dev' essere postulato dall' esistenza del *Wärmestoff*. Volere addurre il primo motore, che come intelligenza dia principio a tutti i moti, è un espediente metafisico non accettabile dalla fisica, perchè sta all' infuori della sua cerchia. Il principio dell'inesauribilità delle forze motrici rispetto alla loro costante agitazione è per tal guisa negativo soltanto; perchè non esiste alcuna ragione della diminuzione o del cessare della stessa. In un aggregato di materia, le cui parti sono fra loro in agitazione reciproca, si possono dare agitazione in senso contrario che riducano la materia alla quiete; nella totalità assoluta del sistema cosmico invece questo timore (horror annihilationis) non può aver luogo. E come un primo principio di questo moto non potrà esser mai oggetto di esperienza, così non può essere senza contraddizione oggetto dell'esperienza neanche il fine (2) ».

X.

Con questi cenni sulla necessità e inesauribilità dell'etere cosmico, come principio di tutti i moti, finisce il vecchio filosofo il

(1) R. XIX. 102 cfr. p. 120.
(2) R. XXI. 157.

suo trattato, che dall'esistenza dell'etere prendeva le mosse. Il che vuol dire, che questa è la dottrina centrale alla quale egli più teneva, e che da diversi aspetti cercava di compiere e chiarire. Era un'illusione la sua, che la sola applicazione delle categorie gli potesse fornire tutta quella massa di audaci congetture, che doveva spiegargli i fenomeni più importanti della fisica. È il solito equivoco del Kant, che un elemento così povero e così vuoto potesse a un trattato arricchirsi di tanto contenuto da potere formare, anche senza la matematica, una fisica a priori. Com'era un'altra illusione, che con la scorta delle sue categorie potesse esaurire tutto il vasto e indefinito campo dell'esperienza. Che parecchi dei fatti fondamentali della fisica egli abbia dovuto lasciare fuori del suo schema, è evidente, quando si consideri che dalla luce dice ben poco e di sfuggita, e del magnetismo, dell'elettricità, dell'affinità chimica nulla. Ma non ostante questi difetti, che sono del resto evidenti anche nei principii metafisici della scienza della natura, l'ipotesi che il Kant vagheggia in quest'opera postuma è grandiosa e non indegna dell'autore della teorica del cielo. È un ritorno al principio cartesiano dell'etere, non solo come mezzo di trasmissione, ma quale fonte inesauribile di tutte le energie. A questa ipotesi tornano anche i moderni, ed io non saprei meglio chiudere la mia esposizione che riproducendo alcune pagine interessanti del *Hertz*, che senza conoscere l'opera postuma, ne seguita i concetti fondamentali, illustrandoli con una precisione matematica, che dal Kant non potremmo richiedere. « Noi presto ci avvediamo che l'insieme di quello che possiamo vedere e toccare non forma un mondo sottoposto a tale regolarità, che uguali stati producano eguali effetti. Noi ci convinciamo che la varietà del mondo reale è maggiore della varietà del mondo, che si manifesta immediatamente ai nostri sensi. Se vogliamo ottenere una rappresentazione del mondo piena, ben definita e regolare, dobbiamo dietro alle

cose che vediamo, sospettarne altre che non vediamo, oltre ai confini dei nostri sensi altri ancor nascosti cooperatori. Questi profondi influssi erano riconosciuti anche nelle altre esposizioni della meccanica, e si creavano perciò i concetti di forza e di energia. A noi sta aperta un'altra via. Noi possiamo ammettere che agisca un che di nascosto, e tuttavia negare che desso appartenga ad una categoria speciale. È libero a noi di ammettere che anche ciò che è nascosto non è altro di nuovo se non moto e massa, moto e massa che dal visibile non differiscono in sè stessi, ma solo in rapporto ai nostri mezzi di percezione.

Questa è la nostra ipotesi. Noi ammettiamo che alle visibili masse del mondo si debbano aggiungere altre masse che obbediscono alle stesse leggi, onde il tutto guadagna in regolarità e intelligibilità, ed ammettiamo che tutto questo sia universale e in ogni caso possibile e che altre cause oltre a questa non s-abbiano a dare. Ciò che noi siamo abituati a chiamare forza ed energia non è per noi se non effetto della massa o del moto, salvo che non s' intenda la massa e il moto percepibili grossoi lanamente dai nostri sensi. Siffatta spiegazione della forza da movimenti, si deve chiamare dinamica, e si può ben dire che la fisica presentemente tiene in gran conto simili spiegazioni. Le forze del calore si sono ricondotti con sicurezza a movimenti nascosti di masse percepibili. Per merito del Maxwell il concetto che le forze elettrodinamiche sieno effetto del movimento di masse occulte si è trasformato in convincimento. Lord Kelvin con amore mette in evidenza la possibilità della spiegazione dinamica delle forze, e nella sua teoria della natura vorticosa degli atomi ha tentato di dare un'immagine corrispondente a siffatta intuizione. Von Helmoltz nella ricerca sui sistemi ciclici ha trattata la più importante forma dei movimenti occulti » (1).

(1) Hertz, Die Prinzipien der Mechanik, Leipzig 1894, p. 30.

L'avvenire dirà se seguitando su questa via, si potrà meglio che non abbia fatto il Kant, diradare i misteri che coprono ancora la teoria dell'attrazione e quella degli stati della materia, e le ragioni più profonde della capillarità e delle forze molecolari.

F. Tocco.

PER LA PSICOLOGIA DEI SENTIMENTI

I.

SUONO E MUSICA.

Nel mio saggio su Lenau e Leopardi ebbi occasione di distinguere fra suono ed armonia (1); e riponevo il sentimento musicale non già nel sentimento del suono, ma in quello dell'armonia, che costituisce il vero bello musicale; aggiungendo che molti i quali credono di aver sentimento musicale non hanno altro che sentimento del suono; il quale è naturale e perciò diffuso fra gli uomini, mentre il sentimento musicale, essendo la musica un'arte, dipende da una educazione tutta particolare dell'orecchio e da attitudini che in alcuni possono mancare. E paragonavo anche l'effetto dei suoni a quello degli odori, notando che alcuni risentono dalla musica presso a poco la medesima impressione che dagli odori: come un olezzo, un profumo suscita in essi una serie d'imagini, di ricordi, e, per questa via, di sentimenti (onde il senso dell'odorato fu già detto dal Rousseau senso dell'imaginazione); così una musica può mettere in vibrazione le fibre delle loro anime, ed evocare ugualmente una folla di ricordi, d'imagini, di sentimenti. Ma per questi cotali potrebbe benissimo non esistere il vero bello musicale, come non esiste infatti per nessuno un bello olfattivo. Tant'è vero che l'aria d'un organetto, il canto del grillo, il suono della torre del borgo, il canto della *rana rimota alla campagna* possono indurre lo stesso effetto suggestivo, e magari anche maggiore, che una pagina musicale.

(1) A. Faggi, *Lenau e Leopardi*, Palermo 1898 pag. 18 e seg.

Quando io scriveva il mio libro non si erano ancora pubblicati i *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* del Leopardi. Ora a pag. 262 del primo volume (Firenze, Le Monnier 1898) trovo già fatta da lui la mia distinzione. Distinguete, egli dice, suono e armonia. Il suono è la materia della musica, come i colori della pittura, i marmi della scultura etc. L'effetto naturale e generico della musica in noi non deriva dall'armonia, ma dal suono, il quale ci elettrizza e scuote al primo tocco, quand'anche sia monotono. Questo è quello che la musica ha di speciale sopra le altre arti, sebbene anche un color bello e vivo ci fa effetto, ma molto minore. Questi sono effetti e influssi naturali e non bellezza: l'armonia invece è bellezza, e il sentimento dell'armonia è perciò effetto dell'arte. Il piacere che ci dà il suono non va dunque sotto la categoria del bello, ma è come quello del gusto, dell'odorato etc. La natura ha dato i suoi piaceri a tutti i sensi. Ma la particolarità del suono è di produrre per se stesso un effetto più spirituale dei cibi, dei colori, degli oggetti tastabili etc. E tuttavia osservate che gli odori, in grado bensì molto più piccolo, ma pure hanno una simile proprietà, risvegliando l'immaginazione.

Si potrebbe domandare perchè due sensi di natura e d'importanza così diversa come l'odorato e il suono producano presso a poco il medesimo effetto sull'imaginazione. La ragione principale sta in ciò che i suoni e gli odori sono capaci di comunicare una scossa o un'eccitazione relativamente forte ai nervi specifici e quindi al cervello, il quale può così facilmente entrare in vibrazione. Mentre la vista è un senso *chimico*, perchè le vibrazioni dell'etere (infinitamente minori per ampiezza e durata alle vibrazioni dell'aria) debbono subire sulla retina trasformazioni chimiche come sulla lastra fotografica, il senso acustico è un senso *meccanico*, in cui le vibrazioni dell'aria, rinforzate o ripercosse da apparecchi speciali che si trovano nell'orecchio,

si comunicano come tali, cioè come movimento o scossa meccanica, al nervo. Perciò si ha ragione a dire d' un suono che ci commuove: Mi fa tutto *vibrare* dentro.

L' olfatto è invero un senso *chimico*: ma fu già osservato dal Rousseau che esso, dando ai nervi un tono più forte, deve agitar molto il cervello, ond' è che per un momento ci anima e poi ci esaurisce. E la capacità eccitatrice del nervo olfattivo si può argomentare anche dal bastare una quantità infinitesimale di certe sostanze odoranti, sparse in ambienti vasti e aperti, per provocare nel nostro cervello un' eccitazione assai viva. Le persone isteriche o esaurite di nervi sono particolarmente sensibili ai suoni e agli odori, anzi possono riceverne una commozione così intensa e così generale da non saperla sopportare.

I suoni e gli odori, mettendo dunque più facilmente in vibrazione il cervello, possono svegliare il movimento delle imagini. Si potrebbero rilevare anche altre somiglianze fra queste due sensazioni, che non sembra però abbiano una vera relazione col fatto che ci siam proposti di spiegare. Per esempio: mentre la luce vien dalla superfice, il suono e l' odore (quello dei fiori, delle piante) paion venire dall'interno delle cose. Quando si dice *la voce delle cose*, si vuole indicar di loro l'espressione profonda, come per indicare quello che v' ha in lei di più puro e di più intimo, si dice il profumo d' un' anima. Si noti ancora ciò che segue. Il linguaggio non possiede nomi generali e astratti per significare il profumo della rosa, quello del giglio o della viola: ciascuno di questi odori sembra avere un rapporto individuale coll' oggetto che lo produce. Ebbene, alcunchè di simile avviene nel campo delle sensazioni acustiche. Il timbro o colorito è collegato allo strumento che produce il suono; il *la* d' un piano non è quello d' un violino, e quello d' un violino non è quello d' un flauto.

Ammessa questa distinzione fra suono ed armonia, si capisce

subito che molti effetti, i quali si credono estetici e si attribuiscono alla musica, sono invece, a parlar propriamente, estraestetici, cioè dipendenti dall'azione fisica che il suono, come l'odore, esercita sui nervi e sul cervello. Così il Posdnicheff della *Sonata a Kreuzer* del Tolstoi crede di parlare dell'effetto prodotto in lui dalla musica del Beethoven, e invece non parla che dell'effetto prodotto sui suoi nervi sensibili e irritabili dalle vibrazioni sonore. Per gustare veramente il bello musicale, bisogna intenderlo, ossia bisogna comprendere i *rapporti* dei suoni, come per gustare il bello pittoresco bisogna comprendere i *rapporti* dei colori. Essere un *tipo acustico* non vuol dire dunque essere un *tipo musicale*: cioè si può essere sensibili al suono, si può anche subirne la suggestione profonda, senza perciò avere orecchio e intelligenza musicale (1).

Il Leopardi perciò ben dice che il bello musicale consiste

(1) Nel mio libro su Lenau e Leopardi (pag. 18 e seg.) mentre vedevo nel Leopardi un *tipo acustico* esitavo a vederci un *tipo musicale*. Non mi pareva che dalle sue *Poesie*, dalle sue *Prose*, dalle sue *Lettere* si ricavassero elementi bastanti a riconoscerlo per tale. I suoi *Pensieri* testè pubblicati provano che il Leopardi aveva un gran concetto della Musica, come di quella che esprime il sentimento più immediatamente che le altre arti, compresa la Poesia (Vol. I, pag. 190-91): in un luogo anzi (Vol. III pag. 118) egli dice che la Musica sembra quasi la più universale delle bellezze. Vedremo quello che il Leopardi abbia pensato della musica nel seguito dei suoi pensieri, via via che si pubblicheranno: intanto queste sue asserzioni, compreso quello che egli dice sulla musica e sul suono in generale, non mi paiono ancora sufficienti a dichiararlo un tipo musicale, attesochè si possa parlare d'estetica musicale o dei principi generali della musica senza avere un vero e proprio *orecchio*, che si può manifestare solo nel gustare e nell'intendere i capolavori di quell'arte. Tanto più che il Leopardi ripete più volte che il singolare effetto della musica sull'animo appartiene in massima parte al *puro suono*; non deriva cioè dall'armonia in quanto armonia, ma da cagioni estranee al bello musicale. (Cif. anche Vol. III pag. 296 e seg).

nella *convenienza* dei suoni (1). Ed allarga poi questo principio affermando che il bello in generale consiste nelle convenienze e nelle proporzioni delle cose fra di loro, e aggiungendo che l'idea di queste convenienze si acquista per *solissima assuefazione*. Infatti se un fanciullo vede un naso molto più lungo o più corto di quello che è assuefatto a vedere, concepisce subito il senso della sproporzione e sconvenienza, cioè di una *mera contraddizione colla sua propria abitudine di vedere*, e forma il giudizio dello sproporzionato e sconveniente, ossia del brutto. Come si raffina il gusto de' pittori, degli scultori, dei musici, degli architetti, de' galanti, de' poeti, degli scrittori? Col molto vedere o sentire di quei tali oggetti sui quali il detto gusto si deve esercitare. coll'esperienza, col confronto, coll'assuefazione. Onde chi non è avvezzo a vedere opere di pittura non può giudicare del bello pittorico, chi non è accostumato alla lettura dei buoni poeti non può mai giudicare del bello poetico, del bello dello stile etc. (2).

L'idea del bello, dice dunque il Leopardi, dipende tutta, per via di raffronti e di comparazioni, dall'esperienza; non è *innata*, ma *acquisita*. E sta bene, ma il Leopardi ha dimenticato che se non è certamente innata *l'idea* della bellezza, sono tuttavia innate alcune condizioni fisiologiche dei nostri organi, per cui ci è permesso di gustare il bello acustico e il bello ottico. Che certe combinazioni di suoni e di colori convengano o armonizzino, e piacciano perciò al nostro orecchio, non dipende dall'assuefazione

(1) Cfr. *Pensieri* Vol. II pag. 467 e seg.

(2) È notevole anche questo pensiero del Leopardi: Una leggera stonazione in una musica non è capita dal volgo, come il fanciullo non capisce i piccoli difetti della forma umana, e talora nemmeno i gravi. In una musica alquanto astrusa, cioè per poco che gli accordi siano inusitati, egli non capisce neppure le grandi stonazioni, e così proporzionatamente accade alle persone polite e talvolta anche alle intendenti (*op. cit.* Vol. III pag. 296).

ma dalla struttura fisiologica dei nostri apparecchi sensitivi. Per altro, anche qui l'assuefazione potrebbe avere la sua parte; molti che difettano di senso musicale e di senso pittorico potrebbero, in qualche misura, esserne provveduti, se la loro educazione fosse stata fatta fino da principio con persone dotate di voce intonata e di gusto pei colori (1).

Ho detto più sopra che si può anche provare la suggestione profonda del suono, senz'avere un vero e proprio sentimento musicale. L'effetto suggestivo della musica sarà dunque da considerarsi tutto come estraestetico? E ciò non pertanto oggi si vuole da qualcuno ritrovare nella suggestione l'apice del godimento artistico. Ma effetti suggestivi abbastanza profondi possono derivare, come s'è veduto, anche dall'olfatto, senso non pertinente alla categoria di quelli che si dicono estetici, cioè vista e udito. Inoltre la capacità suggestiva non è per nulla proporzionale al valore estetico d'un'opera d'arte. Pierre Loti, riferendo con quella finezza che è propria del suo stile, l'impressione profondamente suggestiva risvegliata in lui bambino da un certo suo informe disegno che egli avea intitolato *le Canard malheureux*, dice: Io ho spesso notato che schizzi rudimentali tracciati da bambini, quadri falsi e freddi di colore possono impressionarci molto più che abili o geniali pitture, appunto perciò che sono incompleti, e si è obbligati, guardandoli, a aggiungervi

(1) E ciò è più vero pel senso dei colori che pel senso dei suoni. Una certa disposizione naturale per questi è innegabile: fino dai primi anni si distinguono subito i fanciulli che hanno molto orecchio e quelli che ne hanno poco. Ma il senso dei colori sembra in gran parte effetto dell'educazione, o, come dice il Leopardi, dell'assuefazione; i bambini non mostrano dapprincipio alcun senso per l'armonia e per i contrasti dei colori, e se preferiscono l'uno all'altro, è solamente per gli effetti fisici sull'occhio, come la maggior vivezza ecc. Li considerano cioè sempre *isolatamente* e non mai *in congiunzione*.

mille cose da noi stessi, mille cose uscite dalle profondità inesplorabili dell'anima nostra, che alcun pennello non potrebbe mai cogliere (1).

Per altro, l'effetto suggestivo può rinforzare l'effetto artistico. Mi sia lecito citare per esteso un'altra bella pagina di Pierre Loti: « Gasparo era un cagnetto tozzo, goffo, non bello d'apparenza, ma aveva due grandi occhi pieni di vita e di bontà amichevole. Egli passò alcuni mesi in casa nostra dove non so come entrasse e io l'amai teneramente. Una sera in una passeggiata invernale Gasparo mi lasciò; per consolarmi mi si disse che certamente sarebbe ritornato a casa solo. Pel momento mi quetai, ma al cader della notte il mio cuore tornò a serrarsi. Quel giorno avevamo a pranzo un bravo violinista e i miei genitori m'aveano permesso di rimanere in piedi più a lungo per ascoltarlo. I primi colpi del suo archetto, quand'ei cominciò a far gemere non so quale *adagio* desolato, furono per me come un'evocazione di strade nere nei boschi, di folte tenebre in cui ci si sente abbandonati e perduti: poi vidi nettamente Gasparo errare sotto la pioggia, a un bivio sinistro, e non sapendosi orientare, partire in una direzione sconosciuta per non tornare mai più. Allora mi vennero le lagrime agli occhi, e siccome nessuno badava a me, il violino continuò a lanciare nel silenzio il suo triste appello, a cui rispondevano dal fondo degli abissi interiori visioni che non avevano più forma, più nome, più senso (2) ». Si noti che Pierre Loti, benchè molto bambino, suonava già il piano in una maniera *remarquable pour son âge*.

La suggestione, essendo un effetto naturale del suono, può essere adoperata dall'arte a scopo di bellezza. Essa varia però da individuo a individuo, e, nello stesso individuo, da un mo-

(1) Pierre Loti, *Le Roman d'un enfant*, Paris 1893 pag. 42.

(2) P. Loti, *op. cit.* pag. 51, 52.

mento a un altro, secondo le disposizioni dell'anima e anche del corpo. E che cos'è infine la suggestione? È un particolar modo di agire d'un'impressione sul corso delle nostre imagini, per cui si risvegliano non quelle che sono alla superficie, ma quelle che dormono negli strati più reconditi dell'anima e si ricollegano coi nostri sentimenti più vibranti. I suoni e gli odori sono fra le nostre sensazioni quelle che esercitano una maggiore azione suggestiva sulla imaginazione, ma i suoni hanno la particolarità di suggerire le idee più profonde, più metafisiche, direi quasi, che si ricollegano colla natura intima ed arcana di noi stessi e di tutti quanti gli esseri della natura. Qui sta la superiorità del suono; e perciò lo Schopenhauer considerò la Musica come l'apice dell'arte, come quella che ci fa sentire un palpito dell'Assoluto, reale, ma inaccessibile al nostro sguardo.

II.

IL SENTIMENTO DEL NULLA E IL TEDIO DELLA VITA.

Nessuno ha forse più del Leopardi provato in tutta la sua terribilità il sentimento del vuoto e del nulla dell'esistenza. Egli scriveva da Recanati al Giordani il 19 Novembre 1819: Sono così stordito dal niente che mi circonda che non so come abbia forza di prendere la penna per rispondere alla tua del primo. Se in questo momento impazzissi io credo che la mia pazzia sarebbe di seder sempre cogli occhi attoniti, colla bocca aperta, colle mani tra le ginocchia, senza nè ridere, nè piangere, nè muovermi, altro che per forza, dal luogo dove mi trovassi. Non ho più lena di concepir nessun desiderio, neanche della morte: non c'è differenza tra la morte e la mia vita, *ove non viene più a consolarmi neppure il dolore.* Questa è la prima volta che la noia non solamente mi opprime e stanca, ma mi affanna e la-

cera come un dolor gravissimo, e sono così spaventato della vanità di tutte le cose e della condizione degli uomini, morte tutte le passioni, come sono spente nell'animo mio, che ne vo fuori di me, considerando che è un niente anche la mia disperazione. E nella lettera a M. Jacopssen (Recanati 23 Giugno 1823): Per un certo tempo io ho sentito il vuoto dell'esistenza come una cosa reale che pesasse rudemente sulla mia anima. Il niente delle cose era per me la sola cosa che esistesse, e mi era sempre presente come uno spaventoso fantasma.... Questo pensiero mi occupava talmente che credevo quasi perderne la ragione.

Secondo il Leopardi il *dolore* proveniente dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è un che diverso dalla stessa noia e dallo stesso sentimento della vanità delle cose. Infatti leggesi nei suoi *Pensieri*: Anche il dolore che nasce dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è più tollerabile assai che la stessa noia. E anche: Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, e io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, *che in un certo tempo passerà e si annullerà, lasciandomi in un vòto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi* (1).

Dunque il Leopardi considera il sentimento del nulla e della vanità delle cose non come un dolore propriamente detto, ma come uno stato tale, da cui il dolore stesso viene a liberarlo sollevandolo e quasi consolandolo. Perciò, quando al pensiero del nulla dell'esistenza uno soffra o protesti o si disperi o imprechi o desideri la morte o anche se la procuri (2), vuol dire

(1) Cfr. *Pensieri etc.* Vol. I, pag. 184, 185.

(2) La noia può aver per conseguenza anche un sentimento di superiorità dell'animo umano sulle cose della natura, quindi un certo piacere nobile ed elevato dello spirito (Cfr. *Prose* del Leopardi, commentate da I. Della Giovanna, Firenze 1895 pag. 340-41).

che non prova il vero sentimento del nulla, il quale è molto peggiore, perchè toglie fin anco ogni possibilità di dolersi, di lamentarsi, di desiderare. Nel *Rinascimento* il Leopardi dice:

Quante querele e lagrime
Sparsi nel nuovo stato,
Quando al mio cuor gelato
Prima il *dolor* mancò!

Ma aggiunge:

Pur di quel pianto origine
Era l'antico affetto:
Nell' intimo del petto
Ancor viveva il cuor.
Chiedea l' usate immagini
La stanca fantasia;
E la tristezza mia
Era *dolore* ancor.
Fra poco in me quell' *ultimo*
Dolore anche fu spento,
E di più far lamento
Valor non mi restò.

E più sotto:

Desiderato il termine
Avrei del viver mio;
Ma *spento* era il *desìo*
Nello spossato sen.

Potrebbe dunque esserci veramente in un'anima il sentimento del *vuoto*, il sentimento del *nulla*, il quale non è dolore.

perchè il dolore (sia pur quello proveniente dal riconoscimento che tutto è nulla) è già un qualche cosa, e aver sentimento di qualche cosa non è aver sentimento del nulla. In tale stato, anche il dolore apparisce come quello che libera e solleva, richiamando dalla morte, dalla rigidità cadaverica alla vita; onde chi passi realmente dal sentimento del vuoto al dolore, deve per la legge di **relatività** sentirsi in uno stato in certo qualmodo piacevole. Ecco forse la ragione psicologica per cui il Leopardi non si uccise. Quand'egli era pervaso dal sentimento del vuoto, colla capacità di sentire era spenta in lui la forza del desiderio; perciò non poteva neanche desiderare di por termine ai suoi giorni. Ma quando egli passava da quel tremendo sentimento al dolore, per la sola forza del raffronto o della comparazione, egli si sentiva consolato e quasi riattaccato alla vita.

Agli antipodi del sentimento del *nulla* e del *vuoto* ci dovrebbe essere il sentimento dell'attività, dell'agitazione, dell'occupazione, che non sarebbe, in sè considerato, nè piacere, nè dolore, ma semplicemente, per così esprimermi, sentimento del *pieno*. Anche il Bain ammise un'eccitazione senz'accompagnamento di piacere o di dolore; ossia contemplò alcuni casi in cui lo spirito è sveglio, eccitato, senza che noi ci sentiamo nè felici, nè infelici, ma semplicemente commossi o agitati. Così la madre nell'amore pel suo bambino è assai più volte commossa, agitata, occupata che non provi piacere o pena: questi non sono che accidenti rispetto alla costante occupazione che tiene sveglio l'animo suo. Le sensazioni che può provare un uomo, il quale aspiri ad un'alta posizione sociale e per questa si affatichi e combatta tutto il giorno, non si possono spiegare colla semplice anticipazione della gioia che proverà quando avrà finalmente raggiunto il suo scopo: lo stato permanente di un tale individuo è uno stato d'agitazione, d'eccitazione, nel quale i piaceri e le pene non sono che fugaci episodi. Così un uomo d'affari si sentirà

più spesso agitato, occupato che contento o felice (1). Anzi secondo il Leopardi, gli uomini più che proporsi il piacere, si propongono di fuggir la noia, cioè il vuoto, per mezzo dell'agitazione e dell'occupazione, anche quando questa non sia scevra nè di pericoli nè di pene. L'orrore del vuoto che gli antichi applicavano alla natura si applica invece a capello all'anima umana; e si potrebbe anche aggiungere che è stato attribuito alla natura per un trasporto istintivo dell'esperienza interna all'esterna.

Ammessi questi fatti, ne verrebbe per conseguenza che la distinzione di piacere e dolore non abbraccia in tutta la sua larghezza il campo del sentimento; e che ci sono dei sentimenti, i quali, pur avendo una determinata natura e occupando in un modo positivo la coscienza, non sono nè piacevoli, nè dolorosi, e neanche misti, perchè, ad esempio, nel sentimento del nulla non si potrebbe mai ammettere una mescolanza di piaceri e di

(1) Come esempio d'eccitazione neutra il Bain cita anche la sorpresa. Ma il Bradley, considerando la pena come effetto del disaccordo e della tensione, il piacere, per contro, dell'armonia e dell'espansione, dichiara penoso il sentimento della sorpresa, ritrovando in esso i due elementi del dolore, la tensione e il disaccordo. Per il Leopardi invece ogni sorpresa è essenzialmente piacevole: poichè, a cagione dell'antipatia che ha l'uomo per la noia e l'uniformità, ogni sensazione nuova, se non è precisamente di dolore, è piacevole per ciò solo che è nuova, quantunque non solo non abbia in sè nessun genere di piacevole, ma abbia ancora del dispiacevole (Cfr. *Pensieri* Vol. I, pag. 293, Vol. III pag. 412). Io ritengo che ci siano *sorprese piacevoli* e *sorprese spiacevoli*, e sia stata questa accidentalità dell'interesse sentimentale nella sorpresa che ha spinto il Bain a considerar questa come uno stato di *eccitazione pura*. Per altro il *fatto puro* della sorpresa, la sorpresa cioè come sorpresa, o, se si vuol dire anche più chiaramente, la sensazione del *nuovo*, fatta per un momento astrazione dalla *qualità* di questo nuovo, ritengo anch'io col Leopardi che sia, in generale, qualche cosa di piacevole, per la stessa ragione da lui addotta.

dolori. Ma come si può ammettere la possibilità di stati sentimentali che non siano nè piacevoli, nè dolorosi, nè misti? Si capisce lo stato d'indifferenza, ma l'indifferenza non è un sentimento; sentimento indifferente è un'espressione contraddittoria, e d'altra parte non si potrebbe mai considerare come indifferente nè il sentimento del vuoto, nè il suo contrapposto.

Io, per me, ritengo che il sentimento del *vuoto* e quello che ho chiamato per opposizione sentimento del *pieno* della coscienza siano due stati psichici ben distinti, ma non già che essi indichino due qualità sentimentali diverse dal piacere e dalla pena. Col sentimento del vuoto, del nulla vuole il Leopardi intendere uno stato d'insensibilità? No certamente. Ci può essere nell'anima non l'insensibilità vera o propria, ma l'aspirazione alla insensibilità e il sentimento della graduale estinzione delle nostre sensazioni, dei nostri pensieri, dei nostri desideri, dei nostri affetti, il che è stato stupendamente espresso dal Leopardi nell'*Infinito*:

Così tra questa
Immensità s'annega il pensier mio:
E il naufragar m'è dolce in questo mare.

E nella *Vita solitaria*:

Talor m'assido in solitaria parte,
Sovra un rialto, al margine d'un lago
Di taciturne piante incoronato.
Ivi, quando il meriggio in ciel si volve,
La sua tranquilla imago il sol dipinge
Ed erba o foglia non si crolla al vento,
E non onda incresparsi e non cicala
Strider, nè batter penna augello in ramo
Ne farfalla ronzar, nè voce o moto
Da presso nè da lunge odi nè vedi.

Tien quelle rive altissima quiete:
Ond'io quasi me stesso e il mondo oblio
Sedendo immoto; e già mi par che sciolte
Giaccian le membra mie, nè spirto o senso
Più le commova, e lor quiete antica
Co' silenzi del loco si confonda.

Ma questo sentimento (chè sentimento ei resta per quanto vago e indefinito, non potendosi, come s'è detto, realmente da una coscienza vivente raggiungere l'insensibilità) è di carattere piacevole e suppone una corrispondenza armoniosa colla natura. È tutt'altro dunque che il sentimento leopardiano del nulla.

Noi abbiam domandato al Leopardi se il sentimento del vuoto sia un dolore; ei ci ha risposto: No, perchè anzi il dolore me ne libera. Ma domandiamogli: È un sentimento spiacevole, sgradevole, angoscioso? Ei dovrà rispondere certamente di sì, e in sommo grado, perchè è lo stato psicologico meno desiderabile al mondo, quello davanti a cui anche i dolori più forti della vita sembrano desiderabili. Ma se il sentimento del vuoto è lo stato d'animo più spiacevole e meno desiderabile che ci sia, perchè non pare al Leopardi che si possa chiamar dolore? Per spiegarci la cosa dobbiamo fare le seguenti considerazioni. In primo luogo: si può contrapporre e si contrappone anche nel linguaggio comune il dolore come sentimento *determinato*, *specializzato*, *acuto* alla pena, al malessere *diffuso*, *indeterminato* e *generico* della coscienza (1). Per questo rispetto si potrebbe dire di essere

(1) Molto spesso, anche nei dolori fisici, il passaggio da un dolore vago, indeterminato a uno preciso e determinato è avvertito in modo piuttosto piacevole. Una certa volta un dente cariato mi produsse un dolore sordo, intenso, diffuso vagamente per tutta una metà della testa. Questo dolore diffuso era per me insopportabile: ma quando il dentista mi strinse nei ferri il dente per strapparmelo, quella sensazione speciale,

in uno stato spiacevole anzi spiacevolissimo senza aver *dolori*, cioè *pene determinate*. In secondo luogo: il dolore, assolutamente parlando, non è mai desiderabile; ma può diventar tale in un modo relativo, cioè quando si aspetti o ci capiti un dolore maggiore. Ora, siccome il sentimento del vuoto è lo stato d'animo più spiacevole che dar si possa, è chiaro che rispetto a lui tutti i dispiaceri della vita appaiono desiderabili. In terzo luogo: bisogna distinguere tra la forma paralizzante (paura) e la forma eccitante del dolore (disperazione, collera). Quella è senza dubbio la forma più penosa; tant'è vero che alcune commozioni, quantunque in sè spiacevoli come la collera (perchè nessuno *desidererebbe* di trovarsi nello stato di collera), offrono per il loro carattere eccitante fenomeni organici simili in qualche parte a quelli del piacere: e tra la collera e la paura quella è di gran lunga preferibile a questa (1). La forma paralizzante è la più penosa e insopportabile, perchè toglie ogni possibilità di reazione al dolore e segna come l'arresto della vita. Il sentimento del vuoto è la più paralizzante tra le forme del dolore; onde il Leopardi poteva ben dire, quando si trovava in questo stato psichico, che non c'era differenza fra la morte e la sua vita.

Queste ragioni bastano a spiegarci perchè il sentimento del nulla, quantunque non possa in sè costituire una qualità sentimentale diversa dal dolore, apparisse tuttavia al Leopardi come un che diverso da questo. Per altro anche nella lettera al Giordani da noi più sopra riferita il Leopardi stesso riconosce che la noia affanna e lacera come *un dolor gravissimo*. Si potrebbe obiettare che il sentimento del nulla, consistendo, come

concentrata e determinata di stringimento, di compressione e di strappo che suol essere per la sua acutezza dolorosissima, fu per me quasi piacevole.

(1) Per il Leopardi la disperazione sembra essere addirittura un piacere. V. *Pensieri* Vol. III pag. 274.

dimostra il Leopardi, nell'assenza di ogni sentimento non è uno stato positivo, ma negativo dell'anima. Ma finchè questo stato non generi un sentimento non può costituire nè piacere, nè dolore; si può essere *apatici* senza saperlo, o, sapendolo, senza soffrirne. Invece il ***sentimento*** dell'assenza di ogni sentimento (nel che consisterebbe propriamente secondo il Leopardi il sentimento del nulla) è fuor di dubbio uno stato positivo, e perciò dicevamo più sopra che esso occupa la coscienza in un modo positivo.

Venendo ora a quello, che per opposizione al sentimento del *vuoto* si è convenuto di chiamare sentimento del *pieno* della vita, al sentimento cioè dell'occupazione, dell'agitazione, esso può senza difficoltà considerarsi come un sentimento *misto*, in cui piaceri e pene s'intrecciano, si confondono, ora prevalendo queste, ora quelli. Ogni eccitazione od occupazione, in una parola ogni esercizio, in quanto svolge forze organiche o psichiche è per sè stesso piacevole, finchè si mantenga dentro certi limiti; superati questi, può diventar noioso e spiacevole; ma anche in tal caso l'anticipazione della gioia congiunta al conseguito scopo può distogliere l'attenzione dalle noie e dalle sofferenze presenti (1).

(1) È da notarsi che anche dall'affollamento delle cure e delle occupazioni, ossia dall'eccessiva attività può nascere il sentimento della noia, come fu ben notato dal Foscolo: La noia proviene o da debolissima coscienza dell'esistenza nostra per cui nói ci sentiamo incapaci di agire, o da coscienza eccessiva per cui vediamo di non potere agire quanto vorremmo. Da questo sentimento della inutilità delle nostre azioni viene l'inazione, il silenzio delle passioni, l'oblio del passato, la noncuranza del futuro, l'incredulità delle speranze, l'immagine insomma e il preludio dell'ultima ed inevitabile tranquillità (*Epist.* Vol. I. 144, ed. Le Monnier). Tanto son relativi i nostri sentimenti, e così facilmente l'uno può andar a finir nell'altro, anche nel suo contrario!

III.

IL PIACERE DEL DOLORE.

Questo particolare stato del sentimento ha dato filo da torcere a parecchi psicologi; allo Spencer che lo chiamò *luxury of pity*, al Bain, al Bouiller, al Ribot. Osvaldo Zimmermann, un mistico della scuola dello Schopenhauer, scrisse un libro « La Voluttà del dolore, *Die Wonne des Leids* » che mi offrì altra volta l'occasione di scrivere un breve *Saggio sul Misticismo* (1); anche il Leopardi ha, su questo stesso argomento, alcune considerazioni importanti nei suoi *Pensieri*. C'è dunque una condizione particolare del nostro sentimento, per cui si può prendere un certo piacere dallo stesso dolore. Come ciò si spiega? Secondo lo Spencer, questo sentimento, che spinge l'uomo in preda del dolore ad augurarsi di esser solo colla sua sofferenza e a rifiutare ogni distrazione, potrebbe procedere dal fissar che fa l'uomo la sua attenzione sul contrasto fra ciò che egli crede di meritare e il trattamento che ha ricevuto, sia dai suoi simili, sia da un potere superiore. Se crede di aver meritato molto mentre ha ricevuto poco, e più specialmente, se invece d'un bene ha ricevuto un male, la coscienza di questo male è addolcita dalla coscienza del bene che egli crede di meritare; coscienza che è resa dominante in modo piacevole dal contrasto. — Lo Spencer stesso non crede molto alla sua spiegazione: bisognerebbe in primo luogo, come dice anche lui, provare che questo sentimento non si dà in chi riconosca d'aver meritato il male sofferto. In secondo luogo, la coscienza del bene che si crede di meritare potrebbe, invece di addolcire, esacerbare la coscienza del male che soffriamo; e, in tutti i casi, la coscienza d'un

(1) V. *Rivista ital. di Fil.* Luglio-Agosto 1893.

bene possibile o che avrebbe dovuto essere, posto anche che attutisca o annulli la coscienza d'un male presente, non potrebbe mai arrivare a far sentir questo come un bene o come un piacere.

Il Bain (e il Bonatelli lo segue) ricorre per spiegare questo sentimento alla *pietà di sè stesso.* Si troverebbe nel dolore una specie di consolazione in quella pietà che noi, soprattutto quando siamo o ci crediamo vittime d'una spogliazione o d'un' ingiustizia, versiamo a larga mano su noi medesimi. Siccome nel compatire è incluso un elemento piacevole prodotto dall'amore o dalla tenerezza, che si manifesta nelle lagrime, così, in forza d'una riflessione sopra noi stessi, le nostre stesse sventure, ingrandite a bello studio dall'imaginazione, servono a procurarci un raffinato piacere. — A questa teoria si può obiettare con lo Spencer che l'origine dell'elemento piacevole nella pietà non è sicuramente dimostrata. Le lagrime, è vero, sono un sollievo nell'*emozione* dolorosa; ma ciò avviene perchè questa sfogandosi o, per così dire, scaricandosi in manifestazioni corporee tende a esaurirsi o almeno a perdere d'intensità. Se invece l'elemento piacevole della compassione si fa consistere nella consapevolezza di esser' libero da quei mali che negli altri si compatiscono, ognun vede che quest'elemento non si potrebbe mai ritrovare nella pietà di sè stesso. Inoltre con questa teoria il sentimento in quistione dovrebbe verificarsi, come dice il Bonatelli, nei caratteri deboli, ne' fanciulli delicati e massimamente nelle giovinette; invece si verifica anche negli uomini di alto ingegno e di forte sentire come, p. e., nel Leopardi.

Il Bouillier sembra adottare l'opinione d'un Cartesiano che dice: Se l'anima in tutti i movimenti passionali anche più dolorosi è in qualche modo solleticata da una segreta dolcezza, se si compiace del suo stesso dolore e non vuole essere consolata, dipende dalla sua consapevolezza che quello in cui si trova

è lo stato di cuore e di spirito che meglio in quel momento le conviene. Il Ribot dice di non capire questa pretesa spiegazione; e si potrebbe notare che essa è l'inversa di quella dello Spencer. Del resto, riconoscere che un dolore è giusto, conveniente o meritato non è lo stesso che provarne piacere.

La spiegazione dello Zimmermann è metafisica, poggiando su di una pretesa identità sostanziale del piacere e del dolore. Dal lato psicologico, essa potrebbe tutt'al più mostrare che non ci sono nè piaceri *puri*, nè dolori *puri*, ma solamente sentimenti *misti*. Ma ciò non è spiegare il problema propostoci. Andromaca, ricevendo nelle sue braccia da Ettore il figliuoletto Astianatte, sorride lagrimosamente; ma il piacere e il dolore hanno in lei due fonti psicologiche ben diverse. Il piacere nasce dal vedere il forte padre che carezza il suo bambino e fa di lui i più lieti auguri: il dolore dalla sempre viva consapevolezza dei pericoli corsi dal marito. Il suo è un sentimento *misto* di piacere e di dolore, non è un *piacere del dolore*.

Il Ribot domanda la spiegazione del fenomeno non alla psicologia normale, ma alla patologia. Siccome il dolore e le azioni nocive da un canto, il piacere e le azioni utili dall'altro formano due coppie di termini indissolubili, in guisa che lo stato penoso nella coscienza è l'equivalente delle azioni distruttive nell'organismo e lo stato piacevole delle restauratrici, quegli che prende piacere dal dolore è un essere morboso, anormale, che, svolgendosi logicamente, dovrebbe andare a finir colla distruzione di sè stesso, perchè questa è posta come aggradevole nel suo desiderio. — Per volere spiegar troppo, la teoria del Ribot spiega troppo poco. Quando il piacere del dolore sia ridotto alla classe dei piaceri morbosi o dei piaceri nocivi all'organismo, resta ancora da spiegare la sua fisionomia particolare. Non ogni azione distruttiva dell'organismo si rivela *immediatamente* alla coscienza come dolore: i piaceri dell'ebbrezza e dei narcotici sono *mo-*

mentaneamente o *provvisoriamente* piaceri reali. Ma donde viene nel piacere del dolore l'elemento piacevole, sia pure momentaneo o provvisorio? Questo è il problema psicologico da risolversi. Ci sarebbe anche poi da osservare col Bain che il ricavar piacere dal dolore potrebbe essere un istinto di difesa dell' organismo, un mezzo cioè di ritirar beneficio dalla sofferenza stessa, *quando questa sia inevitabile.*

Veniamo ora per ultimo all'opinione del Leopardi. Secondo lui, il riposarsi sul proprio dolore e compiacersene dipende dalla coscienza che noi moderni abbiamo acquistato della sua necessità e inevitabilità. Gli antichi, egli dice, non conoscevano il piacer del dolore, perchè non credevano che le sventure sopravvenissero come necessariamente dovute alla nostra natura, ma come impedimenti e contrasti a quella felicità, che a loro non pareva un sogno come a noi pare. Perciò la vendetta del cielo, le ingiustizie degli uomini, i danni, le calamità, le malattie, le ingiurie della fortuna parevano mali non necessari dell'umanità, ma tutti propri di quello a cui sopravvenivano: quindi il dolore loro era disperato, come suol essere in natura e come ora nei barbari e nelle genti di campagna, senza la rassegnazione dolce alle sventure da noi, non da loro, conosciute inevitabili (1).

Obietteremo alla teoria del Leopardi che la persuasione della necessità o inevitabilità d'un dolore, se può attutirne, per via d'un sentimento di rassegnazione, la coscienza, non può arrivare a cangiarlo in piacere. Un padre che si rassegna alla morte d'un figlio non per questo ne piglia piacere. Inoltre la teoria del Leopardi suppone che il piacere del dolore provenga da una

(1) In questo luogo (*Pensieri* Vol. I, pag. 188, 189) il Leopardi accenna anche, nel dolore moderno, al *conforto della sensibilità*; e parlando del dolore di Niobe per la perdita dei figli, dice che non era mescolato di *nessun' amara e dolce tenerezza di sè stesso;* col che par quasi che alluda alla *pietà di sè stesso* del Bain.

specie di considerazione filosofica sulla indissolubilità tra vita e dolore, abbia luogo cioè negli animi elevati e capaci di comprendere il significato della esistenza; mentre, come bene osserva il Bonatelli, questo sentimento ha luogo anche nei caratteri deboli, nei fanciulli delicati e nelle giovinette.

Nessuna di queste teorie arriva a spiegare compiutamente il problema psicologico che ci siamo proposti. Qual è dunque la nostra teoria, quella che secondo noi contiene la soluzione desiderata? Eccola: Il piacere che noi prendiamo dai nostri dolori, dalle nostre sventure dipende dalla consapevolezza che se non fossimo sollecitati da questi dolori e da queste sventure, ricadremmo nel sentimento del *nulla*, del *vuoto* che, come abbiam più sopra dimostrato, è la forma più angosciosa e più insopportabile della coscienza. La vita psicologica del Leopardi stesso è tutta una dimostrazione della verità del nostro asserto: ell' è tutta un disperato tentativo di trattenere con simpatia nella coscienza il dolore, per non cadere nell'abisso spaventevole della noia e del nulla. Il lettore non ha che a ritornare su quanto ho scritto nel capo precedente circa il sentimento del nulla e il tedio della vita. La consapevolezza che se non fossimo sollecitati dal dolore ricadremmo nel sentimento del nulla e del vuoto suppone la sfiducia nei piaceri della vita e la rinuncia ad ogni possibilità di esser sollecitati o eccitati da questi: il che può essere effetto non solamente d' una convinzione filosofica, ma anche d' un temperamento eccessivamente sensibile, e di certi periodi della vita, come sarebbe il passaggio dalla fanciullezza alla gioventù; nel quale, parendo che il mondo non corrisponda ai nuovi e improvvisi bisogni dell'animo e del cuore, si prova facilmente il sentimento del vuoto e dell'abbandono. Perciò il piacere del dolore si ritrova a un tempo in anime fiere ed elevate come quella del Leopardi e in anime fragili e delicate come quella d'una giovinetta.

Se nel dolore c'è un piacere, vuol dire che c'è qualche cosa di *desiderabile*. Ora (questa quistione fu già toccata nel capo precedente, ma deve aver qui più largo svolgimento) quando è che il dolore, *in sè non desiderabile mai*, può diventar *desiderabile*? In due casi. 1.° Quando noi lo concepiamo come mezzo indispensabile per arrivare a uno scopo da noi fortemente desiderato. Questo non è, si vede subito, il caso del piacere del dolore; anche perchè in questo caso il dolore *reale* non può diventar piacere per il semplice raffronto con un piacere *ideale*, quello cioè dello scopo da raggiungersi; quantunque per essere l'attenzione rivolta tutta a quest'ultimo si possa arrivare fino a non accorgersi affatto del dolore presente. 2.° Quando per lo spavento di un dolore più grave o più tremendo, ci attacchiamo a uno meno grave o meno tremendo, fino a desiderarlo per sfuggir quello. E questo è appunto il caso del piacere del dolore. Si potrà osservare che anche qui il piacere nascerebbe da una specie di raffronto fra uno stato *reale* dell'animo (il dolore che si prova) e uno stato *ideale* (il dolore temuto). Ma bisogna intendersi su questa benedetta legge del *contrasto* fra i sentimenti. Il contrasto fra la coscienza di un *bene ideale*, cioè *possibile*, e quella d'un *male reale*, se può attutir questo fino a cancellarlo, non può arrivare a cangiarlo in piacere: ma *il contrasto fra due mali*, uno *ideale* ossia *temuto*, e l'altro *reale*, cioè *provato*, sì, quando il male *temuto* sia di gran lunga più terribile che il male *reale*.

E noi abbiam veduto che il sentimento del nulla appariva così terribile al Leopardi, da considerarlo come qualche cosa di molto più che il dolore, il quale anzi diventava rispetto ad esso un balsamo salutare.

Provare il sentimento del vuoto e del nulla in tutta la sua terribilità metafisica, come lo provò il Leopardi, non è fortunatamente di tutti, se non forse in alcuni fugaci istanti, tosto

compensati dal rifluire dei sentimenti vitali (1); ma il sentimento della noia, dell' uggia non è pur troppo raro fra gli uomini: ebbene, in generale, si preferisce essere sofferenti che annoiati; e non solamente dagli uomini, ma anche dalle bestie, se si deve credere ad Heine:

Van per la strada d'Aquisgrana i cani
Con la faccia annoiata
Pregando il passegger che per distrarli
Dia loro una pedata.

C'è chi ha creduto di ritrovar negli antichi il piacere del dolore; ma gli esempi addotti dal Bouiller, a cui allude il Ribot, sono forse, insieme a quelli che io rilevai da Massimo Tirio e anche da Eraclito nel mio *Saggio sul Misticismo*, piuttosto esempi di *sentimenti misti* che veri casi di *piacere del dolore*.

Non credo insomma col Ribot che questo stato d'animo possa ritrovarsi anche *nell' umanità appena uscita dalla barbarie*: e sto invece col Leopardi, che lo crede un portato della civiltà raffinata degli ultimi secoli. E ciò perchè gli antichi, non conoscendo come noi moderni la noia e il vuoto della vita, non erano naturalmente condotti a stimar un bene qualunque sentimento anche doloroso li liberasse da quella noia e da quel vuoto. Dice infatti il Leopardi: La disperazione e lo scoraggimento della vita in genere, l' odio della vita come vita umana non

(1) Il Leopardi dice che comune è l'essere sfaccendato o disoccupato, non annoiato; ma noia s' ha da prendere allora in senso *universale* e *assoluto* (io ho detto sopra *metafisico*); cioè la noia di *tutte* le cose, la noia della esistenza *in sè e per sè*; mentre si può prendere anche in senso *particolare* e *relativo*, cioè la noia di *quelle tali cose*, di *quel tal genere* di vita o di occupazione ecc.

come individualmente e accidentalmente infelice, la miseria destinata ed inevitabile alla nostra specie, la nullità e noia inerente ed essenziale alla nostra vita, insomma l' idea che la vita nostra per sè stessa non sia un bene, ma un peso e un male, non è mai entrata in intelletto antico, nè in intelletto umano avanti questi ultimi secoli. Anzi gli antichi si uccidevano o disperavano appunto per l' opinione e la persuasione di non potere, a causa di sventure individuali, conseguire e godere quei beni che essi stimavano che esistessero.

Non negherò per altro al Ribot che il piacer del dolore (a cui egli mette giustamente di fronte il dolor del piacere) sia uno stato morboso e anormale dell' animo, perchè legge naturale è che si prenda piacere dal piacere, cioè dagli stati vantaggiosi, dolore dal dolore, cioè dagli stati nocivi alla nostra individualità organo-psichica. Ma supponiamo un essere a cui non tocchino in sorte che dolori nella vita: non si dovrà dire che c' è in lui un certo istinto di difesa, se egli riesce a ricavar qualche piacere dai suoi dolori? Il Ribot probabilmente risponderebbe che la vita è un' alternativa di beni e di mali, di piaceri e di dolori, e che una vita tutta mali, tutta dolori non può sussistere altro che per una coscienza morbosa e anormale. Ebbene, vorrà dire che in quell' essere si è formato un istinto di difesa contro un suo stato anormale, da cui egli è incapace di liberarsi, ossia una specie di *adattamento morboso* ad esso. Credo che nella vita biologica e psicologica non manchino altri esempi di questo genere.

A. FAGGI.

L' ELEMENTO RELIGIOSO NELL' ARTE DEL MANZONI

Si racconta che Vincenzo Monti, dopo aver letto l' *Urania* di Manzoni, abbia esclamato « costui incomincia come io vorrei finire ! » L'elogio, per quanto grande, non era però sproporzionato, perchè veramente nei versi del giovine poeta — Manzoni aveva allora 25 anni — c'era una così castigata eleganza, una così sapiente armonia, una così fine classicità, che anche il più provetto maestro poteva, senza troppa modestia, augurarsi ne' suoi.

Ma l' *Urania* non fu il principio di una carriera letteraria, quale la immaginava Vincenzo Monti. Sei anni dopo la stampa di quel poemetto, Manzoni pubblicò gli *Inni Sacri*, un genere di poesia che per la forma e pel concetto si staccava affatto dalle precedenti produzioni sue. Nel frattempo nella mente di Manzoni si era operata una completa trasformazione. Per l'assunto nostro, che è di studiare questa trasformazione ne' suoi effetti, poco importa di conoscere quali ne siano state le cause. Non possiam tacere però che a noi pare punto appropriata la parola *conversione* colla quale di solito la si suole designare. Crediamo piuttosto che Manzoni avesse presente lo stato dell'animo suo nel periodo che ha preceduto gli *Inni Sacri*, quando ci ha descritto Federigo Borromeo il quale medita su quelle massime intorno alla vanità dei piaceri, alla ingiustizia dell'orgoglio, alla vera dignità, ai veri beni, che vengono trasmesse da una generazione all'altra nel più elementare insegnamento della religione. Come Federigo Borromeo, anche Manzoni deve aver preso tali massime sul serio, deve averle gustate e trovate vere. Anche lui deve quindi aver visto che non potevano essere vere

altre parole ed altre massime opposte, ed anche lui deve essersi proposto di prendere per norma delle sue azioni e de' suoi pensieri quelle che erano il vero. Ed è in questa, stiamo per dire, nuova elaborazione delle dottrine cristiane, compiutasi nella mente di Manzoni, che gli *Inni Sacri* avrebbero attinto quella freschezza, quella originalità che son loro proprie e che ne fanno come qualcosa di appartato e che non ha riscontro nè nella letteratura nostra, nè, per quel poco che ne sappiamo noi, in nessun' altra. Giacchè poesie di carattere religioso ne furono scritte, e quante! anche prima di Manzoni; ma anche le più sincere, quasi sempre, se non sono disquisizioni teologiche, sono l'espressione di un effimero sentimento di contrizione per quelle, che nel gergo poetico di una volta, si chiamavano le *passate follie*. Gli *Inni Sacri* sono tutt'altra cosa. Sono come il grido di gioja di chi, dopo lungo cammino giunge al cospetto di nuove ed inattese bellezze; e di là diffonde la buona novella e chiama le genti ad ammirarle con lui: ad ammirare quei prodigi della misericordia e della grazia, che hanno riavvicinato l'uomo a Dio e ricongiunto il cielo e la terra in un amplesso di amore e di pace.

Gli *Innajuoli* che vennero dopo Manzoni, che intonarono il *canto fermo* dall'un capo all'altro della penisola, non erano forse meno credenti di lui, ma non ci scuotono, perchè anche a loro mancò quell'intima commozione che fu invece sì viva nel gran Lombardo.

Se lo si considera ne' suoi primi effetti, il mutamento sopravvenuto nel modo di pensare di Manzoni fu dunque giovevole, perchè è ad esso che noi dobbiamo un monumento poetico, unico forse nel suo genere, quali sono gli *Inni Sacri*; e le produzioni veramente originali, e non solo in apparenza, sono così scarse, che le poche che abbiamo sono proprio da guardarsi come una benedizione del cielo.

Ma la parte rappresentata dagli *Inni Sacri* nell'opera intellettuale di Manzoni non è siffatta che essi soli valgano a risolvere la questione che ci siam posti, se sia stata un bene o un male la dedizione assoluta, incondizionata (giacchè fu veramente tale) della mente di Manzoni alle idee cristiane. Un bene o un male per noi, si intende, chè per Manzoni fu un bene certamente, e un bene grande, se col nuovo indirizzo dato alla sua mente egli ritrovò quella serena tranquillità di spirito che, a giudicarne da quanto ne è trasparito al di fuori, lo accompagnò per tutta la sua lunga vita.

L'imagine di un Manzoni non vincolato da nessuna credenza, per quanto confusa ed indeterminata, chè non abbiamo elementi per formarcene una precisa, a bella prima seduce e si vorrebbe poterla mettere al posto del Manzoni vero e reale. Si pensa alla universalità di Gœthe, e a questa universalità si direbbe che Manzoni di deliberato proposito abbia voluto rinunziare col predominio da lui dato sul suo vasto intelletto ad una sola idea; coll'aver visto quest'idea in fondo di ogni questione, quella soluzione solo ammettendo per vera che si uniformasse ad una idea tale e fosse come una conseguenza di essa. Fa meraviglia che Manzoni, non ostante gli ostacoli e i ritegni ch'egli stesso mise sulla sua via, sia andato così lontano e sia salito tant'alto; ma che sarebbe stato s'egli avesse lasciato liberamente espandersi il suo genio, anzichè imprigionarlo negli angusti confini di una meticolosa ortodossia?

Avremmo avuto un Manzoni del tutto diverso, ma se ancor più grande, chi può dirlo? Se è così difficile trovare la giusta relazione che sta tra i fatti reali, imaginarsi quanto deve esserlo determinare le conseguenze di fatti meramente supposti! Ci sembra però che possa escludersi con bastevole sicurezza, che il sentimento religioso del quale Manzoni ebbe come imbevuta l'anima sua abbia in qualsiasi modo impedita una più ampia espansione del suo genio.

La grande produttività è propria degli scrittori nei quali la fantasia predomina su ogni altra facoltà, e che Ovidio, che era della loro schiera ha ben descritti quando disse che si accalorano se si agita il nume che portan dentro di sè. Ora fu sulla fantasia a punto che Manzoni esercitò una continua e rigida sorveglianza. Le sue opere in prosa e in verso serban tutta la impronta di una lunga riflessione.

> *. . . qui legitimum cupiet fecisse poema*
> *Cum tabulis animum censoris sumet honesti.*

Ma Manzoni andò più in là del precetto oraziano e fu delle cose sue, non un mite, ma un severissimo censore. Nè volle che il tempo vi mettesse la falce, ma ve la mise egli stesso e recise senza pietà degli arbusti che promettevano una crescita rigogliosa.

Quale si fosse stato il campo nel quale Manzoni avesse esplicato la sua personalità, egli vi sarebbe entrato col suo temperamento, che nel campo dell'arte è il più contrario a quella facile versatilità che suscita l'ammirazione del maggior numero. Possiamo figurarci un Manzoni miscredente, non un Manzoni che avesse fatto sua la comoda teoria che nel giardino della poesia non vi sono frutti vietati; che il poeta non ha da dar conto di quello che canta; che la sola sua legge è di fare ciò che gli piace.

Non sarebbe dunque cogli scrittori che si lasciarono guidar spesso, se non sempre, dalla fantasia che Manzoni dovrebbe essere paragonato, per determinare se il cristianesimo ne abbia infrenato la produttività.

Il posto di Manzoni è fra i genii inventivi; tra quei pochi che seppero dare alle concezioni loro non solo una perfetta obbiettività ma anche una individualità completa, collo imprimervi

quelle note caratteristiche che valgono a fissarne per sempre e per tutti l'aspetto e la fisonomia. Giacchè succede delle creature dell'arte, ciò che delle creature terrene. Di mille e mille di queste, quante sono quelle delle quali sopravive la fama, poi che hanno scissa da se la carne? E quanti sono gli eroi o le eroine dei mille e mille romanzi o novelle che da un secolo in qua specialmente inondano la letteratura, che sornuoteranno il mare sconfinato dell'oblìo? Ciò che è generico non può vivere nel regno delle idealità. Ma per uscir dal generico bisogna imaginare, che è quanto dire inventare. Ora le facoltà inventive, come sono tra quelle più scarsamente distribuite, sono tra quelle anche delle quali è più rapido l'esaurimento. Se i prodotti della imaginazione sono tra i più alti dello spirito umano, sono quindi anche fra i più rari, a punto perchè lo sforzo che essi costan alla mente è sì grande, che nessuna ve ne ha, per quanto robusta, la quale non ne esca svigorita. Prova ne sia il simbolismo che è tanta parte nelle concezioni ultime dei grandi poeti. Il fenomeno lo si considera di solito come un cambiamento di maniera, una nuova e diversa esplicazione del loro genio; ed è invece l'effetto di quello spossamento che lasciò in loro la gagliarda produzione dei primi anni. La tendenza al simbolo dinota infatti che quellà vista interiore che è come l'essenza della imaginazione si è diggià affievolita. *All symbols are fluxional,* dice Emerson. L'artista non sa più afferrare i confini precisi delle cose ed ha di questa una percezione vaga e mutevole « O ondeggianti fantasmi che un tempo appariste al mio sguardo » esclamava Gœthe riprendendo in età matura il soggetto del suo grande poema « voi vi avvicinate di nuovo: ma potrò io ancora trattenervi? » E il voto di Gœthe restò pur troppo inesaudito. Le forme da lui invocate gli ritornarono innanzi, ma senza però uscir fuori del tutto dalla nebbia che le avvolgeva. Quei pochi personaggi della prima parte del *Faust* che ricompaiono nella

seconda conservano anche in questa un resto della vita primitiva, ma gli altri sono poco più di mere astrazioni; e tutta la filosofia, tutta la scienza prodigata da Gœthe nella seconda parte — *i risultati di ottant' anni di esperienza* — non valgono la fresca originalità di una scena sola della prima.

Sarebbe successo diversamente di Manzoni se dopo la pubblicazione dei *Promessi Sposi* avesse ritentato o il romanzo o un qualsiasi altro genere di poesia? Se stava per Manzoni la legge alla quale piegaron altri non meno grandi di lui, bisogna rispondere decisamente di no.

L'imaginativa che ci è rivelata dai *Promessi Sposi* è davvero stupefacente e senza esagerazione si può affermare che dal lato della invenzione son ben poche le opere letterarie che possano rivaleggiare col romanzo manzoniano. Forse bisogna risalire fino ai poemi omerici per trovare tanti personaggi, aventi ciascuno una completa e spiccata individualità, raggruppati attorno ad un'unica azione, quanti se ne hanno nei *Promessi Sposi*. Che a un libro simile Manzoni non abbia dato nessun compagno è quindi più che naturale, come è più che naturale che Virgilio non abbia dato un compagno all'*Eneide* e Cervantes al *Don Quijote*. La mente umana ha le sue limitazioni: Manzoni se ne persuase senza farne su se stesso l'esperimento, e se il cristianesimo, colle altre virtù, gli avesse insegnato anche questa salutare modestia, sarebbe già stato un bene per lui di aver cercato nel cristianesimo le sue aspirazioni.

Ma dal cristianesimo Manzoni ricavò ben altri vantaggi, e di tutt'altro genere.

L'apparire del cristianesimo determinò tutto un nuovo ordine di idee e di tendenze. Altre idee ed altre tendenze che

avevano una certa affinità colle idee e colle tendenze cristiane accedettero a queste, le modificarono anche in parte, vi diedero un ambito maggiore, ma senza però cambiarne l'indirizzo: come un fiume che nel suo percorso riceve le acque di molti altri: il fiume ingrossa, ma non devia la sua corrente. Chi avrebbe dovuto assorbire di più dello spirito cristiano diffusosi pel mondo era la letteratura; e diffatti appena si acquetò quello stato di transizione che fu il medio evo e gli animi liberati dalle cupe ossessioni millenarie, poterono rivolgersi ai godimenti intellettuali, la prima grande efflorescenza letteraria fu con Dante essenzialmente cristiana. Ma, subito dopo, la Rinascenza, rievocando i lieti fantasmi del mondo antico, distolse le lettere dal cammino nel quale si erano messe, e, in Italia specialmente, la grande poesia fu del tutto paganeggiante.

Sotto un certo aspetto Manzoni riprese quindi e continuò le tradizioni dantesche e si avviò sur una strada che da cinque secoli più nessuno aveva battuta. Ed era già un buon inizio per riuscir nuovo ed originale.

Se Manzoni però si fosse limitato a domandare il soggetto dell'opera sua alle credenze cristiane, egli avrebbe fatto quello che Milton e Klopstock e, in parte, Dante stesso avevano fatto prima di lui. Ma ciò non avrebbe corrisposto nemmeno agli intendimenti veri di Manzoni. Egli voleva dimostrare quale valido presidio siano le dottrine cristiane nelle pubbliche e nelle private calamità, e questa dimostrazione, perchè riuscisse efficace, egli doveva darla da un punto di vista del tutto umano; senza disturbare nè i santi del Paradiso, nè i diavoli dell'Inferno; senza portenti e senza miracoli, senza disquisizioni e senza prediche. Egli avrebbe fallito completamente lo scopo suo se avesse incominciato col domandare la soggezzione della ragione a principii che la ragione da sola non può intuire. Nè questo soltanto egli evitò, ma anche di mettere troppo in mostra il fine al

quale tendeva. Quindi è che gli episodi i quali riflettono di più la ispirazione cristiana, son quelli appunto ch' egli rincalza con più arte. La lingua italiana ha poche pagine comparabili a quelle di fra Cristoforo che va a chiedere perdono per l'uomo da lui ucciso: una pia leggenda medioevale dipinta colla tavolozza di Tiziano o di Paolo Veronese.

Anche se Manzoni fosse stato *l'artista dal cuore freddo e dalle mani ardenti*, l'opera sua si sarebbe sempre svolta nelle condizioni più propizie perchè essa si staccasse affatto da quella de' suoi predecessori.

Ma il cristianesimo fu come l'anima dell'anima di Manzoni. Dante fu profondamente e rigidamente cristiano non solo ma anche cattolico, e il Moore (1), dopo molti altri, ha dimostrato ancora una volta quanto si ingannino coloro che fanno di Dante un precursore della Riforma. Ma a formare la credenza di Dante non si può non ammettere che abbia influito l'ambiente nel quale egli crebbe e particolarmente la cultura scolastica e medioevale della quale aveva piena la mente e di cui fu anche l'ultimo e più illustre rappresentante. E forse a spingere Dante nell' orbita del cattolicismo può aver cooperato anche la circostanza ch'egli trovava in esso già raggiunta quella unità, che nel campo politico e sociale si aspettava dalla sognata restaurazione dell' Impero. E, almeno nel concetto di Dante, questa non avrebbe potuto sussistere senza di quella. Ma per Manzoni non si saprebbe additare alcun fatto al di fuori di lui che l' abbia determinato ad abbracciare con tanto fervore le dottrine cristiane: neppure veruna di quelle tendenze alle quali cedono talvolta anche gli spiriti più alti e più riflessivi. Egli non andò, più innanzi di tutti, sur una strada che le folle percorressero con lui. Il cristianesimo di Manzoni, lo osservammo già, ha qualcosa di nuovo e

(1) Veg. *Fortnighly Review: Aug. a Dc. 1897.*

di primitivo. L'entusiasmo col quale egli ne cantò i misteri, la convinzione colla quale ne difese le dottrine sono l'entusiasmo e la convinzione che traboccano dall'anima del neofita. La Chiesa cattolica è la madre dei Santi, l'imagine del Paradiso, il campo di tutti quelli che vivono confortati dalla speranza. Oh era un bello e grande ideale che vagheggiava la mente di Manzoni, un ideale, pur troppo, al quale non sempre corrispose la realtà in Italia per lo meno; e se è vero quello che diceva Gœthe ad Eckermann, che la religione cattolica fu vantaggiosa a Manzoni perchè egli trovò in essa una fonte di poesia che non avrebbe trovato nella protestante, è vero perchè egli seppe guarirne idealmente quelle *piaghe* che parecchi anni dopo svelava e suscitando, lo san tutti, quali ire, il filosofo di Rovereto.

E fu questo cattolicismo, sì sivo, sì schietto diremmo sì personale che Manzoni ha trasfuso tutto intero ne' *Promessi Sposi* e ne ha fatto uno dei libri più sinceri che siano mai stati scritti. La causa precipua del fascino che un libro tale esercita ed eserciterà sempre stà nelle sue grande sincerità. Noi ci accostiamo ad esso senza sospetti perchè siamo certi che tutto ciò che vi si dice viene dal profondo dell'animo del suo autore: perchè siam certi ch' egli pel primo crede e sente ciò che vuol far credere e sentire a noi; noi amiamo i personaggi ch' egli vuol farci amare perchè essi vivono della sua stessa vita; perchè a ciascuno di loro egli ha dato una parte del suo cuore e del suo pensiero.

Ma notisi quest'altra singolarità de' *Promessi Sposi.* Non ostante che Manzoni vi abbia dato una impronta così personale, essi conservano tuttavia una perfetta obbiettività. Anche quei personaggi che egli fece come i portavoce delle sue credenze presentano tutti una spiccata individualità. E se ci apponiamo la

(1) *Gespräche mit Goethe, 21 Juli 1827.*

ragione è questa a punto: se il sentimento che li anima è uno solo, tale sentimento ha però un carattere universale. Non vi è infatti stato dell'animo col quale il sentimento religioso non possa congiungersi, nè contingenza della vita colla quale esso non possa adattarsi. Manzoni sfuggì quindi lo scoglio al quale ruppero pressochè tutti coloro che tramutarono se stessi nelle loro concezioni: quello cioè di dare alle loro concezioni una fisionomia uniforme, pur facendoli agire negli ambienti più disparati. Si confrontino i personaggi di Manzoni coi personaggi di Byron, per citare un solo esempio, ma dei più insigni, e apparirà che varietà maggiore c'è nei primi rispetto ai secondi. La tonaca di fra Cristoforo starebbe male al cardinal Federico, come la porpora di questo a quello, perchè ciascuno dei due personifica un diverso ideale cristiano, sebbene, plasmati della stessa fede, seguano, come regole della vita, gli stessi principi e mirino agli stessi scopi. E quale prodotto più genuino dello spirito cristiano di Lucia? non è dessa una commovente illustrazione delle parole del vangelo che chiama beati coloro che sono ingiustamente perseguitati, perchè *il più gran merito innanzi a Dio è di soffrire, in pazienza, bene facendo?* E affinchè l'illustrazione fosse più completa, il più alto ideale cristiano Manzoni l'ha personificato in una povera fanciulla. Gli ultimi innanzi agli uomini saranno primi nel regno di Dio!

Sappiamo a quali critiche Manzoni andò incontro per aver disposte le fila del suo romanzo in guisa che esso riuscisse la glorificazione della più cristiana delle virtù: la rassegnazione. Nè oseremmo dire che tali critiche siano del tutto ingiustificate, perchè non fa bisogno di raffigurarsi l'uomo ideale nella *magnifica, bionda bestia* del Nietztche che sicura di se e abbattendo ogni ostacolo corre alla preda ed al sangue; nè tanto meno di affrettare col desiderio l'apparire della terza era del mondo; l'era dell'Anticristo, dell'apocalittico drago che in tutta la pompa

della sua selvaggia maestà verrà a proclamare la morale dell'egoismo e della forza (*Herrenmoral*) in opposizione alla morale della carità e della mansuetudine (*Sklavenmoral*) per ammettere che Manzoni, senza dipartirsi dalle teorie cristiane, avrebbe potuto ritrarci dei caratteri dove fosse meno attutito il sentimento della ribellione. Non vuol essere dimenticato però che nelle regioni dell'arte, la rassegnazione è come la nota fondamentale della femminilità, e che la rassegnazione è il filo che ricongiunge la Lucia di Manzoni con talune delle più celebrate creazioni della poesia antica e moderna. La gran tragedia dell'anima sarà sempre l'annientamento delle volontà, perchè è l'annientamento della facoltà per la quale la nostra personalità maggiormente si afferma. Volere è sentire, volere è pensare, volere è operare o, per lo meno, la nostra coscienza collega indissolubilmente il libero volere coll'azione. Ora comunque si ravvisi la forza che si sovrappone alla volontà, la si chiami l'onnipotente volontà di Dio o l'ineluttabile necessità delle cose, la rassegnazione sta nel riconoscerla e nello assoggettarvisi. Il cristianesimo ha messo quale pietosa compagna della rassegnazione la speranza, e quand'anche la speranza fosse premio a sè stessa, vorremmo che ci si indicasse il sistema religioso o filosofico che seppe trovare per le sofferenze umane un premio maggiore,

Ma lasciando da parte ogni altra considerazione, se il tipo di Lucia lo si considera sotto l'aspetto puramente estetico, esso appare, nel suo genere perfetto e di lui si può dire, e con maggior verità, ciò che di Augusto disse Orazio *nil oriturum alias, nil ortum tale;* un tipo simile soltanto un Manzoni *cristiano* e *cattolico* lo poteva ideare.

Non fu dunque un bene anche per noi ch'egli lo sia stato?

E. Sacchi.

UNA QUESTIONE DI METODO

NELLA STORIA DELLE DOTTRINE ECONOMICHE

Sebbene la tesi sostenuta ultimamente dal prof. PANTALEONI nell'Introduzione al corso di economia del Semestre 1898-99 nell'Università ginevrina, (1) sia messa avanti come un'elucidazione di alcune opinioni di G. B. Say e di F. Ferrara, pure la tesi, così come è dimostrata ed illustrata, acquista un sapore di originalità tutta propria, o per meglio dire, acquista quel carattere di originalità e genialità tutto proprio all'autore. E la tesi, nel modo esauriente in cui è sostenuta e per la voce autorevole che la difende, acquista inoltre tanta importanza, che non ci sembra fuor di proposito il richiamare su di essa l'attenzione degli studiosi, per discuterne le conclusioni fondamentali.

La tesi sostenuta dal prof. Pantaleoni, riepilogata in breve sentenza, suona così: « la storia economica dovrebbe essere la storia delle verità economiche, dovrebbe quindi escludere da essa tutti i principî, le idee, le leggi, che oramai si ritengono e si sono addimostrate false, — per conseguenza la storia delle dottrine va solo scritta prendendo le mosse dalle teorie che costituiscono attualmente il nostro patrimonio scientifico ».

Ora questo principio non può essere pienamente inteso, se noi non lo ricongiungiamo con un altro principio, non meno ardito ed originale, sostenuto dall'egregio A. nella prima prolusione al corso di Econ. pol. nell'Università ginevrina (2)

(1) M. PANTALEONI. — « Dei criterî che debbono informare la storia delle dottrine economiche » (Giornale degli Econ. — Novembre 1898; pag. 407-431).

(2) M. PANTALEONI. — Del carattere delle divergenze d'opinione esistenti tra economisti (Giornale degli Econ.; Dicembre 1897; pag. 501-530).

(semestre 97-98). Il prof. Pantaleoni sosteneva allora che « in economia politica non vi sono scuole, ovvero — ciò ch'è l'istesso — non ve ne sono che due: la scuola di coloro che sanno l'economia e la scuola di coloro che non la sanno ». E se noi osserviamo attentamente, si scorge evidente la correlazione che intercede tra la prima e questa seconda tesi, per cui il principio che deve informare la storia delle dottrine economiche si appalesa logico e necessario corollario del principio dell'inesistenza delle scuole economiche. Per cui una stretta concatenazione logica esiste tra le due prolusioni del prof. Pantaleoni, ed un processo di continuità di pensiero fa dei due lavori un tutto organico ed indivisibile che la critica non può scindere se vuole analizzare e sottoporre ad esame le opinioni dell'A.

***

L'argomento principale o meglio la posizione fondamentale da cui parte il Pantaleoni, nelle sue argomentazioni, se noi non c'inganniamo, è quella per cui non si ammette l'agnosticismo nelle nostre cognizioni. Per coloro che si mettono per questa strada il vero è assoluto, — che l'intelletto dell'uomo arrivi presto o tardi a squarciare il mistero della verità, la verità esiste avanti la cognizione, come continuerà indifferente ad esistere dopo la cognizione; la verità è eterna ed una. L'essenza delle cose, i rapporti fra i fenomeni, le leggi che regolano questi rapporti sono assolutamente determinate in un dato momento di tempo. La scienza va in traccia di queste verità assolute e cerca di fissarle e canta un inno di vittoria tutte le volte che essa riesce a determinare qualche parte del vero, qualche lembo dell'eternamente ed assolutamente esistente.

Ora, la posizione degli agnostici è estremamente forte di fronte alle affermazioni dei credenti all'esistenza di verità asso-

lute. La loro posizione è suffragata dall'esempio di Cristo, ed essi innanzi al nome solo di *verità* imitano la modestia del figlio di Nazaret, e chinando la testa non rispondono, intendendo d'umiliare la superbia dello spirito nell'indagare i mistèri del vero. Ogni verità è relativa, perchè la dignità della verità stessa, la sua importanza di fronte alle altre verità, la sua piena e perfetta cognizione, dipendono dal grado di sviluppo del meccanismo mentale che le percepisce. Il meccanismo mentale trovasi in continuo sviluppo. Il sistema sensorio si acuisce, si allarga e si mette a contatto di una sfera sempre più ampia dell'ambiente. Le sensazioni che dalla periferia si ripercuotono ai centri nervosi autocoscienti non sono più isolate, ma sono complesse e la loro intensità non si può più assumere come funzione dell'eccitazione di un singolo senso, ma come funzione complessa di tutte le eccitazioni che un organismo può risentire in un dato istante. Le cognizioni che possiamo avere del mondo esterno per mezzo del sistema sensorio sono adunque sempre più late, più intense, più piene man mano che il meccanismo mentale si sviluppa. Sia poi che si faccia l'ipotesi di un solo centro autocosciente o di una pluralità di tali centri, anche l'elaborazione che delle cognizioni acquisite per mezzo dei sensi si fa nella psiche dell'organismo, diventa sempre più complessa e contemporaneamente completa.

Per cui l'ambiente esterno e l'ambiente interno o soggettivo, le leggi fisiche o psichiche che reggono questo ambiente, sono sempre meglio riconosciute e definite ; ed il grado di cognizione dipende pur sempre dallo sviluppo del meccanismo mentale. Vi è qualcosa di assoluto in una conoscenza ? Sì, ma solamente in rapporto al grado di sviluppo del sistema sensorio e dei centri coscienti, e quindi in rapporto al complesso attuale delle cognizioni che un dato meccanismo mentale può formarsi dell'ambiente. La cognizione di un fenomeno che oggi pareva

completa, si addimostrerà domani incompleta, parziale nella migliore ipotesi, e nell'ipotesi peggiore si mostrerà falsa. Nuove conoscenze acquisite per altri fenomeni affini, insegneranno la via di completare la nozione del fenomeno prima parzialmente considerato. Certo alcune cognizioni appariranno immutabili, identiche per lunga serie di secoli, ma allora varierà l'importanza relativa che di esse si potrà fare l'essere senziente e cosciente. La dignità della cognizione si sposta coll'accumulo dei nuovi acquisti di cognizioni novelle, e la cognizione che prima sembrava fondamentale in un dato ambiente, diventa accessoria in un ambiente diverso.

Lasciamo la teoria del processo e sviluppo delle conoscenze e ritorniamo al fatto economico. Anche le conoscenze che noi possiamo avere del fenomeno economico e del mondo economico non saranno assolute, a meno che noi non pretendiamo d'inchiodare la scienza al punto storico attuale a cui essa è arrivata. Sistemi economici si sono succeduti nel tempo ed è prevedibile che nuovi sistemi si succederanno in tempi avvenire. Alcune verità sembrano restare immobili, rari nantes in gurgite vasto, ma di fronte ad una completa concezione del fenomeno economico sono così meschine che la scienza proprio non si può fare eccessivo vanto d'averle definitivamente acquisite. Alcune leggi spiegano qualche fenomeno economico, ma di fronte ad una completa spiegazione di tutto il mondo economico esse sono leggi così piccine, d'efficacia così limitata che perdono sempre più della loro dignità. Fin che ci sarà tanto mistero da scoprire, non possiamo essere sicuri che le vecchie nozioni siano verità acquisite ed assodate nella loro pienezza, verità lumeggiate nella loro vera essenza, ravvisate da un giusto punto di vista. Altri

punti di vista più alti possono venire scoperti, perchè la cognizione di parte dell'ambiente è funzione del complesso delle cognizioni su tutto l'ambiente. Ed allora quello che appare verità assoluta oggi, può essere verità solo parziale, contingente, unilaterale domani, — e per essere e sussistere ancora come verità abbisognerà di una integrazione colle nuove verità acquisite.

***

Quello che non è verità assoluta per tempi diversi, può essere verità relativa anche nello stesso tempo, pur che si postulino diversi osservatori in cui il meccanismo mentale abbia raggiunto un diverso grado di sviluppo in un medesimo senso, o un diverso grado di sviluppo in sensi diversi. Nel primo caso un ricercatore di fronte ad un altro osservatore della stessa specie di fenomeni, vanterà migliori e più perfezionati metodi d'indagine e potrà essere posto anche in un punto più elevato per potere meglio abbracciare il fenomeno studiato. Nel secondo caso il fenomeno potrà inoltre essere ravvisato da altri punti di vista. Ora la cognizione del fenomeno sarà diversa a seconda che noi consideriamo l'uno o l'altro osservatore. Se l'uno guarda un oggetto a destra, la cognizione sua non si estenderà al lato sinistro, e se un osservatore percepisce lo stesso oggetto dal solo lato sinistro non potrà avere cognizione intorno al lato destro. Se un altro osservatore riguarda dall'alto l'oggetto potrà formarsi una cognizione del suo lato superiore. Sono tre cognizioni esatte, ma solo rispettivamente per le tre parti percepite e che non ci possono dare la completa cognizione dell'oggetto in discorso. Ora se supponiamo che un quarto osservatore trovi modo d'innalzare nello spazio l'oggetto e di riguardarlo in tutte le sue faccie, solo allora la cognizione dell'oggetto diventerà piena ed efficace.

Così è per il mondo economico, colla differenza che questo mondo non si può sollevare facilmente nello spazio e girarlo e rigirarlo a volontà innanzi ai nostri occhi assetati di verità e di luce, — è un mondo sordo e complesso che sfugge alle nostre indagini e che quando crediamo di averlo afferrato si mostra in nuove parvenze non ancora sospettate. — Gli osservatori del mondo economico sono gli economisti. Gira e rigira è sempre la stessa istoria. Non solo, ma gli economisti non s'accordano neppure sulla quantità e qualità dell'ambiente che cade sotto i loro studî, e lunghe, infatti, e non ancora sopite sono le questioni intorno ai limiti della scienza economica. Supponiamo che ci sia un accordo sui limiti della scienza, vi saranno alcuni che s'occuperanno di questioni economiche concrete, altri di economia astratta. Ammettiamo che si vogliano considerare solamente i teorici puri. Ma le premesse di costoro possono essere diverse. O inconsciamente, per lo spirito innato della generalizzazione, si assumeranno alcune ipotesi come ipotesi generali, mentre non sono che contingenti a determinati spazî, a determinati tempi, a determinati interessi di classe. O, sempre inconsciamente, si adopereranno metodi di ricerca imperfetti. Facciamo un'ulteriore concessione, ed immaginiamo che le ipotesi sieno generali e che i metodi di ricerca sieno gli identici. Ma ancora i punti di vista da cui il fenomeno può venire studiato possono variare a seconda del complesso delle cognizioni che determinano il grado di sviluppo del meccanismo mentale degli osservatori. Si può dire: ma la verità, sebbene relativa al tempo, sarà una sola, quella percepita dall'osservatore più perfetto. Benissimo, ma bisogna farlo credere agli altri osservatori, bisogna persuaderli che essi sono in errore, che il loro metodo è imperfetto, che il loro punto di vista è falso, che il loro sistema è inutile e non vero. Il che non sarebbe neppure sempre esatto; perchè i sistemi incompleti possono sempre presentare qualche parte

di vero, ed il sistema più perfetto può sempre lasciare inesplorata qualche parte della verità e prestare fianco alla critica; sicchè tutti rimangono nella loro convinzione di essere i veri rappresentanti del vero.

***

E quando di un fenomeno o di parte dell'ambiente io mi sia fatto un concetto adeguato al complesso delle cognizioni che ho potuto formarmi intorno a quella parte del mondo esteriore, e riesco a comunicare ad altri la mia concezione ed a farla ritenere vera, talchè ho un largo seguito di credenti e di proseliti, io credo d'aver trovato una verità ed intorno a quella verità ho formato una scuola. E se qualcun altro riesce a far credere una verità affatto opposta a quella da me bandita, egli formerà una seconda scuola. O l'una o l'altra dovrà essere la scuola vera? Inclusio unius est esclusio alterius? Ma no, perchè possono essere false entrambe, oppure possono essere vere entrambe unilateralmente, bastando un semplice accordo e riavvicinamento per integrare la verità. Ad ogni modo il difficile è il far capire alla scuola falsa che è nel falso o il far capire ad ambedue che non rappresentano tutto il vero. In tutte le credenze avviene sempre la stessa cosa: il mussulmano crede di adorare in Allah il vero dio, ed il cristiano crede questo dio in una santa trinità; la verità è una sola? Sono ambedue le religioni nel falso? Negate intanto che non ci siano due credenze, due sistemi, due credenze in due verità intorno ad uno stesso fenomeno.

Le scuole pur troppo esistono e si dilaniano fra loro vivacemente e sono il portato del diverso grado di sviluppo del mèccanismo mentale dei diversi ricercatori. Il Pantaleoni non le scorge perchè egli si mette dal punto di vista di una scienza economica pura già formata, che offre oramai alcuni teoremi

ben assodati ed un patrimonio scientifico rilevante. Questi teoremi, dimostrati e dimostrabili, sono verità, ma sono verità relative. Sono verità assolute in quanto si riferiscono a determinate condizioni, accuratamente scelte ed elaborate; ma di fronte alla conoscenza del complesso fenomeno economico sono verità relativissime. Se noi ammettiamo l'interdipendenza dei fenomeni sociali tra loro, l'isolare uno di questi elementi ed il trattarlo isolatamente non è che un artificio logico, ma non un fenomeno reale, rispondente alla verità vera delle cose. Potremo dire che questo è il metodo più sicuro, più modesto, più positivo, per raggiungere la cognizione dei fenomeni. È il metodo delle successive approssimazioni applicato alla distribuzione delle scienze. Ma vi sono caratteri di ricercatori più arroganti, o arditi o presuntuosi, i quali vogliono abbracciare d'un colpo il fenomeno reale nelle sue reali interdipendenze cogli altri fenomeni del mondo sociale, e ci scosteremo allora dalle semplici premesse dell'economia pura. Ed altri ancora più ardimentosi, terranno conto dell'interdipendenza del fenomeno economico dai fenomeni non solo del mondo sociale, ma anche del mondo fisico, ed allora se nel primo caso si faceva della sociologia, nel secondo caso si farà della biologia. Chi rappresenterà il fenomeno più vero? Certo il metodo complesso degli economisti sociologi o biologi presenterà la più grande facilità di cadere in equivoci ed in errori, — ma non per questo essi rinuncieranno di rimproverare agli economisti puri che la loro rappresentazione del fenomeno è non conforme alla realtà, e che nei loro sistemi la realtà si riflette unilateralmente e che ha bisogno di essere integrata e collegata a tutto il complesso delle cognizioni attualmente acquisite. Non resta che far tanto di cappello agli enciclopedisti che si sentono da tanto, e che cominciano a prendere la corsa senza un preventivo allenamento, e tentano operazioni di matematica superiore prima d'aver imparate le 4 operazioni dell'aritmetica.

***

Ad ogni modo l'opinione che vi siano delle scuole non è un arcaismo, — esse esistono nella realtà. Tutt' al più si potrebbe dire: esse a stretto rigore di logica non dovrebbero esistere. Ora però per venire a questa conclusione, o meglio a questo desiderio, bisognerebbe postulare che in tutti i ricercatori lo sviluppo del meccanismo mentale fosse identico. Ed invece quanti diversi punti di partenza! E che forse questa diversità dei punti di partenza non influisce sulle conseguenze? Facciamo un esempio: esaminiamo le successive formazioni delle teorie del valore. Dapprima si vuole ricercare l'essenza del fenomeno e le sue cause. Da una parte si dà la massima importanza alle relazioni intercedenti tra valore ed il costo sopportato per possedere l'oggetto valutato, e si ha una dottrina del costo di produzione che ha la sua ultima formulazione nella teoria del lavoro. Dall' altra parte si dà prevalenza quasi esclusiva ai rapporti tra valore ed utilità, e si assume come causa del fenomeno l'utilità, teoria corretta da ultimo quando l'applicazione di metodi quantitativi mostrò che in economia trattavasi di quantità misurabili, e che non bisognava assumere come causa di valore l'utilità assoluta ma l'utilità relativa, misurabile e misurata ed espressa in gradi. Ma le concezioni matematiche portarono un'ulteriore sviluppo alla teoria. Si vide che era inutile trattare il problema delle cause, che vi sono altri rapporti fuori del rapporto di causalità, che esiste un'interdipendenza tra valore ed utilità e tra valore e costo, — che ambedue le teorie dei costi e dell'utilità rappresentano una parte di vero, — che le teorie dovevano essere integrate in una teoria più elevata che abbracciasse contemporaneamente e la dottrina della dimanda e la dottrina dell'offerta. A seconda che si concepisce la dottrina del valore, il fenomeno più impor-

tante studiato dell'economia politica, è però evidente che diverse saranno le soluzioni dei problemi economici, non solo nell'ordine pratico, ma anche nell'ordine teorico. Ne abbiamo un esempio nel modo diverso di formolare le leggi della distribuzione, le leggi della produzione e le leggi della circolazione. Ora, se vi sono ancora degli economisti, che per di più hanno largo seguito, i quali continuano a rimanere fermi al loro punto di partenza, a ricercare le cause dei fenomeni, e vederle o nell'utilità esclusivamente od esclusivamente nel costo, a non voler sapere di concezioni matematiche di economia pura, di metodi per successive approssimazioni — cosa rappresenteranno questi economisti? non rappresenteranno essi scuole diverse? — E cos'è una scuola se non un dato modo di studiare determinati fenomeni, ravvisandoli da uno speciale punto di vista, trattandoli con metodi determinati?

Le due cause principali che danno origine alle scuole sono proprio fra quelle che il Pantaleoni nega che possano avere tale influenza: le basi filosofiche del ricercatore, prodotto de' suoi studii d'ogni genere, ed il grado di generalità delle teorie. Non è affatto vero che il disaccordo nelle opinioni filosofiche professate dai ricercatori, non turbi l'accordo in subiecta materia. Prendete la scienza delle finanze. A seconda della concezione dello stato, avete le più strabiglianti e contraddicenti spiegazioni degli stessi fenomeni finanziarii. Spiegherete diversamente e la legge dell'aumento continuo dei bilanci, — e la natura del fenomeno finanziario, — ed il concetto dei pubblici bisogni, — ed il criterio dei consumi pubblici e delle pubbliche entrate. E ciò perchè si dà luogo a tanti problemi diversi, spostando alcune condizioni aggiungendone altre, — quando talvolta l'impostazione delle

condizioni stesse non dà luogo ad errori di calcolo logico. Così avviene per il fenomeno delle generalizzazioni. Queste generalizzazioni non avvengano sempre nello stesso senso. — I matematici generalizzano concetti matematici, i biologi parlano e vedono dapertutto degli organismi, i sociologi introducono vedute universali sorprendenti. E tutti gridono che il loro è il vero punto di vista, — e si nega perfino dai diversi gruppi che gli avversarî facciano dell' economia. Voi fate, si dice, della matematica — e voi, si risponde, fate della biologia o della sociologia applicata. « Nessuno al giorno d' oggi — esclama il Pantaleoni — ha il diritto scientifico di rigettare il ricorso a qualunque metodo logico ». E dovrebbe essere così, ma pur troppo avviene tutto il contrario.

Si dovrebbe concludere col Pantaleoni che ragionando a questo modo ci sarebbero da formare non solo 4 scuole, tante quante insegnavansi a Ginevra, ma che si potrebbe ottenere una quantità sterminata di combinazioni, a seconda che si varî uno solo dei numerosi ingredienti dell' una o dell' altra delle ricette atte a fabbricare le scuole? No di certo, perchè allora non si considererebbero delle scuole, ma degli individui e le diversità degli individui qui non sono per ora da ricercarsi. In un determinato momento vi sono sempre punti di vista comuni e metodi comuni di ricerca che vengono generalmente riconosciuti ed adottati da un gruppo d' osservatori, — essi allora formano una scuola che acquista tanta maggiore importanza, quanto maggiore è il gruppo che la rappresenta.

Questa questione dell' importanza da attribuirsi alle diverse scuole ci porta a discutere l' altra tesi del Pantaleoni sui criterii

che debbono informare la storia delle dottrine economiche. Il fattore economico è troppo preponderante nello sviluppo e progresso delle società, perchè ne sia trascurata la sua influenza. Il grado di cognizione che in un dato momento una determinata società o le classi di essa più evolute e preponderanti hanno del fenomeno economico, può influire su tutta una serie di concezioni e di azioni atte a cambiare completamente l'aspetto della società in questione. Anche non ammettendo l'esagerata portata che alcuni rappresentanti del materialismo storico vogliono dare alla loro dottrina, se noi abbiamo riguardo all'interdipendenza dei fenomeni sociali fra loro, è certo che dobbiamo dare la dovuta importanza al fattore economico nella determinazione delle forme, delle credenze e degli ideali sociali. Ultimamente il PATTEN colla sua distinzione di un' economia di piacere, e di un' economia di dolore, veniva ad illustrare con genialità i rapporti intercedenti tra i varii stadii economici ed i concetti morali e religiosi delle diverse società. Nessun dubbio che sulla pratica degli affari economici, sulle disposizioni che l'uomo di governo, il legislatore, l'amministratore prendono nelle varie contingenze della vita, i criterii che si sono fatti sull' essenza e sulle leggi che governano i fenomeni economici hanno un grandissimo valore. La conoscenza del modo con cui una generazione od una classe privilegiata concepiscono il fenomeno economico, è una parte della conoscenza complessiva del modo generale con cui l'ambiente tutto che circonda la società è concepito da questa società. È uno dei modi di penetrare il segreto delle azioni sociali, il gran segreto della storia.

Appunto per queste ragioni hanno una portata immensa la cognizione e lo studio delle diverse teorie economiche anche se queste teorie furono dappoi riconosciute fallaci. Esse ci lumeggiano un punto della scena storica d'un popolo. Così per es. le riforme di Colbert e l'atto di navigazione di Cromwell si

riannodano ad uno speciale modo di concepire il commercio interno ed internazionale; le erosioni delle monete, tanto in uso presso i principi medioevali, provengono da una falsa credenza intorno alla teoria monetaria; il periodo liberista deriva dal trionfo della concezione economica sostenuta dalla lega di Cobden. È il modo speciale di rappresentarci l' influenza e le leggi del fattore economico che spingono la società o le classi privilegiate a muoversi in determinate direzioni piuttosto che in altre. L' economista che fa la storia di questi speciali modi di concezione del mondo economico apporta un grande contributo alla storia delle civiltà passate.

A questo punto noi senz' avvedercene stiamo trattando appunto la questione dell' ufficio e dello scopo che si propongono gli economisti nel fare la storia delle dottrine economiche. Il paragone del Pantaleoni tra la storia ed un' operazione d' interpolazione è veramente calzante. I fatti non sono registrati nella loro reale continuità, la storia isola alcuni incidenti e vi dà speciale importanza, — i criteri dell' esposizione poi sono affatto soggettivi, dipendono dall' impressione che lo storico riceve dal fatto e dal punto di vista dal quale si mette per esaminarlo. Ciò succede sia che si scriva la storia delle verità che degli errori. Se indico solamente le teorie che io ritengo giuste e passo sotto silenzio gli errori, il criterio si estrinseca a priori ed è sottinteso, — se indico anche le teorie ritenute false, il mio criterio è esplicito e viene dichiarato caso per caso. Ora a quale partito appigliarsi? Il Pantaleoni sembra cercare un criterio obbiettivo e lo trova nell' interesse che noi possiamo avere nel conoscere la storia delle verità piuttosto che la storia degli errori. Ma è evidente che questo criterio è pur sempre soggettivo; e che l' in-

teresse del ricercatore, a seconda dei casi, può essere attirato tanto verso la conoscenza degli errori commessi che verso la conoscenza delle verità scoperte. Noi abbiamo tentato d'abbozzare alcune cause che possono spiegare perchè l'economista può dare importanza alla storia degli errori, — cause che servono a spiegare lo scopo di tali ricerche o l'ufficio della storia delle dottrine. Nella storia delle dottrine economiche — se noi ci mettiamo da questo punto di vista — non abbiamo più riguardo al criterio delle maggiori o minori verità che può una dottrina presentare. Per noi il grado d'importanza d'una teoria sarà dato dal suo maggior sviluppo e dalla maggiore sua influenza ch'essa ha esercitato nella società in cui nacque o si svolse. Dal punto di vista storico la verità delle conoscenze non deve avere alcuna importanza assoluta, la storia racconta quello che fu, — ed il vero sta nell'esatta riproduzione.

Abbiamo così preso a rovescio la posizione della dottrina mesologica, combattuta dal Pantaleoni. Qualunque sia l'opinione che noi ci possiamo fare in proposito, e cioè qualunque soluzione noi possiamo dare al problema della correlazione che intercede tra l'ambiente e la dottrina che in esso vi nasce, è pur certo che il modo prevalente di concepire e conoscere determinati fenomeni influisca grandemente sul modo di comportarsi dell'uomo nell'esplicare la sua attività nella sfera di questi fenomeni. Ditemi come nel medio-evo si pensava intorno alle conquiste del sepolcro di Cristo, ed avrete una spiegazione parziale delle crociate, — ditemi quale concetto si facevano i comuni medioevali delle loro franchigie e dei loro diritti, ed avrete una parziale spiegazione delle lotte sostenute contro l'impero, — ditemi quale concetto si facevano i mercantilisti del miglior modo di fare ab-

bondare li regni d'oro e d'argento, ed avrete la spiegazione parziale dei varii sistemi escogitati per avere un favorevole bilancio commerciale. Per lo storico può essere interessante vedere se le dottrine economiche corrispondono alle condizioni dell'ambiente — per poterne al caso concludere che l'ambiente fornisce le premesse delle dottrine e le giustifica — ma ancora più interessante può essere di vedere come una determinata società concepisce il mondo economico e come la concezione prevalente agisce sulle economiche azioni.

*
* *

Da questo punto di vista adunque si può ritenere esagerata la tesi del Pantaleoni di fare la storia delle sole dottrine attualmente ritenute giuste ed acquisite incontestabilmente alla scienza.

Tuttavia la tesi del Pantaleoni può trovare a suo conforto un'ultima argomentazione. Si può dire: la storia delle idee economiche non appartiene alla storia delle dottrine, — la storia delle idee apparterrà allo storico in generale, al filosofo, non all'economista, il quale deve accontentarsi della storia delle *verità economiche* — almeno quelle da lui ritenute tali. Ora si può domandare: ammesso che verità assolute vi siano, — talchè non ci sarà pericolo di perdere del tempo nel ricercare nell'oscurità dei tempi la genesi di tali verità, — ammesso che sia più importante soddisfazione per la curiosità del conoscere, il sapere per esempio che il tal teorema è dovuto all'economista A invece che all'economista B, piuttosto che vedere come in un'epoca determinata il fenomeno economico fosse concepito, — ammesso che l'economista non si debba interessare di questi successivi stadî percorsi dal pensiero nell'acquisto del vero, — ammesso che la storia delle idee economiche possa essere fatta con competenza da un non economista, — è lecito concludere che la

storia delle dottrine economiche si *potrà* fare mandando a naufragio tutti gli errori ed esponendo solo le verità?

È quello che noi non possiamo ammettere, esaminando attentamente il processo logico a cui si sottopone lo storico delle verità economiche. Per lo storico del Pantaleoni l'operazione unica sarebbe questa: « prendere le mosse dalle teorie che costituiscono attualmente l'economia — e rintracciarne le parti nelle dottrine del passato — determinare in ogni pietra dell'edificio attualmente esistente la sigla che determinerà donde è provenuto, chi la faccettò, che via seguì per giungere dove sta, chi la mise a posto ». Ora supponiamo di procedere, applicando questo criterio, alla storia della dottrina del valore. Qui ci si presenta subito la questione pregiudiziale: quale è per voi la teoria vera del valore? È la teoria attuale del valore. Ma anche attualmente abbiamo dei credenti nella teoria del costo di produzione, abbracciando questa stessa teoria dei sottogruppi: teoria del lavoro, teoria del lavoro complesso ecc. ecc., — abbiamo dei credenti nella teoria dell'utilità, utilità marginale, ofelimità, rarità ecc. ecc. Per risolvere il problema dobbiamo immaginare che tutte queste questioni siano già superate, — e dichiarare senza preoccuparci delle proteste dei socialisti, dei socialisti cattedratici, dei classici, che la vera teoria del valore è quella della scuola matematica, la quale in realtà non fa che integrare i due principii del valore; costo ed utilità. Giunti a questo punto dobbiamo concludere che la novità della dottrina non sta che in quel processo logico per cui le cose viste da un più elevato punto di vista dànno luogo ad un'operazione di coordinazione come si esprime il Wicksteed, o di generalizzazione come s'esprime il Pantaleoni. Cerchiamo la genesi di questa concezione. Dovremo tracciare lo sviluppo della teoria di costo e lo sviluppo della teoria dell'utilità. Dovremo cioè tracciare la storia di tanti errori, di tante verità relative, riconosciute cioè esaminando il fe-

nomeno da un punto di vista unilaterale. Non c'è rimedio e non si può sfuggire a questo dilemma: o la verità è balzata fuori intera e perfetta dall'osservazione, come Minerva dal cervello di Giove, e si tratterà solo di mettervi sopra un'etichetta portante il nome dell'inventore e l'età dell'invenzione press'a poco come si vede a piè di pagina nei trattati di matematica del Baltzer per alcuni celebri teoremi. O la verità s'è venuta formando a poco a poco — e questo è il processo più naturale e frequente nella formazione delle verità — ed allora la storia delle verità economiche sarà una storia di conoscenze imperfette, se non vogliamo dire di errori. Per il che si ritorna al punto di partenza: impossibile fare la storia delle verità — ammesso che queste esistano in modo assoluto — senza contemporaneamente fare la storia degli errori, per cui è passata la mente umana nella scoperta del vero.

Vogliamo considerare la tesi ridotta alle ultime sue conseguenze. Supponiamo pure che si ritenga unico compito dello storico quello di registrare il nome dell'inventore d'una verità economica e la data dell'invenzione, — nell'ipotesi che le verità tutte, di cui è composta la scienza economica, si siano scoperte di getto. Vuol dire che già abbiamo risolta la questione intorno all'ufficio dello storico, e l'abbiamo risolta nel senso di ritenere che l'ufficio più utile dello storico delle dottrine economiche non è quello di fare la storia delle idee economiche, ma semplicemente delle verità. Ma nell'applicare questo criterio alla pratica, ci troviamo innanzi a poderose difficoltà. Bisogna decidersi a dichiarare quale sia e dove sia la verità. Ecco perchè abbiamo detto che la tesi ultima sostenuta dal Pantaleoni è collegata necessariamente colle tesi dell'inesistenza delle scuole.

Ora proviamoci a dire quale sia la vera scienza economica e chi ne sono i corifei. Non v'accorgete che solo enunciando da che parte trovasi la verità, dichiarate l'esistenza di diverse scuole? Perchè voi sapete che tanti e tanti altri economisti crolleranno le spalle alla vostra dichiarazione. E sapete che costoro se fossero alla lor volta interpellati, direbbero precisamente quello che rispondete voi: noi siamo i soli profeti del vero. Cosa siamo noi? deduttivisti puri, che concepiamo l'economia come lo studio dell'equilibrio di un sistema di forze edonistiche. Roba da far protestare altamente p. es. il professor Loria, che ritiene tali concezioni inutili quisquiglie e chiama non solo pappagalli latini coloro che ardiscono di dire simili banalità, ma anche consci o inconsci sostenitori degli interessi della borghesia, — mentre egli crede che *l'oggetto* della scienza economica stia nell'immaginare tutte le possibili combinazioni a cui può dar luogo il fatto delle terre libere, quasi libere o interamente occupate. È forse il giudizio che porta il prof. Loria sull'importanza delle altre scuole esagerato? Ma tutti i giudizi degli economisti d'un gruppo sulle teorie sostenute da altri gruppi sono dello stesso calibro. Ricordate le invettive di Marx contro l'economia borghese. E di riscontro il Pantaleoni: « per ora non c'è posto per Marx in una storia delle dottrine ». Ecco di un colpo radiata dalla storia economica la teoria della lotta di classe e la conseguente teoria del profitto e del salario. Eppure il fenomeno della lotta di classe è considerato da molti come universale ed assodato, ed assunto come premessa incrollabile. Ed alla teoria del profitto e del salario il Marx ha arrecate molte e moltissime elucidazioni parziali. Ma è naturale che tra noi economisti si risponda alle bastonate prese con armi della stessa specie e con colpi di uguale portata.

***

Resterebbe un ultimo argomento da ribattere. Il Pantaleoni scrive che « la storia degli errori non riuscirebbe nemmeno ad essere, a modo di dimostrazione indiretta, una scuola di logica e di metodologia ». E perchè no? Mi ricordo che il Pantaleoni in quel suo gioiello di scienza pura finanziaria che è la Teoria della pressione tributaria ebbe a scrivere: « siccome ogni generazione giunge alla luce del sole altrettanto ingenua, quanto lo erano al loro apparire, le precedenti, non trasmettendoci le cognizioni acquisite, ma soltanto i mezzi per conseguirle, ne viene che, appena si è cessato per qualche tempo dal predicare certe verità, perchè riputate troppo note, o dal confutare certi errori, perchè creduti troppo grossolani, nel pubblico quelle verità si ignorano e questi errori si riproducono ». (Teoria della pressione tributaria, Roma 1897, pag. 33,34). E che la cosa sia proprio così vi sono infiniti esempi a testimoniarlo. Ora quale maggiore utilità che il mostrare dove si cela il pericolo dell'errore logico, del pregiudizio, delle petizioni di principio, dell'utopia irrealizzabile, del sofisma? Tanto più che trattasi di errori logici che si riproducono facilmente? Per cui il ricordare a titolo di es. gli errori da altri commessi non si può paragonare al desiderio di fare un galantuomo di un giovane col dargli la società dei birbaccioni, bensì al fatto di tener presente costantemente ad un giovane le disposizioni di un codice penale per evitare ch'egli diventi birbaccione. Mostrare dove sta il male e l'errore, non è incitazione ad errare.

G. MONTEMARTINI.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

LA QUESTIONE SOCIALE AL LUME DELLA FILOSOFIA

Del Prof. LUDWIG STEIN (1).

1. La conoscenza del fatto economico e delle leggi che lo determinano ha assunto in questi ultimi tempi un'eccezionale importanza nello studio della questione sociale, inquantochè l'organizzazione economica viene da molti considerata come il regolatore fondamentale della vita collettiva, alla quale fornisce l'enorme quantità d'energia indispensabile anche per le funzioni d'ordine superiore. Si comprende quindi come la filosofia sia rimasta quasi sempre fuori di questo movimento in diretta corrispondenza colla realtà, mentre vi avrebbe potuto recare, con grandissimo vantaggio, il concorso del suo spirito sintetico e vivificante non solo, ma anche la calma e la serenità tanto necessarie oggi che il problema sociale appassiona le menti e le fa deviare non di rado dal fine pratico supremo, che deve essere il miglioramento morale e materiale dell'umanità. Inoltre intorno alla questione economica molti altri problemi si raggruppano pure di somma importanza, che rientrano nel dominio della sociologia; perchè la filosofia dovrebbe disinteressarsene? essa con l'unità del suo metodo e col suo bisogno di sintesi potrebbe abbracciare tutto il vasto problema e presentarcelo sotto una nuova luce, facendogli fare un passo notevole verso la soluzione; la questione sociale prima che dell'economia politica è stato un problema della filosofia; da più di due mila anni i Cinici, Platone, Aristotile l'avevano considerato come tale e tentato di risolverlo dal loro punto di vista (2). L'opera

(1) Die sociale Frage im Lichte der Philosophie von Dr. Ludwig Stein — Stuttgart. F. Enke 1897. 1 vol. gr. 8 p. XX 792.

(2) L. STEIN. — Op. cit. p. 11.

dello Stein vuole appunto rivendicare alla filosofia il diritto di occuparsi della questione sociale, e giacchè ad essa, secondo il concetto di A. Comte o di W. Wundt spetta il compito di ricercare le leggi generali e di disporle in una relazione armonica, la sociologia sarà una filosofia della società (Socialphilosophie).

Ogni problema può essere studiato sotto tre aspetti differenti: l'origine, lo sviluppo, lo stato presente e sotto questa triplice forma possono pure essere considerate le condizioni e le forme dei gruppi sociali (das Zusammenleben und Zusammenwirken) donde la divisione del libro in tre parti principali. La prima (p. 56-175) ha per oggetto di studiare l'origine delle forme di vita sociale, che sono divise in due gruppi: quelle la cui struttura è relativamente stabile come la famiglia, la proprietà, la società, lo stato; e le forme che si possono denominare instabili (labil), quali la lingua, il diritto, la religione, l'arte, la morale. La seconda parte (p. 175-511) comprende una storia critica delle dottrine filosofico-sociali dal loro primo apparire presso i Greci fino ai nostri giorni. Nella terza infine (p. 511-778) l'autore espone le basi d'una filosofia sociale ed una serie di riforme possibili.

La legge d'evoluzione e il principio di causalità, aventi per complemento necessario la legge di continuità sotto triplice aspetto, storico, dialettico e teleologico, costituiscono le linee fondamentali del metodo seguito dallo Stein nelle sue ricerche (1). Il principio di causalità applicato alla storia ci convince che il progresso della civiltà doveva necessariamente svolgersi così come si è svolto; il concetto più largo d'evoluzione ci dimostra che un tale processo non solo è necessario ma tende al trionfo del più atto; la causalità quindi nella storia non presenta un aspetto meccanico, come in Buckle, ma contiene un principio teleologico immanente (2). Il fatto primitivo poi della filosofia sociale è la « sociabilità » che non dev'essere considerato come un fenomeno « sui generis » ed esclusivamente umano, poichè estende le sue *radici* anche nel regno animale.

(1) Op. cit. Vierte Vorlesung. p. 35-55.
(2) Op. cit. p. 41.

2. *Forma originaria della vita collettiva.* — Non v'è dubbio che la famiglia, che risulta dal puro istinto, sia stata il primo germe dell'integrazione sociale; essa è passata per diverse fasi: sentimento materno, figliale, fase economica, che coincide coll'origine della vita sociale (Gesellschaft), dove la regola è fondata sopra una convenzione esteriore, preceduta da una agglomerazione informe presociale (Gemeinschaft) priva di qualunque sanzione legale (1). Il matrimonio è un'istituzione sociale, non un'associazione sessuale d'una certa durata, secondo la troppo vaga definizione del Westermarck.

Come il matrimonio è la base morale della famiglia moderna, così la proprietà è la base economica del nostro ordinamento sociale e forma il risultato d'un lungo processo evolutivo; le ultime ricerche sociologiche hanno distrutto la leggenda diffusa dal Rousseau che la proprietà dovesse la propria origine all'atto arbitrario d'un individuo; lo Stein ne pone bene in chiaro l'origine psicologica: il possedere (Besitz) dipende non solo dal bisogno ma anche dalla rappresentazione del tempo o del numero; lo stabilirsi della proprietà privata si ha coll'addomesticamento degli animali, che segna il passaggio dai popoli dediti alla caccia o alla pesca ai popoli pastorizi. L'evoluzione della proprietà e quella della famiglia presentano dei lineamenti comuni; transizione da una specie di anarchia (Regellosigkeit) agli « imperativi sociali », dall'aggruppamento alla società, dal comunismo all'individualismo, da una massa caotica indistinta ad una personalità elaborata (2). La schiavitù che sorge parallela agli animali domestici segna un notevole progresso nella storia della proprietà, poichè permette le elevate occupazioni dello spirito. Anche l'organizzazione militare produce un'aristocrazia guerriera e proprietaria, come in Roma dove vediamo compiersi facilmente il passaggio dell'antico « ager publicus » in proprietà privata dei beni e del suolo. L'osservazione attenta del passato ci indica che il tipo della moderna società tende alla formola: divisione del lavoro, concentramento degli interessi (3). La costituzione della società e la formazione

(1) Op. cit. pag. 62.
(2) Op. cit. p. 91.
(3) Op. cit. p. 104.

dello stato ci dimostrano il progresso continuo verso l'individualismo; tuttavia, benchè un ritorno all'antico comunismo non sia possibile nè desiderabile, non dobbiamo nasconderci i mali gravissimi che un' estremo individualismo può portare con sè.

La lingua tende anch'essa ad individualizzarsi nello stesso tempo che verso l' universalità; infatti una tendenza della lingua presso le nazioni civili avviene in direzione d'una fusione reciproca, mentre un fenomeno diametralmente apposto si manifesta nella tendenza all'individualità (Persönlichkeit) secondo la profonda osservazione psicologica di Buffon: lo stile è l'uomo.

Anche l'origine del diritto, come della lingua, che presuppone necessariamente l'esistenza della società, si presenta irta di difficoltà. Le definizioni sono molte, ma il nucleo di esse si trova già negli scrittori greci, per esempio negli storici; l'errore fondamentale comune a tutte le definizioni, secondo lo Stein, consiste in ciò che il diritto viene presupposto come già esistente, non considerato nella sua origine psichica e nel suo sviluppo (1). Qui non si tratta poi d'un'analisi psichica fondata sopra gli stati affettivi, paura, pentimento, vendetta, come pensa il Post, ma piuttosto d'una sintesi psichica del sentimento del diritto (Rechtsgefühl) tratta dalle prime forme manifeste della vita mentale. Un passo importante verso il diritto positivo si ha colla scoperta della scrittura; come la lingua, tende anche essa verso l'individualità, nello stesso tempo che verso una unificazione generale.

Importante è il capitolo sulla religione, considerata come una funzione sociale, che attraversa le stesse fasi di sviluppo che il diritto, ed abbraccia, almeno presso i popoli primitivi, tutta la vita psicologica del gruppo sociale. Il nostro autore, seguendo il metodo psicogenetico, così la definisce: mentre il diritto è l'espressione della lotta sociale con forze visibili, presenti, domabili, la religione invece è l'espressione della lotta con forze invisibili, lontane, non domabili colle armi abituali (2). Anch'essa tende a diventare universale (Weltre-

(1) Op. cit. p. 142.
(2) Op. cit. p. 155.

ligion) nello stesso tempo che ad individualizzarsi; l'importanza ora ne è grandissima, poichè va diventando il fattore principale della solidarietà umana: nella lotta contro la « bête humaine » la religione è stata l'arma più sicura, che l'uomo abbia avuto nella lotta per la sua esistenza spirituale (1).

Dopo la lingua, il diritto, la religione vi è ancora una serie di funzioni instabili, la morale, la scienza, l'arte etc. che rappresentano un grado assai elevato dello spirito umano ed appartengono ed un periodo di riflessione, la cui caratteristica è una finalità cosciente. Quindi nella seconda parte l'autore passa a trattare delle funzioni sociali nel loro sviluppo storico, osservandolo nel pensiero dei principali filosofi e facendo la rassegna delle idee poste innanzi per la loro trasformazione. Queste « linee d'una storia della filosofia sociale » incominciano coi primi documenti di teorie sociali nella Grecia, che appaiono in Omero, in Esiodo, nell'aristocratico comunismo di Sparta e nel radicalismo della Sofistica, soffermandosi in modo speciale sopra i sistemi di Socrate, di Platone e di Aristotele e delle scuole stoica, epicurea e neo-platonica, e facendo vedere come i problemi che ora interessano tutto il mondo non erano sconosciuti ai filosofi antichi; lo Stagirita non solo posa con acutezza il problema della questione sociale, ma ce ne dà anche un'interessante soluzione contenente idee di tal valore che la loro forza logica e persuasiva non è meno efficace oggi che ai tempi di Alessandro il Grande (2).

Esamina quindi il cristianesimo primitivo, negando il carattere comunistico delle prime società evangeliche, il Medio evo e la Rinascenza con speciale riguardo a Dante, Macchiavelli e Guicciardini e all'utopismo di Tommaso Moro, di Campanella e di altri, che chiama in genere misticismo filosofico-sociale. Giunge quindi ai tempi moderni e traccia uno schizzo storico limpidissimo del movimento sociale dai primi vagiti dell'economia politica fino alle ultime teorie socialistiche, dedicando capitoli speciali a Saint-Simon, Fourier, Blanc, Prudhon, lo scettico del socialismo teoretico, Marx, Lassalle e terminando

(1) Op. cit. p. 165.
(2) Op. cit. p. 218.

con un lungo capitolo intorno alla filosofia sociale propriamente detta dal Rinascimento ai nostri giorni, ove appaiono i nomi di Spinosa, Leibniz, Locke, Rosseau, Hume, Comte, Mill, Spencer, Kant, Hegel etc. Al termine dell'esposizione l'autore constata l'anarchia del pensiero e la conclusione negativa a cui è costretto di giungere ed in ciò vede la necessità di dover dire una parola di conforto per l'umanità sofferente nella terza parte della sua opera.

3. Quest'ultima parte intitolata « Elementi di un sistema di filosofia sociale » espone le idee personali dell'autore intorno alla possibile soluzione della questione sociale. Lo Stein in un interessante capitolo vuol prima fermare il significato delle parole: individuo, società, stato, cercando di coglierle nelle loro mutue relazioni, intorno alle quali era giunto già nella prima parte a conclusioni che mostrano un accordo completo coi risultati critici della seconda parte: da un lato energici sforzi verso l'affermazione della personalità, dall'altro un'invincibile tendenza della specie; donde una lotta eterna, fra gli interessi dell'individuo e quelli generali. L'uomo allo stato incosciente vede dapprima l'alternativa: individualità, sociabilità; più tardi allo stato cosciente crea nella filosofia sociale per questa lotta le formule etico-sociali, egoismo-altruismo, utilitarismo-simpatia, individualismo-socialismo, arbitrio anarchico-legalità sociale (1). Per sopprimere questo conflitto, che appare già rispecchiato nello stoicismo, per trovare cioè il giusto equilibrio fra gli interessi dell'individuo e quelli della società, si sono fatti, invano, numerosi tentativi. La teoria dell'ambiente del Taine, secondo la quale l'uomo è il prodotto delle circostanze, portata all'esagerazione dal Gumplowicz, che pensa che l'uomo agisca nel corpo sociale come un atomo in un grande aggregato, si riduce in ultima analisi ad essere un'interpretazione sociologica della legge di causalità e verrebbe poi a negare l'influenza dei grandi uomini nella storia, che innegabilmente creano un nuovo ambiente ed aprono nuove vie alle generazioni future (2). La verità, secondo lo Stein, consiste nell'affermare un'influenza re-

(1) Op. cit. p. 514.
(2) Op. cit. p. 521 e 525.

ciproca tra l'azione dell'individuo e quella della società; le motivazioni psichiche dell'azione sociale vengono certo dall'ambiente, ma la combinazione di tali motivi dipende dall'individuo: questo è come il prisma che riflette la luce del suo ambiente con svariati colori (1). Si comprende quindi come il concetto di società, malgrado le numerose definizioni, attenda ancora di essere rigorosamente determinato, confondendosi spesso società con stato. La società è l'insieme di tutti gli interessi umani: famiglia, tradizioni, interessi morali; e deve la sua esistenza alla partecipazione degli individui alla vita pubblica; la società è instabile, lo stato invece stabile; il mezzo d'unione della società è il contatto, dello stato la legge; i membri della società sono tenuti insieme dalla morale, quelli dello stato dal diritto (2). Questo protegge la società, impedisce la disgregazione che la minaccia di continuo e costituisce in tal modo la sintesi degli interessi della specie e di quelli dell'individuo e la loro armonia. Lo Stein vede nello stato « un forte sistema d'organizzazione di inevitabili subordinazioni e gerarchie di individui e gruppi per ristabilire l'equilibrio tra i legittimi diritti degli individui e gli interessi della nazione, spesso in lotta con quelli, gli interessi di razza e poi di tutta l'umanità (3). Lo Stato ha una decisiva influenza non solo sul diritto civile, ma interviene anche a regolare il regime economico. Infatti osservando le diverse fasi attraverso le quali è passata la proprietà, noi vediamo che esiste una forte tendenza ad attenuare sempre più l'illimitato « jus abutendi » del diritto romano; si può dire scomparso il diritto di proprietà sulla persona e che trovi continui ostacoli quello sulle cose. La proprietà individuale trova un limite e un freno nell'utilità sociale, dovendo ogni diritto avere per fine supremo il benessere della società, poichè l'idea dominante del nostro tempo è e rimane la formola utilitaria « salus reipublicae suprema lex » (4). Riprovevole quindi l'accumulazione insensata dei capitali, la quale trae seco evidenti

(1) Op. cit. p. 533.
(2) Op. cit. p. 543.
(3) Op. cit. p. 545.
(4) Op. cit. p. 565.

tracce di degenerazione e di assurdità logica (Entartung und logischer Widersinn).

Infatti il significato di ogni proprietà privata, raggiunto un limite determinato di accumulazione, giunge alla negazione di sè stesso, tanto più che il capitale per mantenersi ricorre agli stessi mezzi cui ricorre l'abborrito avversario, monopoli, sindacati, trusts etc., cosicchè si può dire che al comunismo territoriale d'un tempo è succeduto oggi sotto varie forme un collettivismo capitalistico (ein kapitalistischer Collettivismus, p. 570). Lo Stein dopo di aver affermato che le sue proposte di riforma sociale vagano non nelle regioni nebulose d'una dialettica sottile, ma si basano al contrario sopra il passato storico e sui dati della scienza economica, vede il rimedio in una forma mista di proprietà che possa assicurare i vantaggi della produzione collettiva senza sopprimere il magico profumo (zauberhaften Duft) dell'individualità (1). Uno sguardo alla società nostra ci convince subito che siamo avviati verso la proprietà sociale: la scuola, l'esercito, le poste, i telegrafi, i telefoni, le ferrovie ecc. appartengono già allo stato, che non accenna punto a fermarsi sulla via per la quale si è incamminato. È però indispensabile che anche il diritto si socializzi; l'assoluta uguaglianza non è possibile, è una chimera, come l'assoluta libertà; bisogna quindi pensare a porre in armonia la libertà con l'uguaglianza, problema assai complesso. Solo un socialismo giuridico — der Rechtssocialismus — secondo l'espressione di Schröder può soddisfare alle esigenze sovraccennate: relativa libertà dell'individuo con la maggior possibile uniformità economica e uguaglianza giuridica; protezione dei deboli, subordinazione degli interessi dell'individuo a quelli della società, dello stato, dell'umanità (2).

Il fondamento di tale socialismo giuridico è il riconoscimento legale del diritto all'esistenza, che riceve il suo compimento nel diritto al lavoro, riconosciuto anche dal Bismark fin dal 1884 non solo come un postulato morale, ma anche come un « nobile officium » dello stato. Lo stato deve quindi pen-

(1) Op. cit. p. 575.

(2) Op. cit. p. 607.

sare ad una legislazione del lavoro, all'imposta progressiva, alla riforma del diritto di successione etc. Ma il compito della socializzazione non deve fermarsi qui, ora che un nuovo motivo sociale si presenta con distinti caratteri sull'orizzonte: la solidarietà della specie umana; deve estendersi alle funzioni più elevate della vita, la religione, la morale, l'arte, la scienza e l'educazione. La religione dev'essere posta al servizio della solidarietà della specie umana; il nuovo ideale che essa deve proporsi è la perfezione intellettuale e morale del tipo umano; purificarsi degli elementi buddistici e pessimistici che negano la vita e consigliano la rinunzia alle energie e alla gioia dell'esistenza; imporre infine la subordinazione dell'individuo agli eterni interessi della specie umana (1). Ad imitazione del Kant, lo Stein condensà nella seguente formola il nuovo imperativo etico-religioso: « Agisci in maniera che in ogni tua azione tu affermi non solo la tua, ma bensì la vita degli altri uomini, e, in special modo, assicuri ed elevi la vita delle generazioni future ». Da questo derivano molti altri imperativi che servono a regolare praticamente la nostra condotta sotto l'aspetto morale e religioso; essi però debbono dapprima penetrare nel nostro cuore per mezzo del dolce tono del linguaggio religioso, poi essere imposti dalla scienza della morale come un postulato logico dedotto dalla nostra vita sociale, abbelliti dalla fantasia artistica, dimostrati dalla scienza sociale ed infine insegnati metodicamente da una nuova pedagogia (2). In quella formola, secondo lo Stein, rientra il perfezionamento fisiologico del tipo umano invocato dallo Spencer, il perfezionamento intellettuale e morale della specie umana che il Wundt oppone all'evoluzionismo spenceriano, infine l'etica evolutiva tedesca, che, per influenza delle teorie darwiniane, vuole la scelta dei migliori (3). Quindi lo Stein riprende in esame il problema della pace perpetua, posto dal Kant, in relazione colla questione sociale ed afferma che l'effettuazione avverrà in un futuro molto lontano; la pace nel campo sociale non è però raggiungibile.

(1) Op. cit. p. 689.
(2) Op. cit. p. 690.
(3) Op. cit. p. 749.

Piuttosto bisogna sforzarsi per far sparire la lotta armata e violenta, che appartiene ad un tipo di società che sta per tramontare. La religione e la morale, la scienza e l'arte, la lingua e la tradizione, il commercio e l'industria faranno in modo che non manchi materia per una gara lieta, e uno sprone incessante per l'individuo ad un più elevato acquisto di forze. La soluzione rispetto alle relazioni politiche dei popoli suonava: pace perpetua; la formola della lotta sociale degli individui suona invece: lotta perpetua, ma con armi leali.

L'opera si chiude con un capitolo assai suggestivo intorno all'ottimismo sociale, che l'autore contrappone con solide ragioni al pessimismo sociale dei nostri tempi, dimostrando una fede incrollabile nell'avvenire. L'idea regolatrice dell'ottimismo sociale è l'elevarsi continuo delle forze umane sopra le forze naturali, e l'attenuarsi delle collisioni fra gli interessi individuali da una parte, fra gli individui, la società e lo stato dall'altra. Non si tratta d'un semplice perfezionamento della specie umana, come viene propugnato nel razionalismo leibniziano e nell' Illuminismo tedesco, ma di un miglioramento biologico e d'un perfezionamento etico-sociale; in brevi parole l'ideale suona: elevazione del tipo uomo, educazione delle future generazioni all'uomo sociale (1). E mentre si effettua l'evoluzione politica che porta al socialismo giuridico, si svolge parallela a quella un'evoluzione dei sentimenti umani, in special modo della simpatia e della pietà. La società nostra ha bisogno d'un rinascimento sociale, di liberarsi dalle tetre visioni pessimistiche, opponendo a queste le storiche parole di Galileo, volgendole ad una significazione sociologica: Eppur si move; « und die Menscheit bewegt sich doch! » (2).

4. Questa rapidissima esposizione non può presentare che una ben pallida imagine delle questioni toccate e trattate dallo Stein, spesso con mano maestra e con un ardore di convinzione che dà al suo stile una robustezza ed una vivacità, non troppo comuni in un libro di scienza. Religione, arte, economia, famiglia, società, stato, il presente, il passato e l'avvenire sociale,

(1) Op. cit. p. 766.
(2) Op. cit. p. 776.

nulla tralascia che possa rafforzar la sua tesi e prevenire le accuse degli avversari. Due però sono i problemi, che danno per così dire l'intonazione a tutto il libro e che meritano di essere particolarmente osservati: le relazioni tra la filosofia e lo studio dei fatti sociali; le idee particolari dell'autore intorno alla soluzione delle « vexata quaestio » tra individualismo e collettivismo, che racchiude nel suo seno un numero grande di altri importanti problemi, che s'impongono energicamente alla coscienza moderna. Le opinioni che riguardano il dominio ancora mal definite della sociologia e il metodo da adoperarsi nelle ricerche sociologiche si possono disporre in due grandi categorie: di quelli che intendono la sociologia come una filosofia delle scienze sociali particolari o come una filosofia della storia; e di quelli che ne vogliono fare una scienza speciale che deve studiare direttamente i fenomeni sociali, dando lo sfratto alle similitudini biologiche. Secondo lo Stein la sociologia ha una parentela stretta colla filosofia; mentre però questa vuole darci una concezione generale dell'universo per mezzo della ricerca delle leggi generali delle cose, la sociologia, che si potrebbe dire una filosofia sociale, restringe il suo compito allo studio dell'attività sociale sotto triplice aspetto: statico, storico, normativo. L'opera stessa del professore di Berna ci indica i vantaggi e i danni d'un tale metodo. Che la filosofia assuma l'esame della gestione sociale, a condizione che sappia costituirsi presto in filosofia sociale, può essere un'iniziativa feconda di utili risultati, anche per la filosofia strettamente intesa, la quale messa al contatto della realtà non potrà mai perdere di vista lo scopo supremo, il benessere umano. Il pericolo è l'indeterminatezza in cui viene lasciato il dominio della sociologia, la quale ha invece strettissimo bisogno di delimitare meglio il suo oggetto e di rendersi indipendente, non dimenticando, come s'esprime ultimamente il Fouillèe, l'edificio che deve costruire per tutto ciò che non è per essa che del materiale (1).

Il carattere normativo, che lo Stein dà alla sociologia, dev'essere tenuto in limiti molto rigorosi e trattato con molta

(1) A. Fouillée — Le mouvement positiviste — pag. 248. Alcan 1896.

cautela; io penso che la sociologia non potrà avere un'importanza decisamente pratica e grande per la vita delle nazioni, se non quando sarà posta sopra salde basi la parte teorica e si conosceranno le norme precise che regolano la vita degli aggregati collettivi; la precisione scientifica dei fatti sociali è strettamente collegata colle determinazioni delle leggi sociologiche. Il desiderabile, dice R. Worms, sarebbe che la sociologia potesse essere costruita da storici di professione, rotti per conseguenza alla tecnica delle ricerche, ma penetrati dallo spirito sintetico e vivificante della filosofia (1). Lo Stein appartiene senza dubbio a questa onorevole ed esigua schiera; malgrado ciò certe sue « previsioni normative » presentano facilmente il fianco alla critica; per esempio egli propugna il sorgere d'una religione sociale, libera dal sovrasensibile, che, almeno per ora, non pare si possa facilmente sostituire ad una religione divina, rivelata; una norma sicura potrebbe essere data solo da uno studio completo ed obbiettivo del fenomeno religioso, che ancora è da farsi.

Nella lotta fra individualismo e collettivismo lo Stein segue le dottrine dei socialisti della cattedra e particolarmente di Schmoller; però non si restringe all'economia, ma abbraccia in una sintesi poderosa tutte le svariate diramazioni dell'attività umana; nella crisi terribile che attraversa la società moderna egli scorge il rimedio nel concedere allo stato i mezzi per assicurare l'esistenza e lo sviluppo di tutti, rendendo meno aspra la concorrenza e il peso del capitalismo, tentando di conciliare i diritti della personalità con quelli del gruppo sociale. Non è mia intenzione di ripetere qui, e sarebbe pressochè inutile, le critiche e le obbiezioni che furono mosse al socialismo della cattedra.

Certo ha ragione lo Stein di affermare che la lotta è condizione indispensabile pel progresso umano e nello stesso tempo di negare che non possa esservi lotta senza il sacrificio di molti in favore di pochi eletti; si fa invece più spiccata la tendenza ad elevare per mezzo delle progredite armi intellettuali le con-

(1) WORMS — Les diverses conceptions de la sociologie in Annales de l'Institut int. de Soc. p. 53 — Giard et Brière, 1896, Paris.

dizioni della lotta e ad ottenere nell'aggregato sociale per mezzo della solidarietà l'armonica funzione di tutte le parti; siamo alquanto lontani dal tempo in cui l'industrialismo inglese per diminuire la miseria dell'Irlanda proponeva per bocca di Swift il cannibalismo infantile. Lo Stein continua la tradizione germanica, comunitaria e fedele alla « marken-genossenschaft » e si oppone all'individualismo sfrenato che anche in Germania collo Schopenhauer, con l'Hartmann, col Gumplowicz e col Nietzsche ha assunto un carattere profondamente pessimistico. Convinto che un senso superiore di giustizia sarà nel futuro la norma dei rapporti sociali, si schiera risolutamente dalla parte dei deboli, invocando una più equa distribuzione della ricchezza, poichè ormai il problema economico ha di mira non tanto l'accrescimento della ricchezza, quanto la sua distribuzione; conviene quindi opporsi con tutte le forze al vangelo dell'individualismo egoistico: « fressen oder gefressen werden ». Lo Stein vede con l'occhio del filosofo che l'inferiorità morale del presènte periodo dipende per molta parte dalle aspre condizioni cui l'energia umana è sottoposta in causa della concorrenza brutale; ed anche se il suo socialismo giuridico presenta nella pratica applicazione delle difficoltà, forse, insormontabili, non si può negare che l'opera da noi esaminata oltrechè un monumento di sapienza, è un nobilissimo tentativo, che ci lascia nel cuore la speranza, e direi quasi la certezza che l'uomo non interromperà l'ascesa verso le cime più elevate della giustizia e della morale, che il filosofo di Königsberg ha divinato da più di un secolo.

Marzo 1899.

EMILIO MORSELLI.

ALFRED FOUILLÉE. — **Les études classiques et la Dèmocratie** *Paris Colin 1898.*

Gli ordinamenti democratici moderni pongono il potere nelle mani di una moltitudine di persone, che, giusta l'espressione del Fouillée, vivono alla giornata, occupate interamente nelle cure della vita animale, incapaci di considerare lo sviluppo di un popolo diversamente dalla coesistenza di individui stretti a comunanza civile da interessi immediati, ignare quasi

di quelle supreme necessità ideali e umane, che di una nazione fiorente sono come le fronde più alte e magnifiche, le quali donano all'albero l'aria più pura, l'ombra più vitale, l'adornamento più splendido. Per queste moltitudini di onesti costruttori e di indefessi mercanti è disutile e indegno del pensiero nostro quanto non si possa presto convertire in una pur lieve somma di denaro: per esse, che prosperano nella febbre degli affari, che respirano una atmosfera contraria alla meditazione e alla astrazione, che nulla veggono e pensano se non puleggo, bilance e accumulatori è sogno l'arte, la metafisica follia, l'alta scienza, irta tutta di discussioni e di controversie e intraducibile ancora in applicazioni dirette, è aberrazione di cervelli troppo speculativi.

Agli Stati moderni sovrasta quindi il pericolo che la ricerca del vantaggio particolare, materiale e immediato si sostituisca affatto al perseguimento di beni generali, spirituali e remoti, che una tendenza troppo utilitaria comprima ogni principio liberale e disinteressato, che il regno della mediocrità soffochi l'aristocrazia del merito « specie di Consiglio emanante dal seno stesso della nazione », composta degli ingegni larghi e illuminati veglianti in mezzo alle lotte del presente ai pericoli dell'avvenire, atti ad assicurare i grandi interessi intellettuali e morali della patria, a perpetuare insomma l'anima della nazione (l'esprit national).

Nella lotta incessante per la vita incombe, è vero, sulla Francia e sulle nazioni moderne in genere un altro grave pericolo: la decadenza economica minacciata dalla concorrenza di popoli, che allo sviluppo delle industrie e dei commerci siano preparati da una migliore istruzione industriale e commerciale. Suscitare la fondazione di istituti seriamente e strettamente pratici e tecnici, dove i giovinetti usciti dalle scuole primarie diventino sagaci mercanti e produttori agguerriti contro ogni concorrenza straniera, è pur questo uno degli scopi, cui mira il libro del Fouillée. Scuole, dove s'imparino l'inglese e il tedesco quali si parlano oggi a Londra e a Berlino, non quali si ammirano nei discorsi di Amleto e di Fausto, dove si informi pienamente lo scolaro delle ultime conquiste delle scienze pratiche, dove si ammaniscano insomma tutte le cognizioni ne-

cessarie a un valente meccanico, a un intelligente commerciante, a un agricoltore esperto, a un colonizzatore sagace e nessuna altra inutile idea si introduca, è voto dei migliori amici della patria che anche in Italia sorgano e si moltiplichino.

A questo scopo direttamente professionale non si può certo ritenere risponda quell'Istituto che in Francia si è voluto chiamar *moderno*, parola che parve relegare tutto il resto tra le anticaglie, mentre nulla è meno nuovo e progressivo di esso. E il libro del Fouillée è una nuova e aspra condanna delle scuole moderne, veri ginnasi mutilati, le quali nè mirano al fine pratico di creare agricoltori e meccanici, nè porgono allo spirito una vera educazione. Da questi ibridi e faragginosi sistemi, che esaltano la cognizione per la cognizione, escono cervelli pieni di notizie, ma di notizie ingombranti e confuse. Anche nelle discipline speciali, come le lingue vive e le scienze, i candidati delle scuole classiche hanno onorevolmente superato il confronto con gli alunni delle scuole moderne, e i professori degli Istituti Superiori, ai quali questi furono recentemente ammessi, attestano il decaduto livello intellettuale delle loro scolaresche.

Il pericolo della decadenza economica non deve però nasconderci l'altro pericolo altrettanto considerevole dell'abbassamento artistico, scientifico, filosofico della nazione nostra rispetto alle altre. Accusare i pensatori, gli scienziati, gli artisti di inutilità equivarebbe a condannare il cervello, perchè non elabora sangue nè cibo, a misconoscere le forze prime che animano un popolo nella lotta con lo straniero, a rinunziare a tutte le tradizioni più belle che hanno diffuso nel mondo il nome e l'onore della patria. Una nazione, la quale eserciti sulle altre una potente efficacia letteraria e spanda all'estero con le opere artistiche la sua lingua e penetri della sua coltura e del suo pensiero il pensiero e la coltura forestiera, non sarà mai una terra di morti.

Il progresso morale e il progresso artistico di un paese sono garanzia e complemento del suo incremento economico.

La Germania si trova, è vero, alla testa del movimento industriale europeo, ma nel tempo stesso coltiva con intenso amore e serietà profonda gli studi più disinteressati e più alti.

***

Perciò, mentre da una parte è necessario provvedere alla istituzione di scuole, che a conservare la ricchezza nazionale armino una invincibile legione di agricoltori, di meccanici, di trafficanti, è d'altro lato non meno indispensabile ravvivare sempre più la patria coltura, svegliare continuamente quei bisogni di cose spirituali, che a differenza dei bisogni materiali meno si sentono quanto più sono intensi, alimentare perennemente una falange di intelletti consacrati a salvaguardare il paese dal precipizio, in cui una estimazione troppo materialista della vita lo sospingerebbe. Questo corpo di intelligenti difensori del mondo ideale, che l'ammirato critico di Platone considera quasi il cervello e il cuore della società, non potrebbe diffondere con sufficiente efficacia la sua azione, qualora non fosse costituito da tutti coloro che si dedicano alle professioni liberali. E queste il Fouillée concepisce non come mestieri (gagne-pain), ma come uffici sociali (missions) ispirati da nobiltà di cuore e da altezza di mente. « Si inclina a dimenticare » che una educazione liberale è essenzialmente ne-
» cessaria per le professioni che si designano col nome stesso
» di liberali. Un medico, ad es., un avvocato non sono soltanto
» individui esercitanti una industria di ordine intellettuale :
» l'avvocato deve adempiere un vero ufficio sociale, che più
» delicato diventa per il magistrato. Il medico, se non è di-
» rettamente incaricato della sanità delle anime, veglia però a
» quella salute pubblica, di cui ben si può dire : Mens sana in
» corpore sano. Inoltre la delicatezza dell'ufficio di cui egli è
» rivestito esige qualità superiori di coltura e di moralità. È
» dunque dovere d'un governo illuminato mantenere al più
» alto grado il livello di queste professioni, disputarle così
» allo spirito industriale o mercantile come allo spirito stret-
» tamente individualista ». « Per una reazione che a noi pare
» esagerata molti spiriti liberali credono oggi di abbassare le
» professioni liberali e pretendono che il commercio le ugua-

» gli. E certamente rispetto alla morale un commerciante
» onesto vale un magistrato onesto, ma, socialmente parlando,
» non si potrebbe dire che una bottega sia pari a un tribunale
» o a un laboratorio di scienziati. Nell' organismo sociale la
» necessità di tutte le funzioni, anche delle più umili, non
» pregiudica nè la loro gerarchia, nè la superiorità delle fun-
» zioni intellettuali e morali, come l' assoluta necessità dello
» stomaco non implica la eguaglianza di esso col cervello. Noi
» primi deploriamo il culto eccessivo delle professioni liberali
» e la massima ricerca degli impieghi, la quale troppo spesso
» ne è la conseguenza; ma basta questa ragione per procla-
» mare il regno definitivo della industria e del commercio »,
che neppure i compatriotti di Darwin e di Kant riconoscono? (pag. 119).

Segnato così il duplice fine a cui si deve mirare, il Fouillée addita il modo più logico e chiaro di raggiungerlo. Come il perfetto meccanico e il perfetto agricoltore sorgeranno da una scuola pratica, dove nulla si insegni che non sia direttamente utile, così i futuri dottori debbono alimentarsi di studi che elevino al cospetto del loro spirito il concetto del loro ufficio sociale, della vita, del dovere, che insegnino come qualche cosa di superiore alle individuali cure aleggi nella società e la sostenga. E il Fouillée, che già aveva rimproverato allo Spencer di non saper contemplare un tipo di scuola secondaria, fissa con precisione il carattere di questa, determinandola come un istituto mirante non a fornire cognizioni necessarie a tutti (scuola primaria), o a un dato ordine di persone (scuola universitaria), ma alla formazione di spiriti disinteressati e atti poi ad apprendere qualunque scienza speciale vogliano abbracciare. Questa scuola umanamente educatrice non può essere, secondo il filosofo francese, che la scuola classica.

Alla difesa del latino minacciato in nome del solito principio utilitario dedica il Fouillée tutto l' entusiasmo di quella convinzione, che già gli aveva ispirato, otto anni sono, un'altra famosa apologia della lingua di Tacito e di Lucrezio. (1) Ma

(1) L'Enseignement au point de vue national. Paris, Hachette.

ai lettori della Rivista Filosofica io ricorderò piuttosto come egli ribatta il suo antico concetto di sostituire ai metodi storico-filologici prevalenti nelle nostre scuole un indirizzo largamente filosofico ed estetico. « Io non esiterei a sopprimere tutta la storia letteraria », scrive il Fouillée (pag. 88), e perseguita l'abuso della erudizione e le minuzie soffocanti, investe i cultori del medio Evo che » hanno invaso la scuola e inventato dei modi nuovi di perdervi il tempo (pag. 89) » e agli storici eruditi deliziantisi nel più particolareggiato racconto del più minuscolo e remoto intrigo lancia di tutto cuore l'apostrofe: « Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. » Anche nell'insegnamento delle scienze osteggia il metodo che fa dell'alunno un manuale vivente, perchè coltura scientifica significa abito di ragionare scientificamente, non infarcimento di fatti, perchè il progresso delle scienze è stato sempre e dovunque inversamente proporzionale all'insegnamento meccanico e utilitario di esse.

Ma la peste, di cui si deve sopra tutto liberare la scuola classica, è la filologia insieme con tutta la vana erudizione che le si riattacca. E il Fouillée, che da molti anni persevera nella lotta contro i cosidetti metodi alemanni, soscrive con entusiasmo alle parole di Guglielmo II: « Dopo il 1870 i filologi sedettero nelle nostre scuole a guisa di *beati possidentes* e hanno principalmente rivolto la loro attenzione alla *materia* da insegnare, all'insegnamento e al *sapere,* ma non alla formazione del carattere e alle necessità della vita presente. » Il bizantinismo filologico, le sottigliezze ortografiche, le curiosità grammaticali, storiche, metriche hanno sostituito i metodi tradizionali delle scuole di Francia, donde pure uscivano schiere di buoni umanisti e di spiriti devoti almeno al rispetto dei classici. Ma per il passato « ancora si credeva col grande Aristotele che *sapere* » fosse *fare* e non imparare parole. Ora tutto si è mutato: si » è posto il cuore a destra, l'intelligenza nella memoria, la » letteratura nella storia dalla letteratura, lo studio delle lingue » nello studio delle grammatiche, quello della poesia nella » metrica. E si chiamarono questi procedimenti *metodi scienti-* » *fici,* mentre sono la negazione in termini di ogni psicologia » scientifica e di ogni pedagogia scientifica. » (pag. 98 Nota).

Ma il vetusto edifizio poggiante sulla base tradizionale del

classicismo deve non solo conservarsi e riformarsi, ma rinvigorirsi anche di quegli studi che l'evolversi dei tempi richiede. — I progressi incessanti delle scienze impongono una larga e intensa coltura scientifica, la quale imprima nelle menti un concetto indelebile del ragionamento severo. Lo studio meglio atto a questo ufficio è quello delle matematiche, cui per la efficacia educativa il Fouillée paragona al latino.

Le crescenti comunicazioni intellettuali e commerciali coll'estero rendono necessaria una certa conoscenza delle lingue vive, che però non dispiegano sullo sviluppo psichico una notevole azione.

E sopra tutto per la formazione di intelligenze chiare e ordinate, per il consolidamento di caratteri che fortemente si ispirino a razionali principî, per il rifiorire di quel disinteresse, a cui le vicende della vita pratica e tutti gli studi utilitari e speciali muovono guerra, per la salvezza della morale minacciata dalla oppressione dogmatica e dalla anarchia scettica, per creare cittadini consci degli uffici che li attendono in una società di liberi e preparati a resistere alle seduzioni di lusinghiere utopie è indispensabile una nutrita educazione filosofica (1) morale, sociologica ed economica (2 .

(1) Le studio della filosofia, reso obbligatorio per un triennio per tutti gli aspiranti al dottorato non dovrà per altro in ugual modo riferirsi ad ogni parte di essa. La psicologia, che va sempre più chiudendosi in se stessa a guisa di dottrina speciale, la logica formale o teoretica, disciplina arida, scolastica, quasi inutile a intelletti esercitati nelle matematiche, la storia della filosofia, peso novello alle più aggravate memorie, cedano posto alla metafisica, alla gnoseologia, alla morale, alla sociologia, che porgeranno ai giovani un concetto pratico e scientifico al tempo stesso del mondo, dell'uomo e della società.

E piuttosto che nel meccanico studio delle parole altrui si esercitino i giovani in frequenti e svariate dissertazioni scritte, poichè nel lavoro attivo del riflettere sopra un argomento e del discutere le proprie idee può specialmente svilupparsi lo spirito filosofico, ossia lo spirito di ordinata indagine e di critica sagace.

(2) La necessità di una istruzione giuridica per gli alunni dei licei venne ripetutamente sostenuta in Italia dalla autorità di Ercole Vidari (Sulla opportunità che nei licei si insegnino i primi elementi del Diritto.

Le scienze naturali, la storia, la geografia si possono affastellare nei casellari della memoria nel mese che precede l'esame. Invece quale spirito non disciplinato da un lungo e sistematico esercizio potrà improvvisare una buona composizione letteraria, una traduzione latina, una dissertazione filosofica, una dimostrazione matematica?

E perchè poi lo studio serio e severo di queste discipline necessarie alla formazione razionale dello spirito non sia sforzo troppo superiore alle menti giovanili, il Fouillée riduce al minimo limite possibibile o vuole facoltativi o esclude addirittura dalla scuola classica appunto quegli insegnamenti che costringono l'alunno a un esauriente e deformante lavoro mnemonico senza esercitare in modo vivo ed energico la riflessione e il raziocinio. Tali sono alcune parti della fisica, la geologia, la geografia, la storia naturale, la storia politica, la storia letteraria, insieme con le quali il Fouillée, valoroso ellenista, non esita a sacrificare anche la lingua greca, che, mentre esige uno sforzo sproporzionato ai risultati, non è la madre delle nostre favelle e non ci aiuta quindi a penetrare lo spirito e l'arte delle nazioni nostre, nè ad adoperare acconciamente la nostra lingua. « Il tempo consacrato nelle scuole al greco è tempo perduto » (pag. 87).

***

Tutte le forze brutali e umane cospirano però da gran tempo per rovinare il robusto organismo della scuola classica, per cancellare dalle coscienze perfino il pensiero di un sistema logico e moderno di studi severi: professori universitari « già ipnotizzati da una Alemagna immaginaria (64) », ingenuamente

Rendiconto R. Ist. Lomb. II XV IV; La presente vita italiana pag. 195 e segg. Milano Hoepli 1899), il quale però sembra vagheggiare uno studio materiale e meccanico del codice vigente. Ora acutamente osserva il Fouillée come chi abbia imparato solamente il codice conosca la lettera, non penetri lo spirito delle leggi, il quale non può essere rivelato se non da un insegnamento giuridico informato e ricondotto sempre a un principio filosofico.

credenti che gli studi classici si sarebbero rafforzati, restringendosi a una *élite* di cultori, le moltitudini ignoranti e grette, che vedono nell'istituto così detto *moderno* una via più facile e breve per giungere alla Università, il partito radicale parlamentare, che nel diritto esclusivo degli scolari classici ad accedere alle professioni liberali ravvisa un privilegio aristocratico, quasi che la democrazia consistesse nel crear dottore il primo venuto, nell'abbassare il livello intellettuale della nazione, nel parificare la coltura e l'ignoranza, il merito e la dappocaggine.

Una serie di politicanti senza competenza e senza autorità innalzati alla direzione della Istruzione Pubblica ha continuamente depresso la scuola tradizionale di Francia, disconosciute le reali necessità del pensiero moderno, ascoltate le grida degli smaniosi ricercatori di un impiego. Ha trascurato le proteste dei maggiori ingegni di Francia, ha cercato di smuovere le ripetute opposizioni del Consiglio Superiore, ammettendo nell'alto consesso un sempre maggior numero di profani, ha disprezzato gli ammonimenti costanti della Università, « questo « gran corpo, il più illuminato della nazione, che, ancor quando, « sotto l'Impero, la magistratura e l'esercito piegavano umil- « mente il dorso, quasi solo offerse l'esempio della indipen- « denza » (pag. 172). « L'Università non ha affatto bisogno che « le si vengano a tenere arringhe sulle *necessità moderne*; « queste essa conosce meglio di ognuno e sa che, senza sacri- « ficarle, le deve subordinare alle esigenze permanenti della « educazione nazionale, di cui essa è stata finora la degna de- « positaria. » (pag. 219).

Specialmente la filosofia, studio antiutilitario per eccellenza, è stata colpita dal turbine distruttore. Gli uomini politici non hanno compreso che « la potenza dello slancio filosofico è il supremo criterio della vitalità intellettuale e scientifica di « una razza », che la scienza non può sostituire la filosofia, (tanto è vero che molti sono positivisti e ferventi cattolici al tempo stesso), che la morte della filosofia andrà a profitto del dilettantismo religioso e letterario, che, come disse il Taine, « senza una filosofia lo scienziato non è che un meccanico, l'artista un dilettante ». E questa guerra continua, quando da

ogni parte si domanda alla scuola una seria efficacia educatrice, quando i professori di filosofia hanno impresso all'insegnamento una direzione più elevata e insieme più pratica, quando. per confessione curiosa dei filologi, dei retori, dei medioevalisti, gli allievi « prendono troppo interesse per la filosofia », quando, malgrado ogni scempio, « le scuole di filosofia sono oggi, si può dire, le sole veramente vive, mentre il greco è morto e il latino, grazie ai metodi degli antifilosofi, è agonizzante » (pag. 134).

La floridezza di ogni istituto scolastico sarà dunque un sogno, finchè non si conferisca al Consiglio Superiore un indiscutibile e generale potere e non si sottragga completamente la nomina de' membri di esso alla volontà di un ministro o di un partito parlamentare.

Il libro di Alfredo Fouillée si presenta quindi in tutte le sue parti come ispirato da uno slancio di fiera reazione; reazione contro lo spirito mercantile che nella scuola classica mira ad abbattere la rappresentante tradizionale della coltura disinteressata, reazione filosofica-estetica contro la erudizione spadroneggiante, reazione intellettuale contro le violenze di un parlamentarismo incompetente e cieco, che pazzamente insegue un fantasma egalitario e livellatore.

PIERFRANCESCO NICOLI.

GIULIO PISA. — **Tranquillo Cremona.**

ID. — **Studii letterarii** — *Milano, Casa Editrice Baldini, Castoldi e C., 1899.*

Nello stesso anno Giulio Pisa pubblicò i due scritti molto pregevoli che hanno, per una parte, anche un interesse filosofico. Quello sul *Cremona* è una splendida pubblicazione stampata con lusso signorile e accompagnata dalle fotoincisioni dei lavori dell' insigne pittore. Determinando il carattere psicologico dell'arte del Cremona, il Pisa dice giustamente che egli fu anzitutto un *pittore d'espressione e di sentimento;* che la sua pittura è un *inno alle cose più belle. un inno all'amore ne' suoi molteplici aspetti . . . l' inno alla tenerezza materna, e la grazia e l' ingenuità infantile, al profumo della giovinezza, all' incanto della bellezza, al fascino della musica.* — In verità il Cremona era

nelle sue tele assai meno realista di quello che egli stesso credesse e volesse. Egli pretendeva di restare puro seguace della natura e lo era di fatti in un certo senso, perchè egli ritraeva fedelmente la natura, ma la ritraeva quale egli la vedeva e sentiva; ed egli la vedeva e sentiva colla fantasia di un poeta e col cuore caldo di entusiasmo e di amore. Ed è ben definito dal Pisa un poeta del pennello.

Gli *Studii letterarii* prendono le mosse da recenti pubblicazioni e trattano tutti di argomenti molto interessanti: Il primo concerne *Leonardo da Vinci*, un personaggio ora molto in voga, certamente uno degli uomini più straordinarii che siano esistiti. Artista sommo e sommo scienziato non poteva ne' suoi scritti lasciar da parte la filosofia. Se n'è occupato recentemente un giovane valoroso, il Solmi, in una sua pubblicazione; ma il Pisa segue nel suo scritto specialmente il lavoro di Gabriel Séailles (L. da Vinci l'*Artiste et le Savant*, 1892). Certo non si può considerare il Vinci come un filosofo; ma ebbe un chiaro sentimento della vera natura della scienza, ebbe il concetto della necessità e continuità della natura; ed il Pisa ci fa conoscere, citando alcune delle sue massime più caratteristiche, quali fossero le sue idee e le sue tendenze morali.

Un altro scritto in cui fa capolino la filosofia è quello sul poeta americano *Whitman*. È un poeta lirico e quindi non poteva esimersi dall'avere una dottrina intorno alla vita ed al mondo. Ed infatti il Pisa ci mostra com'egli si accostasse, benchè non in tutto, alla filosofia dell'Emerson, della quale il Pisa ci fa in pochi tratti, ma chiari e precisi, conoscere le idee fondamentali. Dice che se la filosofia dell' Emerson *non soddisfa la nostra intelligenza, avanza però di gran lunga la filosofia che s' insegna ne' nostri libri e nelle nostre scuole.* Come se anche ne' nostri libri e nelle nostre scuole non ce ne fosse per tutti i gusti! — Ma piace tanto, anche ai giovani, far la lezione!

Il volume si chiude con un lungo studio sul Diderot e un altro assai più breve sulle lettere del Mazzini. Del Diderot dice cose note, ma le dice bene con molto garbo e grande serenità e imparzialità di giudizio. Dalle lettere del Mazzini il Pisa nota quanto egli fosse profondamente credente; e rilevando la sua viva avversione al materialismo dice che era *povero di*

studii scientifici e di studii filosofici profondi. Avrebbe detto lo stesso il Pisa, quando il Mazzini fosse stato materialista e avesse negato il libero arbitrio e l'immortalità dell'anima? Ne dubitiamo; purchè secondo lui il materialismo è una *dottrina filosofica fondata su un concetto scientifico dell' Universo*: il che è pretto dogmatismo come è pretto dogmatismo la negazione della libertà. E noi, che non siamo dogmatici, non ci facciamo scrupolo di dichiarare che dogmatismo per dogmatismo preferiamo di gran lunga quello degli Spiritualisti, che non è per nulla più anti-scientifico di quello dei Materialisti.

Ma lasciando questo non vogliamo chiudere senza congratularci col Pisa per queste sue pubblicazioni che, sebbene siano fatte senza alcuna pretensione, pure sia pel loro contenuto sia per la loro forma si leggono con molto piacere e con profitto.

C. C.

P. Vallet. — **Histoire de la Philosophie.** — *Paris, A. Royer et F. Chernovitz Ed., 1897, 5 me edizion.*

È un bel volume di quasi 600 pp. nel quale si passa rapidamente in rassegna tutta la storia della filosofia a cominciare dall'antica filosofia orientale e dalla greca a venire sino ai nostri giorni. — Data la brevità del lavoro esso contiene molto, benchè vi siano non poche e importanti lacune, per quanto specialmente concerne la filosofia moderna e la contemporanea. Il libro è evidentemente destinato alle scuole clericali ed è tutto informato ai pregiudizii e direi anche ai bisogni, più o meno legittimi, dell'istruzione clericale.

Da ciò il difetto principale del libro che manca di oggettività e quindi di imparzialità. Che altri trattando di dottrine altrui ne segua una propria e secondo questa dia di quelle un giudizio finale sta bene; ma non si può fare una storia di eventi o idee umane se altri non sa prima di tutto rendersi ben conto delle condizioni nelle quali si trovavano gli uomini che hanno compiuti quei fatti o avute quelle idee, quando insomma, per dirla con frase volgare ma molto espressiva, non sa mettersi ne' loro panni.

L'A. comincia col definire la filosofia per la scienza che *coll'ajuto dei lumi della ragione si volge a risolvere i grandi problemi relativi al mondo, all'uomo e a Dio*, e dice che la storia di essa è il *racconto critico delle differenti soluzioni dei problemi filosofici*. E la critica certo non manca nell'opera del Vallet, ma è quasi sempre una critica dottrinale non una critica storica.

Com'è naturale, dato l'indirizzo dell'A., egli si diffonde lungamente sulla filosofia dei SS. PP. e degli Scolastici; ed infatti a quella sono consacrate 70 pp. a questa ben 176 mentre la filosofia greca ne occupa solo 50, la filosofia moderna 153 e la contemporanea 80; ed il motivo di questa distribuzione egli lo manifesta francamente nella prefazione; dove dice che i *suoi studii personali* non gli permettono di accordare *a certains philosophes si vantès pur les modernes unc admiration aussi enthusiaste*; e più chiaramente ancora in una sua introduzioncella alla filosofia scolastica, così si esprime intorno al valore di questa: « Nous ne connaissons aucun problême philosophique « qu'ils n'aient abordé, et, s'il faut dire toute notre pensée, « nous cherchons vainement ce que les modernes ont ajonté à « la dialestique, à la mètaphysique et à la morale des doucteurs « du treizième siècle ». E di questo giudizio del Vallet noi non ci meraviglieremo, quando si consideri che a parer suo la filosofia deve prima di tutto essere *cristiana* e che ogni filosofia cristiana *unit ensemble la raison et la oi et subordonne essentielment la premiere à la seconde.*

Il torto principale della filosofia moderna, secondo il Vallet, è quello di aver rotta l'armonia tra la Teologia e la Filosofia, risuscitando gli antichi errori dell'Idealismo, del Sensualismo e dello Scetticismo.

Mirando direttamente ad un fine dottrinale e sapendo servirsi della storia della filosofia unicamente per sostenere certe idee e combatterne altre, egli trascura affatto la genesi dei sistemi, il procedimento e le tendenze colle quali si sono venuti svolgendo e formando; ciò che gli preme sono i risultati a cui ogni sistema è giunto rispetto a Dio ed all'anima, tutto quello insomma che si lega colla religione. Il problema gnoseologico, che è il punto centrale della filosofia moderna, è messo da parte

o frainteso. Così egli pone senz'altro Kant fra gli scettici e non gli fa grazia neanche per la filosofia pratica, perchè a parer suo in Kant il dovere non è che *un vain mot!*

Il libro si chiude con un quadro largo e relativamente completo della filosofia contemporanea, che contiene però non poche inesattezze ed è fatto con criterii molto parziali e soggettivi. Nel detto quadro vengono distinte dieci scuole filosofiche, tra le quali la tomistica, riguardata naturalmente come la sola che professi la vera filosofia; i positivisti coi socialisti, i materialisti e i trasformisti sono collocati nella scuola sensualistica; Fichte, Schelling ed Hegel sono pel Vallet *panteisti atei*; il nostro Rosmini è posto fra gli Idealisti ed il Gioberti nella scuola Ontologica. Di altri Italiani insigni come del Romagnosi, del Galluppi, del Ferrari, del Cattaneo, del Mamiani, neanche una parola!

C.

Otto Siebert. — **Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel.** — *Vandenhöck u. Ruprecht, 1898.*

È un bel volume di quasi 500 pp., nel quale in forma monografica sono esposte le dottrine delle varie scuole e direzioni filosofiche sorte in Germania dopo Hegel e dei loro singoli seguaci. Per questa parte, se il libro manca di un vero sviluppo filosofico, è però ricchissimo di notizie. Egli non dimentica alcuno scritto notevole nè alcun autore che abbia dato qualche saggio delle sue idee o dottrine filosofiche. Il libro è diviso in tre parti principali: la 1ª tratta dei seguaci delle scuole più antiche, come la scuola hegeliana, quella del Teismo speculativo, l'herbartiana, quella dello Schopenhauer ed altre chiudendo coll'esposizione del Neo-Tomismo. La 2ª parte è consacrata a quelle dottrine che l'A. chiama di reazione (s'intende contro le dottrine precedenti) e comprende i seguaci del Materialismo, i filosofi naturalisti o che in qualunque modo furono spinti a filosofare dallo studio delle scienze naturali e per ultimo i Positivisti. La 3ª parte comprende i filosofi più recenti, cioè i Neo-Kantiani e gli ultimi filosofi che hanno tentato di fondare un nuovo sistema e che egli distingue in Realisti ed Idealisti. Tra i primi troviamo il Dühring, il Kirchmann ed altri; ma ben

più numerosa è la seconda schiera, nella quale ci basterà menzionare il Baumann, il Schuppe, il Sigwart, il Fechner, il Lotze, il Siebeck e l'Eucken. Su questi tre ultimi egli si ferma a lungo: sul Lotze molto giustamente, perchè crediamo sia il filosofo più geniale che abbia avuta la Germania in questi ultimi tempi. Quanto al Siebeck e all'Eucken è facile vedere come l'A. propenda ad accogliere le loro dottrine; anzi nella sua conclusione egli mette l'Eucken al di sopra di tutti gli altri filosofi sistematici, come quello che meglio d'ogni altro soddisfa all'esigenza fondamentale del nostro tempo, appagando il cuore e la mente insieme col farci riconoscere come necessariamente esistente una realtà spirituale al di là della realtà sensibile.

È naturale che l'A. con tali convinzioni non tratti sempre i varii filosofi secondo la loro vera importanza, come ci pare ad es. che faccia verso il Wundt. L'esposizione poi secondo il metodo seguito dall'A., è un po' troppo individualizzata; non si vede lo svolgimento e l'intreccio delle dottrine, e manca non solo la critica dottrinale, la quale alcuni vorrebbero esclusa dalla storia, ma anche la critica propriamente storica, quella che sorge dall'evoluzione stessa e dal contrasto dei sistemi. È ad ogni modo un'ottima miniera di nomi e di notizie; e se vi mancano considerazioni profonde, vedute generali e sintetiche, noi vi troviamo però esposte con fedeltà, e sovente colle parole stesse degli autori, tutte le singole dottrine professate dai filosofi tedeschi contemporanei.

C. C.

M. L. Patrizi. — **Nell'Estetica e nella Scienza**. — Conferenze e Polemiche. — *Remo Sandron, 1899.*

Prima di dare ai nostri lettori un'esposizione per quanto breve e riassuntiva del contenuto del libro, vogliamo rivolgere un sincero elogio al giovine autore per la chiarezza e la perspicuità con cui ha trattati i varî argomenti, rendendo accessibili anche ai profani concetti ed idee scientifiche oggi tanto discusse e giovando così a quella maggiore diffusione della coltura che è meta dello scrittore e condizione indispensabile di progresso. Il Patrizi si professa positivista ma è alieno dalle intemperanze della scuola, dotato com'è di senso critico che lo

pone in guardia contro le troppo facili affermazioni colle quali molti ai nostri giorni vogliono far rumore nel mondo scientifico.

Una bella conferenza tenuta a Torino « *Passioni criminali di estetica e di scienza* » è qui riportata, dove l'A. prende in esame il crimine che ha per movente un ordine di emozioni più elevate, le intellettuali e fra queste le estetiche sulle quali, appunto perchè in numero infinitamente più ristretto, come fonte di criminalità, non si era ancora rivolta l'attenzione dell'antropologo. Certe costituzioni nelle quali il piacere estetico signoreggia ogni altro sentimento al punto da essere cercato ad ogni costo con qualunque mezzo, sia pure antisociale, antiumano, come un Nerone, un Luigi di Baviera, appartengono alla patologia, onde si può parlare di un « crimine estetico » che per gradi trova il suo maximum quando il delitto non è più il mezzo al piacere estetico ma ne è esso stesso l'oggetto, (crimine estetico e morale insieme) come si può vedere in Cino da Pistoia, in Baudelaire e in molti dei più celebrati esteti del tempo nostro. E il Patrizi molto rettamente ribatte a coloro che vorrebbero opporre in ogni epoca le carneficine, i ratti, il sangue aver avuto larga parte nella rappresentazione artistica, che se il piacere estetico che da tali motivi può derivare è spiegabile col retaggio atavico, un'arte simile non è meno da condannare quando essa cerca il segno della bellezza « in fenomeni non « semplicemente stranieri al fine speciale cui la collettività per- « segue in uno stadio storico, ma addirittura antagonistici alle « sue leggi fisiologiche capitali, al suo istinto di conservazione. » Ma le conseguenze di tali passioni sono assai meno perniciose negli « esteti-autori » che negli « esteti-lettori », passivi, e questo può attribuirsi al sostituirsi delle creazioni artistiche all'esecuzione del crimine dalla mente accarezzato (dal momento che ogni viva rappresentazione di qualsiasi atto tende a riprodursi esteriormente) e allo sdoppiamento o separazione fra la personalità artistica e la personalità giornaliera, cosicchè la criminosità della creazione artistica può non turbare la serenità della vita quotidiana. Ma se vi è un crimine estetico vi è anche un crimine scientifico derivante dal « sentimento speciale che accompagna la funzione della conoscenza » e questo bisogno

della conoscenza può divenire così intenso da soffocare ogni altro sentimento, dando luogo talora a veri crimini scientifici; e qui sono citati casi di uomini illustri, Jacopo Berengario da Carpi, Andrea Vesalio il celebre medico di Carlo V, Gabriele Falloppio, W. Goethe per ciò che riguarda l'aneddoto della famosa bacchetta di platino, e Lazzaro Spallanzani accusato di aver sottratto oggetti preziosi dal Museo di storia naturale di Pavia per arricchirne la raccolta privata di Scandiano.

L'A. si fa la domanda se di questi delitti la colpa sia della scienza o dei suoi cultori, e tra chi accusa quasi d'empietà la scienza e chi la scagiona assolutamente egli vuol essere con quelli che non negano l'influenza perniciosa che può avere su certi organismi una soverchia preponderanza di occupazioni scientifiche. Il Patrizi cita molti altri esempi di crimine scientifico, e dopo una serie di considerazioni alle quali ci sentiamo di pienamente sottoscrivere finisce con queste parole che vorremmo tenessero presenti gli educatori della nostra generazione: « Non mostri-esteti, dicemmo: ma neppure mostri-scienziati. « Vibrino tutte le corde della nostra psiche, in maniera che « ne riesca un insieme armonico, e che la personalità umana « diventi una cosa simmetricamente bella, un'opera d'arte, come « la voleva Socrate ».

Una prelezione al corso di Fisiologia all'università di Sassari, intorno ai « primi esperimenti sull'influenza della musica « sulla circolazione del sangue nel cervello umano » è pure inserita nel volume e che noi, non competenti in materia, non toccheremo che di volo: solo ci limitiamo a far notare che l'A. colle sue nuove esperienze fatte sul giovinotto Favre ha rettificato la vecchia teoria del Firé e del Tarchanoff che cioè la musica gaia favorisca l'afflusso del sangue al cervello e la triste abbia una corrispondente depressione circolatoria, dove egli invece stabilisce che « ad ogni eccitazione sonora o melodica « l'afflusso del sangue al cervello si fa maggiore » ma « il ca- « rattere depressivo o esaltato della musica non trova una cor- « rispondenza nell'abbassamento e nell'ascesa della curva ple- « tismografica ».

La conferenza *Come i muscoli tremano e come obbediscono alla volontà* è dello stesso genere strettamente scientifico per

cui non possiamo far altro che additare all'attenzione del lettore che si diletti di questi studi il presente scritto che raccoglie le differenti conclusioni a cui sono giunti i fisiologi intorno a una questione così intricata e controversa.

Intendimento del nostro Patrizi nel capitolo « *L'antropologia criminale e la psichiatria nel romanzo dei De-Goucourt* » è di applicare questi studi ai due autori che furono così trascurati in confronto del maggiore interesse che le loro creazioni artistiche offrono alla scienza, avendo i due fratelli fatto oggetto delle loro osservazioni quasi sempre dei « malati di nervi » isterici, epilettici, paralitici, pazzi, ed anche per essere gli autori stessi di una certa costituzione psichica molto affine a quella dei protagonisti dei loro romanzi. L'A. ne prende in esame i vari romanzi: *Charles Demailly*, un letterato epilettico che muore di paralisi progressiva, *Maria Gaucher* la *Soeur Philomene*, un isterica che dal convento passa alla vita amorosa e torna nuovamente al convento e all'ascetismo, *M.e Gervaisais*, ugualmente affetta da misticismo, *Renée Mauperin*, una sensitiva ammalata di cuore, *Germinie Lacerteux* e la *fille Elisa* dove i De-Goucourt spezzano la prima lancia contro i sistemi penitenziari, *Manette Salomon*, un pittore di genio, un creolo divenuto l'amante di una sua modella, un'ebrea, che è anche uno studio etnologico, *La Faustin*, celebre attrice che presenta fenomeni d'ipermimia speculare, altro romanzo a fondo degenerativo, infino *Chérie*, uno studio sulla pubertà della giovinetta, romanzo che anche ad avviso dell'A. oltrepassa ogni limite nelle esagerazioni della scuola. Senza voler qui entrare in discussione sul valore della produzione artistica dei De-Goucourt e tanto meno sui criteri scientifici con cui il Patrizi l'ha giudicata, siamo lieti che egli ne abbia fatto oggetto di speciale considerazione per essere noi convinti che via via che la scienza antropologica andrà allargando la cerchia dei suoi studi, molte pretese teorie sul genio, sulla pazzia, sul delitto, troveranno nei fatti stessi se non una smentita una profonda modificazione.

Molto interessante riesce il breve studio che segue sulla *Psicologia della curiosità intellettuale,* dove l'A. riconoscendo giustamente alla parola curiosità un significato più esteso di quello comunemente attribuitole, mostra come ad ogni genere di sen-

sazioni corrisponda una specie di curiosità, curiosità della vista, dell'udito, di fame e di sete.... ecc. ....» Quanto alla curiosità sessuale si può dire che l'Arte in gran parte vi obbedisca a seconda che nei varî popoli e nei varî tempi prevalsero nelle relazioni sessuali i *fattori fisiologici o quelli psicologici;* e così ogni sentimento ha una curiosità corrispondente emotiva: curiosità egoistica e altruistica, sociale, religiosa, estetica, intellettuale, che nella sua forma più elevata è sicuramente « altruistica » perchè risponde al desiderio intenso del puro « sapere per il sapere » al quale è dovuto il progresso della scienza. Ma la curiosità intellettuale può estendersi ai molti aspetti del vero oppure fare convergere in un sol punto tutta la potenza dello spirito; e abbiamo da una parte Aristotile, Dante, Leonardo, Michelangelo, Galileo, Goethe, Shakespeare, Spencer, dall'altra Van Dijck, Leopardi, Darwin; il che non toglie che l'uomo di media potenza intellettiva non debba tracciarsi una direzione se vuol approdare a qualche cosa e non riuscire un dilettante enciclopedico o un monocollezionista ridicolo.

L'ultima parte del volume riguarda il Leopardi il cui studio ha in questi ultimi tempi tanto appassionato gli spiriti dei dotti da dar luogo a conferenze, dissertazioni, articoli di giornali e di Riviste, (trovandosi, com'è noto, di fronte gli antropologi cultori della scienza positiva e i letterati critici d'arte) degenerando spesso, per l'accensione degli animi, la disputa e la polemica cortese fino alle forme più inurbane dell'insulto e dell'ingiuria personale. Troppo nota a chi in questa gara prese parte attiva o seguì con interesse lo svolgersi della polemica, deve riuscire la Conferenza che il Patrizi tenne nell'Aprile dello scorso anno nell'Aula Magna del Collegio romano sulla *Fisiologia dell'Arte Leopardiana,* chè ora qui viene inserita, perchè noi ci dilunghiamo a esporre nuovamente le idee espresse dall'A. che, salvo lievi divergenze, rappresentano in fondo le convinzioni della Scuola antropologica italiana. Colla quale, pur discordando profondamente nelle teorie. siamo anche noi nell'affermare contro le menti piccine di quei letterati o non letterati che gridarono all'irriverenza degli scienziati, a una pretesa profanazione del genio ecc..... *prima e sopra tutto* i diritti della scienza, la quale volgendosi a quest'ordine di studi, non

potrà che rendere più larga e profonda la comprensione dell'Arte e fecondare di nuova vita la nostra critica letteraria.

La prima conclusione a cui viene l'A. della conferenza è che « senza la sua struttura ereditaria corporalmente misera, (del Leo« pardi) senza le sopravvenute malattie che agevolarono l'ap« parizione del retaggio neuropatico, non possederemmo forse « le gemme inestimabili della lirica leopardiana », a cui s'oppose il Graf sostenendo che la « semenza lirica preesisteva agli « attacchi del morbo », alla quale ultima opinione senza entrare ora in una discussione intempestiva, noi pure ci avviciniamo. Il Patrizi si accorda pure col Sergi nell'attribuire la scarsità di sensazioni visive specie cromatiche che si rivela nelle sue poesie, all'imperfetta conformazione dell'occhio, giudizio questo troppo reciso perchè non debba essere accolto con diffidenza, specie dopo lo splendido articolo del Graf nella Nuova Antologia, in risposta ad uno del Sergi che confuta. Del resto non si comprende come l'udito ch'egli ebbe pure anormale (eccessiva irritabilità) abbia invece prodotto nella creazione estetica un effetto contrario, per la preponderanza manifesta e dal Patrizi stesso posta in evidenza, delle sensazioni acustiche. Migliori ci sembrano le altre argomentazioni del Patrizi fondate sulla morbosa irritabilità della sensibilità interna del poeta, sui legami del suo pessimismo artistico con le attitudini motorie e colla volontà. Alla Conferenza seguono molte pagine a riassumere i tratti più salienti della polemica scientifico-letteraria sul Leopardi, mirando anzitutto a rispondere agli attacchi a cui fu fatto segno il noto « Saggio psico-antrepologico su G. Leopardi e la sua famiglia »; qui non intendiamo seguire passo passo l'A. nel suo scritto, solo ci fermeremo su qualche punto che ne offra modo di esporre le nostre vedute in proposito. Più sopra abbiamo dichiarato che cosa pensassimo di questa invasione della scienza nel campo dell'Arte contro la quale protestarono in coro i letterati, al punto che uomini del valore del Panzacchi e del D'Ancona si sono scandolezzati con tutte le anime pie del santuario dell'Arte, per « lo scempio indegno e disonesto » (sono espressioni loro) che del Leopardi ha fatto la Scuola italiana che osò persino qualificarlo « un degene-

rato! » Ma di qui due altre considerazioni generali sulla polemica rampollano naturalmente; in primo luogo la presunzione baldanzosa colla quale alcuni antropologi hanno sentenziato a dritta e a sinistra, traendo da pochi fatti e da semplici indizi illazioni veramente sproporzionate alla realtà delle cose, scambiando *ipotesi* più che modeste (come quella il genio è nevrosi) con *teorie* stabilite; in secondo luogo la meschina figura che vi hanno fatto molti letterati nella loro condizione di perfetta ignoranza delle più elementari cognizioni scientifiche (fatta lodevole eccezione per alcuni come A. Graf, R. Renier....) che sono, come ognuno intende, indispensabili affinchè la controversia divenga, anzichè lotta rabbiosa di pregiudizi e di parte com'è stata fin qui, lotta feconda d'idee in cima alla quale stia solo la verità come meta suprema. D'altra parte è manifesto come non si possa portar giudizio su lavori scientifici che non si comprendono, e che per combattere occorrono armi.

Sul capitolo che riguarda *L'eredità psicologica del Leopardi* abbiamo da osservare al Patrizi che a noi sembra egli dia importanza soverchia al fattore ereditario, come anche ne accordi troppo poca alle influenze intellettuali, morali, sociali, nella genesi del pessimismo leopardiano. A questo punto è da notare che l'A. non nega al Leopardi il sentimento della natura ma lo dice « avvinto più ad emozioni e ad idee che ad immagini », sentimento più spesso romantico (ideo-emotivo) che attico (sensorio-affettivo), giudizio questo che può sembrare sufficientemente fondato.

In complesso il volume del Patrizi va sinceramente lodato e per la materia e per la forma, avendo egli saputo mirabilmente congiungere alla severità e al rigore della trattazione scientifica l'eleganza della lingua e l'argutezza del ragionare, ciò che oltre a propiziargli qualche letterato, varrà, speriamo, a mostrare la necessità di quell'*unità della coltura* che s'impone oggi più che mai alle menti, per avere la progressiva suddivisione delle umane discipline reso sempre più manifeste e profonde le relazioni e le affinità fra i molteplici rami dello scibile.

R. Nazzari.

F. Rauh. — **De la mèthode dans la psychologie des sentiments.** — *Paris, Alcan, 1899.*

Tra i numerosi contributi che la Francia reca ai nostri giorni agli studi di psicologia scientifica, questo del Rauh tiene certamente un bel posto. La psicologia dei sentimenti è da qualche anno oggetto, in ogni paese, di serii studi, e la Francia conta, fra gli altri, il bel libro del Ribot. Questo libro del Rauh vorrebbe essere un esame e una critica dei varii metodi usati in quegli studi; dovrebbe essere quindi un' opera di metodologia. In realtà, però, l' autore, sebbene abbia cercato di attenersi a questo programma, si diffonde in un esame e in una discussione completa di tutte le teorie psicologiche che riguardano i sentimenti, e per di più divaga assai spesso in molte considerazioni riguardanti fatti minuti e particolari, considerazioni, però, che sono talora assai interessanti e notevolmente giuste. Basterebbe citare ciò che egli dice (a pp. 95, 96) intorno alla difficoltà di prevedere l' esatta evoluzione dei sentimenti nell' uomo, e quindi della difficoltà di dare un giudizio sul suo carattere. Un altro difetto che pure si avverte nella lettura di tutto il libro è quello dell' importanza eccessiva che l' autore attribuisce, nelle sue discussioni, alle teorie metafisiche, che nella trattazione empirica dei processi psichici dovrebbero invece aver pochissima parte. Basti citare ad es. il capo XI, in cui l' A. discute la teoria volontarista o il principio della tendenza ad essere. In queste dissertazioni speculative l' A. si abbandona inoltre ad affermazioni molto discutibili, come è ad es. laddove (pp. 65,66) tenta di dimostrare l'esistenza di stati affettivi incoscienti. Questi appunti non devono però indurre nell' opinione che il libro del Rauh sia sprovvisto di pregi notevoli. I pregi sono anzi molti. e fanno di questo libro una lettura assai istruttiva e piacevole, per le moltissime e belle considerazioni che vi si trovano sparse; e che rivelano nell' Autore uno spirito non comune di osservatore. Il libro del Rauh è notevole anche per un altro rispetto, cioè per la reazione che esso segna verso le teorie della scuola fisiologica, che in Francia, come in altri paesi, ha molti seguaci.

G. V.

Pietro Sciascia. — **La psicogenesi dell'istinto e della morale secondo C. Darwin.** — *Palermo, Alberto Reber 1899.*

Questo lavoro, molto pensato, fa ricordare altri due libri del chiaris. Autore, e che trattano, del pari, argomenti morali, sia quello pubblicato sotto il titolo « La volontà in rapporto alla morale », che l'altro: « La Dottrina della Volontà nella psicologia inglese dall'Hobbes fino ai tempi nostri ». In questo nuovo volume dedicato, ad Alfredo Fouillèe, discorre bellamente e con critica acuta del libro sulle « Origini delle specie » di Carlo Darwin, esaminando tale teorica rispetto alla genesi della morale umana, che secondo il naturalista inglese, ripeterebbe sua origine dall'istinto e dalla simpatia, sì che la morale sociale per le successive trasformazioni, e, quindi per la naturale evoluzione, al dire dello Spencer, si tramuterebbe in morale od etica propriamente detta.

Il lavoro è diviso in due parti: nella prima espone i principî Darwiniani sulla lotta per l'esistenza e la selezione naturale, da cui trae sua origine l'istinto, che si avvalora con la simpatia, onde dal senso sociale si varca con piena certezza al senso morale. — Nella seconda parte prende in esame il procedimento di trasformazione, e dimostra con fine acume la impossibilità di simile trapasso per evoluzione, sia che piaccia analizzare la natura diversa dell'istinto e dell'intelligenza attribuita agli animali a rincontro di queste potenze nell'uomo; sia la natura della simpatia, e quindi del senso etico e dell'eredità morale. Il principio dell'evoluzione genetica non può ammettersi nella morale, secondo il giudizio dello Sciascia; conseguenza questa, che fa rammentare quella dell'Autore, a cui dedica il presente lavoro, quando nella Critica dei sistemi di Morale contemporanea nel capitolo 2°, questi, contro il Darwin e lo Spencer, opponeva il principio delle idee e dei sentimenti morali, secondo la filosofia delle idee-forze, compimento psicologico del Naturalismo. E non soltanto di questo principio, ma anche dell'altro contenuto nella Psicologia delle idee-forze (T. I, pag. 145), quando il Fouillée scrive: « Il Darwin non ha visto che la cellula e la materia cellulare non creano, ma sono create dalla vita, come l'individuo sociale non crea, ma è creato dalla psiche sociale. Inoltre non ha compresa l'importanza della

legge di solidarietà nella sintesi degli elementi psichici, e ha data troppa importanza alle cause esteriori, alla scelta naturale e all'ambiente, mentre il problema più importante della moderna psicologia è quello di ricercare nello stesso organismo, nelle intime proprietà della sostanza vivente le ragioni meccaniche e fisiologiche dei fenomeni e dei motivi ».

Lo Sciascia si diffonde per buona parte della sua critica nel combattere l'istinto secondo l'accezione di questa parola usata dal Darwin; di che, esaminato il primo appresentarsi di esso e il suo svolgersi successivo, riassume: « In conclusione possiamo dire, che l'analisi dell'istinto fatta dal Darwin è incompleta, perchè ha trascurato l'elemento più importante di esso, cioè quello psicologico; perchè non ha dato alla scelta naturale quell'interpretazione, che più le conviene, perchè il principio di variabilità da lui ammesso lascia, per le difficoltà che presenta, insoluto il problema; perchè non ha dato dell'abitudine un' interpretazione genetica, ed ha ritenuto come causa ciò che è un semplice effetto » (P. II, XVII). Rifacendosi, poi, alla teorica del Fouillée sulle idee-forze, contrappone al Darwin il concetto suo: « Ci accingiamo a rilevare le differenze che corrono tra l'intelligenza animale e quella umana, L'una ottiene il grado massimo della sua perfezione nell'istinto e di esso continuamente si serve, l'altra ottiene il suo massimo sviluppo nell'*idea*, nella ragione, che è la guida più sicura e costante delle azioni volontarie » (P. II, XVIII).

Passa di poi a ragionare della simpatia, ma tosto lo scrittore avverte, che in tale esame il Darwin non fu punto rigoroso, attesochè egli ha guardato la fenomenalità e non la genesi: ebbe per fine di spiegare una funzione superiore per mezzo di una inferiore, che conosciamo malamente, trascurando di studiare i processi essenziali e la loro coordinazione. Volendo ammettere, che gli animali abbiano lo stesso istinto dell'uomo, e di un'intelligenza sufficiente all'esplicazione della loro vita sociale, alla produzione di atti, che sorpassano i limiti della soddisfazione dei loro bisogni urgenti, non si comprende, come non possano avere una società adeguata, onde devesi indurre, che gli animali hanno un'individualità psichica, un'esplicazione tutta propria e diversa da quella dell'uomo. Perciò la simpatia,

che stringe gli animali, sta tutto nel loro vantaggio, nel loro interesse ed utilità, poichè se compissero delle azioni disinteressate dovrebbero trasmetterle alle successive generazioni, ma noi non conosciamo, invece, alcun caso di vera moralità animale. Con ragionamento molto stringente, che rivela l'acutezza della mente dello scrittore, eleva il suo argomentare con le infrascritte parole: « Se si ammette un arresto di funzione nei nostri antenati animali si vuole in questo caso distruggere l'ipotesi che si vuol dimostrare, poichè se l'evoluzione ammette la continuità successiva delle forme, non ci dovrebbe essere alcun arresto nel passaggio dell'animalità all'uomo. Il solo fatto di avere ammesso, che se l'animale avesse uno sviluppo intellettivo pari a quello dell'uomo, potrebbe diventare morale, ci prova, che egli era convinto, che la moralità è un prodotto dell'intelligenza, e che l'istinto sociale da solo non avrebbe potuto darci la moralità; però egli dopo se ne dimentica e fa rilevare la potenza dell'eredità, delle abitudini morali diventate istintive (P. 2ª, Cap. 3°, XVI).

Così continua lo Sciascia a combattere la teoria morale Darwiniana, con la quale si avrebbe in animo di mostrare, che l'uomo possa arrivare ad essere morale per disposizione organica, come intende provarlo per l'animale. Ma ciò non è possibile, perchè l'organizzazione del senso morale implica la perfezione dell'organismo, l'equilibrio e la solidarietà delle parti, ed essendo, come scrive, un prodotto di secolari esperienze ataviche finirà per non sapersi più adattare ad un ambiente nuovo, poichè la funzione selettiva non potrebbe distruggere ma aumentar l'accumulato, quindi l'elemento cattivo ereditato sarebbe presente, ed impedirebbe tenacemente l'acquisto di esperienze, che non sarebbero per nulla simili ad esso, così ogni elemento di progresso resterebbe estraneo » (P. 2ª, IV). Di tal forma procede lo Sciascia nell'assunto di mostrare la contraddizione dell'ipotesi Darwiniana, quando ci avvisa annunziare, che il fatto sociale origina il fatto morale. — Continua poi a rincalzare la propria tesi con la citazione degli stessi principî del Darwinismo, quando si sostiene la distinzione dei deboli per mezzo dei forti; sola legge sociale che conosce la natura; ed il solo principio, che noi chiamiamo progresso. Praticare la

beneficenza, cioè a dire interessarsi dei diseredati, degli infermi, degli infelici, lavorare per far loro un posto al sole significa, per ignoranza e superstizione, tentare di contrariare la marcia fatale della natura, opera insensata e sterile » (P. 2^{a}, IV). Egli è vero che il Darwin ha respinto energicamente le tristi conseguenze di tale teorica, ma la logica le impone e non v'è chi non rilevi la loro gravezza.

Lo Sciascia vede, quindi, trionfare nell'uomo la forza psichica, che può arrestare e modificare quella fisiologica, ma non già l'opposto, e rifacendosi alla dottrina del Fouillée sulle idee-forze, egli conchiude: « Con questa interpretazione vediamo la grande superiorità dell'idealismo, il quale non si distacca, ma completa il naturalismo ». L'uno e l'altro, egli intende, volerli egualmente necessarî ad una morale veramente positiva, che tiene conto di tutti i fatti importanti, che si chiamano le idee umane » (P. 2^{a}, X).

Da questa analisi non vi ha alcuno che non veda, quanto commendevole e sensato sia il lavoro dello Sciascia, e come lo provi un forte e corretto pensatore.

GIACINTO FONTANA.

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

Tarde G. — **Les transformations du povoir** (1 v. in-8 della Biblioth. gén. des scienccs sociales, fr. 6 — *F. Alcan éd.*).

Questo libro è un saggio di sociologia politica, nel quale l'A. mostra come si applichi la sua dottrina generale alla considerazione delle società sotto il rispetto del loro geverno. Dopo una prima parte consacrata a una libera ricerca sulle sorgenti del potere, sui rapporti tra l'invenzione e il potere, sulla formazione delle nobiltà e delle capitali, considerate come organi di concentrazione e d'impiego del potere, l'A. tratta più metodicamente della scienza politica nella seconda parte dell'opera, che comprende tre divisioni principali riguardanti successivamente la *ripetizione politica*, l'*opposizione politica*, l'*adattamento politico* e la sua legge.

Un ultimo capitolo sull'arte e sulla morale politica fa sentire da una parte la necessità di una retorica superiore che sia rispetto all'arte di creare l'opinione per mezzo della stampa, ciò che la retorica antica era rispetto all'arte di convincere un uditorio col discorso; e d'altra parte mostra a quali condizioni la politica possa e debba moralizzarsi, e quali segni distinguano in politica l'immoralità dalla innovazione morale.

Guérin D.r Jules. — **Les differentes manifestations de la pensée** — (1 vol. gr. in-8, Fr. 5 — *F. Alcan éd.*).

L'A. presenta in quest'opera un riassunto delle concezioni attuali sui fenomeni dell'attività psichica ed espone il complesso delle scoperte fisiologiche relative al cervello e alle sue funzioni.

Dopo uno sguardo storico che si estende dagli inizi della filosofia greca ai nostri tempi, studia l'anatomia e la fisiologia del cervello dal punto di vista speciale della sua funzione di organo del pensiero, poi le manifestazioni intellettuali nella

serie degli esseri, ossia la psicologia comparata, ed infine i veleni cerebrali e la loro influenza sulla sensibilità e sull'intelligenza.

Finisce collo studio del pensiero, della coscienza e della volontà. Dalle sue osservazioni conclude che non vi è alcuna differenza di natura tra le manifestazioni del pensiero nell'uomo e negli animali, ma soltanto una differenza di quantità, di complessità e di qualità. Anche vi è per lui uno stretto rapporto tra il pensiero, la coscienza e la sensazione; e la volontà finalmente, come la coscienza, è il prodotto delle sensazioni, la risultante di forze immagazzinate nel cervello.

A. Groppali. — **La science comme phénoméne social.** — *Paris, V. Giard et E. Brière, 1899.* — Il pensiero fondamentale che l'A. svolge è, come abbastanza facilmente fa pensare il titolo stesso, questo: la scienza è una produzione storica, la cui causalità si deve in gran parte rintracciare nei dati infiniti e molteplici della natura e della vita sociale.

La dimostrazione di questo concetto è fatta sulla trama del materialismo storico, inteso però come quel sistema che « trasporta il pensiero nella sfera della realtà fenomenica, dove in una serie mutua di azioni e di reazioni si confondono insieme gli effetti che il pensiero esercita sugli altri elementi e l'influenza che esso a sua volta subisce » (29). Onde l'A. può affermare che « nella società si realizza quel medesimo processo che ha luogo nella psicologia mentale degli individui e che Carpenter ha chiamato il processo della cerebrazione incosciente, per il quale le infaticabili navette che tessono nel cervello la tela infinita del nostro pensiero corrono da sè istintivamente, automaticamente, senza che noi ne abbiamo coscienza » (31). E così « l'opera del genio è il riassunto e la conclusione d'una lunga elaborazione di germi sparsi nell'ambiente sociale, dove essa era stata da molto tempo preceduta, accompagnata, preparata da una moltitudine di opere meno importanti » (37).

Ora io osservo: che la scienza sia un fatto il quale non spunta d'improvviso, ma ha il suo processo di formazione e le sue connessioni con tutti gli altri fatti della vita umana sociale e quindi pur con quelli economici, è cosa che nessuno vorrà

mettere in dubbio, e che ad ogni modo il Groppali ha il merito di bene illustrare. Ma con ciò non è ancor detto nè che si faccia del materialismo storico, a meno di ostinarsi a usare quest'espressione pur quando ne sia mutata o modificata la significazione originaria, nè che si riduca il processo formativo della scienza a una specie di cerebrazione incosciente della società. Non si fa in realtà del materialismo storico quando, come ammette l'Engel stesso citato dal Groppali, si afferma che il pensiero ha la sua influenza sul corso delle lotte storiche, determinandone sopratutto la forma; perchè la forma, lungi dall'essere qualcosa di avventizio, è appunto quanto vi è di più importante nei prodotti umani; se pure anche è ammissibile in bocca di chi si professa materialista una distinzione fra materia e forma. Nè si può parlare di cerebrazione sociale incosciente (frase anche questa della cerebrazione incosciente che ormai ha fatto il suo tempo), quando si ammette, come fa il Groppali, che « all'individuo spetta sempre il merito di imprimere ai prodotti del suo spirito il marchio della propria personalità » (47).

In conclusione può dirsi che la natura stessa dei fatti induce il Groppali a essere in realtà meno materialista di quel che egli vorrebbe far credere. Il vero merito della scuola detta del materialismo storico, e che ormai meglio si dovrebbe dire, come suggeriva il Croce, del realismo storico, sta essenzialmente nell'aver richiamato la mente dello studioso all'analisi della intima e continua interdipendenza e inter-azione di tutti gli elementi della vita sociale.

GIOVANNI VIDARI.

Morale Sociale. — Leçons professes au collége libre des sciences sociales avec préface d'E. BOUTROUX. — *Paris, Alcan ed. 1899.*

Questo libro contiene la maggior parte delle conferenze tenute quest'anno nella scuola libera di scienze sociali, istituitasi a Parigi. Le conferenze pubblicate sono quattordici e vertono tutte sugli argomenti più interessanti. La prima è quella del Delbet ed ha per titolo: *Morale positiva, arte e scienza*; la seconda è del Darlu ed espone la *Classificazione delle idee morali del nostro tempo;* e tra le altre segnaliamo ancora quella

del Maumus: *Giustizia e Diritto*, del Sorel: *Etica del Socialismo*, del Gide: *Giustizia e Carità*, del De-Roberty: *Morale e politica*, del Malapert: *Morale individuale* e *Morale sociale*.

Tutte queste conferenze trattano argomenti distinti, perchè non sono state fatte secondo un disegno prestabilito, ma secondo il gusto e le tendenze particolari d'ogni singolo autore. Tuttavia non mancano di avere, per la natura stessa degli argomenti e per la comunione degli studii, una certa unità. E così pure è da osservarsi, come fa il Boutroux nella sua bella prefazione, piena di alte idee e di nobili sentimenti, che tutti quei conferenzieri sebbene appartengano a scuole fra loro più o meno diverse e si mostrino pensatori affatto indipendenti gli uni dagli altri, pure si accordano in alcune idee e sentimenti fondamentali. — V' è in tutti il rispetto dell'anima umana e della sua dignità, il medesimo sentimento della responsabilità particolare che assume chiunque tocca le questioni morali, il medesimo culto della tolleranza, della libertà di pensiero, della sincerità, della rettitudine. Ognuno sente che la morale è una scienza vana, se essa non ottiene dei risultati pratici: educazione del giudizio e della volontà, diminuizione dell'egoismo, progresso della giustizia e della fraternità.

Certamente non mancano anche le divergenze; ma, qualunque siano le dottrine e per quanto diverse noi dobbiamo, dice con molta ragione il Boutroux, lasciarle assolutamente libere di manifestarsi e di discutersi. *Nous devons*, egli soggiunge, *nous habituer à voir mettre en question et discuter les principes de la vie pratique, comme se discutent les theories et les hypotheses de la science de la nature*. Noi accettiamo pienamente questa massima, purchè non si metta in dubbio l'oggetto stesso della Morale, e quindi la possibilità di questa scienza. E in questa riserva sarà certamente concorde il Boutroux, col quale noi alla nostra volta consentiamo, allorchè in questa medesima prefazione egli afferma che la Morale non potrà mai essere assorbita dalle scienze positive, e che *essa è infinita come l'anima umana*.

C. C.

L'Année Philosophique (9° anno) pubblicata da *F. Pillon* colla collaborazione di RENOUVIER HAMELIN e DAURIAC contiene colla Bibliografia filosofica francese dell'anno 1898 quattro memorie:

1.ª Di Renouvier sul *Principio di relatività*, 2.ª di Hamelin sulla *Filosofia analitica di Renouvier*. 3.ª di L. Dauriac sulla *Estetica criticista* e 4.ª di F. Pillon sulla *Critica di Bayle*.

La *Bibliografia* rende conto di 121 opere e tra queste segnaliamo il Dunan (Saggi di Filos. generale), Fouillée (Psicol. del pop. francese), Pierre Janet (Nevrosi e Idee fisse), Le Dantec (due volumi sull'individualità), Naville (Il libero arbitrio), Piat (Il Destino dell'uomo); varie opere di argomento morale e religioso, tra le quali segnaliamo quella del Faye su Clemente d'Alessandria e il libro di Foulliquet sull'obbligazione morale, e del De Roberty sui fondamenti dell'Etica.

L'ultima sezione tratta di Filosofia della Storia, Sociologia e Pedagogia; e troviamo tra gli autori esaminati il Deschanel (La questione sociale), l'Espinas, il Fonsegrive (Cattolicismo e Democrazia), il Letourneau, lo Spencer (Le Istituz. professionali e industriali, il Tarde (Le leggi sociali), il Faguet (Politici e moralisti del secolo XIX), ecc.

Il volume fa parte della *Bibliothèque de Phil. Cont. dell'Alcan* e costa Fr. 5.

L'Année Sociologique (2° anno 1897-98) pubblicata sotto la direzione di Emilio Durkheim — (*Bibliothèque de phil. cont.* — Fr. 10).

Questo secondo volume è ordinato sul medesimo disegno del primo.

Una prima parte comprende due memorie originali; nell'una E. Durkheim cerca di definire i fenomeni religiosi e di mostrare il loro carattere essenzialmente sociologico. Nella seconda, assai estesa, gli autori Hubert e Mauss studiano il sacrificio come fatto sociale. Pur traendo profitto dei lavori di Smith e di Fraser gli A. propongono sul sacrifizio una nuova concezione, alla quale sono condotti da una comparazione metodica delle religioni indiane, semitiche e greco-latine.

La parte bibliografica è divisa in varie sezioni: La 1.ª comprende la Metodologia e la Filosofia sociale, e vi troviamo, tra le altre, notizie sui lavori del Lamprecht, del Tarde, del Goblot e dello Stein, (di cui la Rivista si occupa distesamente altrove), del Lester Ward, del Baldwin.

La 2.ª comprende la Sociologia religiosa e vi si discorre lungamente dei lavori del Tiele, del Brinton (Religioni dei popoli primitivi), del Lehmann (Superstizioni e magie dai tempi più antichi ai nostri giorni), del De Groot (Sistema religioso della China), del Max Müller, del Gruppe (Mitologia e Storia della Religione della Grecia), del Magani (L'antica liturgia romana), del Duchesne (Origini del culto cristiano).

La 3.ª sezione è particolarmente interessante per la Rivista; perchè si occupa della Sociologia morale e giuridica e qui troviamo menzionati e trattati con larghezza i lavori dei nostri italiani Vaccaro, Fragapane, Battaglia e Garelli (La proprietà sociale). Tra gli stranieri Gumplowicz, Meyer, Rudeck (Storia della Moralità pubblica in Germania).

La 4.ª sezione (Sociologia Criminale) discorre a lungo di due libri del Niceforo, di uno del Grosse e della Giustizia Penale di Enrico Ferri.

La 5.ª (Sociologia Economica) ha recensioni sul Buecher e su molti lavori di indole speciale.

La 6.ª riguarda argomenti di Morfologia Sociale, e l'ultima che è anche la più breve, altri argomenti diversi.

P. Félix Thomas. — **Morale et Èducation.** — (1 v. della *Bibliothèque de phil. cont. Alcan* fr. 2.50).

Attorno alla « vecchia morale » sempre più lasciata in disparte e criticata, sono sorti da parecchi anni e da diverse parti numerosi sistemi pieni di vita ispirati principalmente dalla scienza e dall'arte. Su questi sistemi nuovi o talvolta soltanto ringiovaniti l' A. ha portato il suo esame, proponendosi sopratutto di mettere in chiaro ciò che ciascuno contiene di nuovo e di durevole e l'efficacia che può esercitare sull'educazione. I titoli dei capitoli possono dare un' idea dell' importanza delle questioni trattate: *La Scienza e la morale — La Morale senza libertà — La morale senza obbligazione — Il Solidarismo — Il pessimismo — La morale estetica — Il dilettantismo — Il dovere e l' interesse — L' individualismo — L' insegnamento della morale.*

EUGÈNE D'EICHTHAL. — **Socialisme et problèmes sociaux.** — (1 v. della *Bibl. de phil. cont.* fr. 2,50).

Gli studi che l'A. ha raccolto sotto questo titolo hanno comune lo scopo di analizzare le diverse forme che il socialismo contemporaneo prese dopo il diffondersi del suffragio universale. L'A. passa in rassegna successivamente il socialismo elettorale, il socialismo detto « scientifico » il socialismo di Stato idealista o politico. Senza negare la generosità di certe tendenze chiamate socialiste, mostra l'impraticabilità del socialismo e i pericoli che minaccia alla società. A suo giudizio la abnegazione civile, la devozione al bene della società può e deve nascere dallo svolgimento d'una scienza sociale ben compresa, e procacciare agli uomini quei frutti di giustizia e di relativa felicità, che si promettono invano in nome del socialismo.

L. GERARD-VARET. — **L'Ignorance et l'Irréflexion, essai de psychologie objective.** — (1 v. della *Bibliothèque de phil. cont.* fr. 5).

Questo studio fu presentato dall'A. come tesi di dottorato alla Facoltà di Lettere di Parigi. Suo proposito è di ricercare quale può essere la struttura dell'intelligenza spontanea, nella quale la riflessione non è ancora divenuta un bisogno nè una regola.

L'A. non si è posto la questione se una tale intelligenza, quale egli la ritrae si sia mai riscontrata nella realtà; egli non ha preteso di tracciare un quadro storico, ma semplicemente un'analisi possibile, una teoria.

Il libro si divide in due parti: La I ha per oggetto: *La coscienza e le cose* (Passività mentale) La II: *I principi delle cose secondo l'ignoranza.*

D.r ALFREDO BARTOLOMEI. — **I principi fondamentali dell'Etica di R. Ardigò e le dottrine della Filosofia scientifica.**

I lettori della « Rivista Italiana di Filosofia » conoscono già di questo studio i primi cinque capitoli che la Rivista Italiana pubblicò nello scorso anno. Ne ricordiamo i titoli: *Introduzione — Filosofia del diritto e Sociologia — Roberto Ardigò e le dottrine dei giuristi della Scuola Storica — R. Ardigò e la*

scuola del diritto naturale — L'obbligazione morale nell'Ardigò e nella scuola inglese. Ora l'A. presenta in questo volume il suo studio finito coll'aggiunta di altri due capitoli: il 6° sull'*Edonismo e la Morale Sociale*, nel quale tratta la questione dell'egoismo e dell'antiegoismo, e si schiera tra i sostenitori dell'egoismo come fondamento dell'operare umano; ma intende per *egoismo* ogni specie di piacere o di dolore anche simpatico o sociale in quanto è motivo dell'operare.

Il 7° ed ultimo intitolato *Fondamento e carattere della sanzione sociale*, tratta del diritto di punire e della responsabilità, ed ora accordandosi coll'Ardigò ora dissentendo da lui, cerca di determinare quale sia il fondamento della responsabilità; quali le condizioni soggettive di essa nell'individuo, e quale sia il principio giustificativo della pena, per il quale essa non può essere confusa con ogni forma di *difesa sociale.*

D.r A. Gemelli. — **Il problema della conoscenza e le scuole Critica, Positiva e Neo-critica.** — *Catanzaro, Tip. del Sud, 1899.*

Il Gemelli, prof. di filosofia nel Liceo di Catanzaro, espone in questo piccolo volume i risultati della critica della conoscenza, dal Kant ai nostri giorni, nella filosofia italiana. Lo divide in due parti : in quella in cui spiega i risultati del Galluppi, Rosmini, Gioberti e V. de Grazia : e nell' altra in cui esamina, ancor più succintamente le scuole Neo Critica, e positiva senza rammentare i cultori italiani di queste ultime scuole. — La conclusione a cui arriva l'A. è che « come nella genesi delle forme materiali non si può andare oltre l'atomo, così non si può risalire al di là di ogni traccia dell'intelligenza nel concepire la genesi dell'intelligenza (p. 69) ». Ma la questione si aggira appunto nel determinare dove comincia questa traccia.

Il G. è un giovane professore e colto, e da lui si può aspettare cose migliori. Per ora deve lasciare da parte questi lavori sintetici e fortificare la mente in studi analitici dove meglio e più possa scorgersi l'opera sua. La sintesi è lavoro della maturità degli anni e, sommamente, del vapore.

Noto una svista. Il Gemelli stabilisce il tempo della morte del Kant nel 1781, ma quel che segue mostra bene che l'A. sa che il Kant morì nel 1804. P.

G. Allievo. — **L'Autonomia universitaria proposta dal ministro Baccelli.**

Id. — **La Psicologia ed il ministro Baccelli.**

Sono due opuscoli di poche pagine dell'egr. Professore, i quali meritano però un cenno per l'importanza degli argomenti e l'autorità dello scrittore.

Nel primo opuscolo l'Allievo nota giustamente che l'autonomia e le conseguenti libertà promesse nel 1° articolo del Progetto sono tolte dagli articoli successivi e specialmente da quello in cui si dice che l'esplicazione della triplice autonomia sarà determinata da norme sancite dal Ministro dopo udito il Consiglio Superiore. Queste norme possono esser tali da comprimere la libertà e l'autonomia. Noi non saremmo d'accordo coll'A. nel voler lasciar libera l'istituzione di qualsiasi Università; ma nel seno delle Università di Stato vorremmo che fossero stabilite e guarentite seriamente *colla legge e coi Regolamenti* tanto la libertà d'insegnamento quanto la libertà di studio.

L'altro opuscolo è un grido d'allarme che noi pure abbiamo dato nel precedente fascicolo per la soppressione che il Baccelli ha fatta in alcuni Licei dell'insegnamento di psicologia. Ed ha pienamente ragione l'A. quando richiama in genere i Ministri ad un maggior rispetto della legge e quando nel caso particolare avverte il Ministro che nella psicologia del pari che nella logica, nella morale, e puossi affermare in ogni scienza, vi è una parte elementare, una parte cioè piana, facile e propria ad essere insegnata in un istituto secondario ed un'altra parte più ardua e più controversa che va lasciata all'insegnamento superiore. Ed ha poi ragione da vendere, quando osserva che l'insegnamento della psicologia è l'introduzione e il fondamento necessario dell'insegnamento della logica e della morale. Però è da notarsi che dal discorso del Baccelli come dall'opuscolo dell'Allievo appare chiaramente che quando i due valentuomini parlano di *psicologia sperimentale*, intendono una cosa affatto diversa l'uno dall'altro; poichè l'Allievo intende la psicologia sperimentale nel senso antico di psicologia empirica, come è quella degli Scozzesi, e il Ministro la psicologia sperimentale come l'intende il Wundt, della quale già si parla in un articolo di

questo stesso fascicolo e si parlerà più a lungo nel sèguito di quello scritto. — Con tale avvertenza il discorso del Ministro si capisce meglio e diventa più ragionevole e più giustificabile, benchè non si giustifichi affatto, per le anzidette ragioni, la disposizione ministeriale.

C. C.

Eisler D.r R. — **Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke quellenmässig bearbeitet.** — Lieferung I-IV. — *Berlin, 1899, Ernst S. Mittler u. Sohn.*

Il concetto del filosofo è spesso così diverso da quello del resto degli uomini, che una medesima parola non ha il medesimo significato. Nè accade di rado che chi legge un' opera filosofica sia in dubbio sul senso vero di quelle parole e locuzioni, che il suo autore attribuisce ad altri pensatori od usa egli stesso. Non basta. Come i termini e le locuzioni filosofiche sono il corpo dei concetti a cui corrispondono, così in questi si compendiano le dottrine da essi rappresentate. Ma cogli uomini e coi tempi mutano anche le dottrine; e con le dottrine i concetti.

La dichiarazione dei termini filosofici non è dunque il solo intento, che il ch. Dr. Eisler ebbe di mira nel comporre il suo dizionario. Oltre a quella, egli ci presenta in un certo ordine le modificazioni più caratteristiche e storicamente più notevoli a cui andarono soggetti i concetti gnoseologici, metafisici, logici, psicologici, etici ed estetici attraverso i tempi, dall' antichità fino noi. Ma se è propria dell' A. l' idea di offrire agli studiosi specialmente una storia della terminologia interna filosofica, questa storia non è però sua. Son suoi i brevi e necessari passaggi dell' una all' altra determinazione, mentre queste son riferite testualmente, quasi sempre nella lingua originale.

Gli studiosi della filosofia non potranno non esser grati al Dr. Eisler dell' indirizzo doppiamente obiettivo che egli preferì di seguire. Perchè non solo egli cercò di evitare ogni alterazione del pensiero altrui, citando le parole stesse degli autori, ma escluse anche dai singoli articoli ogni apprezzamento sul valore delle dottrine, a cui la storia particolareggiata dei vari concetti serve di accenno.

L'opera, che consterà di sette puntate e di un indice dei fonti e nomi, sarà tutta stampata alla fine dell'anno in corso. Per ciò dell'economia generale del lavoro e della opportunità dei luoghi scelti come documento delle varie determinazioni dei concetti, adeguatamente si potrà giudicare solo più tardi. A noi basta di aver rilevato fin d'ora l'idea informatrice del nuovo dizionario, per la quale esso si distingue da ogni altro lessico filosofico anteriore, e contribuirà certo efficacemente a stabilire in filosofia l'unità del linguaggio; quella unità, di cui specialmente i pensatori italiani, salve rare eccezioni, non si son mai sul serio curati.

d. a. g.

L Leynardi. — **La crisi della Scuola classica**. — *Genova Tip. R. Ist. Sordomuti, 1899;* pagg. 44.

Anche l'A. vuol rompere la sua lancia contro l'Utilitarismo che minaccia d'invadere, o già invade la Scuola classica. Nè io negherò che l'utilitarismo dimostri verso di questa un'avversione ingiusta. Ma, con altrettanta schiettezza debbo confessare che alcuni, come l'A., par che s'industrino ad accrescergli simpatie. E ciò avviene, quando si scrivono delle affermazioni così assolute, così ciecamente intransigenti, come la sua, che bisogna cioè resistere alle aspirazioni dei tempi moderni, perchè « le nuove aspirazioni, in massima, non sono punto de' nuovi bisogni, se non in quanto soddisfano agli interessati ed esclusivi indirizzi della vita, e alle erronee limitazioni del pensiero moderno ».

Ben s'avvisò invece anche l'A. a rilevare il fatto gravissimo che, mentre da ogni parte si grida contro l'inefficacia educativa della scuola, il governo insanamente osi ferire quasi a morte l'insegnamento filosofico nella scuola secondaria. L'A. biasima inoltre il troppo che nei ginnasi e nei licei si ammanisce, tanto che son divenuti pressochè un luogo di pena per la gioventù. Nè gli par decoroso e utile che si sia escluso dal loro programma d'insegnamento la musica e il canto. In complesso, l'opuscolo vorrebbe essere una calorosa difesa della scuola classica, alla quale si tributano qua e là le solite espressioni esagerate e rettoriche. A star a sentire l'A., p. es., per

poco non parrebbe che solo i giovani che frequentano la Scuola classica possano profondamente compenetrarsi del sentimento del dovere (39). Per parte mia nutro la ferma convinzione che, se si può altamente ammirare e apprezzare il valore degli studi classici, non si deve però farli oggetto d'un culto superstizioso a meno di non voler recar loro un danno incommensurabile.

THEODOR WECHNIAKOFF. — **Savants, penseurs et artistes, biologie et pathologie comparées**, publié par les soins de RAPHAEL PETRUCCI. — *1 vol. Felix Alcan ed., 1899.*

In questo libro il signor Wechniakoff s'è proposto di tentare una classificazione dei tipi mentali, occupandosi insieme della durata della loro conservazione, dei casi successivi di sdoppiamento, in cui essi incorrono, della loro decadenza, della durata della vita in rapporto a loro, della non eredità della loro originalità. L'A. applica poi il suo studio a un certo numero di scienziati ed artisti. — Ma a lettura compiuta, pare di poter concludere che, se è a lodarsi il tentativo di portare un po' di luce in materia così complessa ed oscura, esso è però ben lontano dall'esser riuscito ad assicurarsi consistenza scientifica.

A. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

The Philosophical Review n.[1] 43-47, *Gennaio-Settembre 1899.*

È questa una rivista filosofica molto importante che si pubblica a New-York dalla Macmillan Company sotto la direzione di J. G. Schurman e J. E. Creighton e colla cooperazione di James Seth.

Nei cinque numeri indicati, che sono gli ultimi apparsi, troviamo cinque articoli dello Schurman che c'interessano vivamente, contenendo un esame della dottrina di Kant. I due primi concernono *Le forme a priori del senso;* gli altri tre gli *Elementi a priori dell' intelletto.* — La prima trattazione è consacrata all' idea del tempo, rispetto alla quale lo Schurman cerca di provare che non esistono per esso le ragioni gnoseologiche delle quali Kant si vale per provare l' apriorità dello spazio, perchè indarno egli si studia di trovare una scienza pura che corrisponda al tempo come la geometria corrisponde allo spazio. Ciò malgrado Kant cerca di provare che il tempo è *a priori,* perchè è un elemento costante e una condizione necessaria dell'esperienza interna e esterna. Lo Schurman ammette che sia un elemento costante; ma da ciò a suo avviso, non si può trarre che sia dato *a priori.* Anzichè affermare che non si possano concepire i fatti senza il tempo, lo Schurman crede che non si può concepire il tempo senza i fatti. Combatte anche molto acutamente l' individualizzazione del tempo, non potendosi questa derivare dalla sua unità, come fa Kant; perchè hanno l' unità anche altri concetti come quelli della *Materia,* dell' *Essere* etc., che pure non si possono individualizzare.

Nel 2° art. lo Sch. viene alle stesse conclusioni rispetto allo spazio. Tanto questo quanto il tempo sono dati speciali del senso, nè si possono ridurre ad altri dati. Perciò lo Sch., in quel modo che è contrario alla psicologia *metafisica,* com'egli la chiama, di Kant, non accetta neppure la psicologia da lui detta

chimica, come quella del Wundt e d'altri, che vogliono analizzare l'idea di spazio e trovarvi gli elementi da cui deriva. Nè la validità della geometria richiede l'apriorità dello spazio, la quale non è per essa una condizione nè sufficiente nè necessaria; per lo Schurmann il Geometra *is no more an a priori percipient than the Chemist* (il Geometra non apprende *a priori* più che non faccia il Chimico); la Geometria non è che la più generale delle scienze empiriche.

Ora, siccome Kant fonda in ultimo la soggettività dello spazio e del tempo sulla loro apriorità, e da quella soggettività egli deriva poi la fenomenalità del mondo esterno e interno, dottrina, che secondo lo Schurman è un vero Illusionismo od Agnosticismo, così questo sistema vien distrutto dalle fondamenta col provare, come crede di aver provato lo Sch., che il tempo e lo spazio sono dipendenti non solo da condizioni soggettive, ma anche oggettive.

Cogli identici criterii procede lo Schurman nell'esaminare la dottrina di Kant intorno ai principii dell'intelletto. Nel fasc. 45 egli ne fa anzitutto una chiara e fedele esposizione; nel seguente la sottopone ad una critica analitica e nell'ultimo fascicolo riassume i risultati del suo esame che noi alla nostra volta riduciamo ai seguenti punti:

1. Secondo lo Sch. Kant fu tratto dal suo razionalismo *unilaterale* (?) a distinguere il senso interno dall'unità originale della coscienza del me e dalla coscienza empirica del me; ma ebbe ragione nel distinguere l'unità oggettiva d'appercezione dalla coscienza del me come unità, e fu suo gran merito di aver riconosciuto che non vi è cognizione od esperienza senza una sintesi d'intuizioni che è fondata sull'unità originale della coscienza del me.

2. Mentre Kant ha preteso di trovare nel giudizio gli elementi fondamentali e *a priori* dell'intelletto, lo Schurman sostiene non esservi di veramente *a priori* che la spontaneità della coscienza, ed è appunto merito immortale di Kant di aver riconosciuto che non si può avere vera cognizione col solo senso, ma si richiede anche un'attività intellettiva, la quale però non ha di originario e *a priori* che appunto la spontaneità indicata.

3. Lo Schurman non vuole che le categorie siano intese

come nozioni *a priori*, ma solo come *funzioni*, *attività* dell'intelletto, le quali quindi possono soltanto essere mostrate (*gevviesen*) non dimostrate (*beviesen*). Anche Kant le intende talora in questo modo; ma quando s'intendano così non hanno più alcun senso la deduzione *trascendentale* e la dottrina degli schemi.

I principii dell'intelletto non sono per lo Schurman che una generalizzazione dell'esperienza, nella quale non vi è nulla di assolutamente universale e necessario, non escluso il rapporto generale di causalità. Dovendo l'esperienza venir accettata come è data, benchè possa essere sezionata ne' suoi elementi, *così la relazione causale non ha nell' esperienza alcun' altra ragione alla sua validità se non il fatto che essa è data* (so the causal relation in experience has no other claims to validiy than the fact that is given).

Lo Schurman crede che il rapporto causale ci sia suggerito dalla coscienza della nostra stessa attività e che il concetto di esso si vada trasformando col progresso del sapere. Osservazioni acute egli fa pure intorno al principio di sostanza, la quale, come viene intesa da Kant, non è un concetto *a priori* ed originario, ma un concetto prodotto da un'elaborazione scientifica.

Però lo Schurman non è in fondo così lontano da Kant, come parrebbe: così egli riconosce che in ogni nostra cognizione vi è l'attività della *unitary self-consscionsness* e altrove parlando della causalità ammette che *apart from the synthetic unity of self-conscionsness, nothing, not even an inseparable association of perceptions, could generate in us the concept of causality* (1).

Lo Schurman tende a una dottrina analoga a quella che da tempo noi sosteniamo (2), quando afferma che le forme tanto del senso quanto dell'intelletto dipendono *non solo dalla*

(1) Che senza l'unità sintetica della coscienza del me, niente, neppur un'associazione inseparabile di percezioni, può generare in noi il concetto della causalità.

(2) V. il *Corso di Filosofia* di C. Cantoni §§ 50-52 II.ª ediz. e gli *Studi sull' Intelligenza umana*, Rendiconti dell' *Istituto Lombardo*, 1870.

natura dell' intelligenza, ma anche da relazioni esistenti nel mondo dei reali (but also upon relations in the world of real existences).

Ora tutto questo, se non è la dottrina letterale di Kant, è certamente conforme almeno in uno dei concetti più essenziali allo spirito della dottrina kantiana e al suo naturale svolgimento. Che se lo Schurman si crede più lontano da Kant di quel che sia realmente, gli è perchè egli, a nostro avviso, benchè della dottrina di Kant abbia fatto uno studio diligente e acuto e un' esposizione chiara e coscienziosa, pure in alcuni punti, non lo ha interpretato o giudicato rettamente. A nostro avviso egli lo fa più razionalista che non sia, dice che ha un' antipatia razionalistica verso il senso e diffidenza (*distrust*) verso l' esperienza. E più volte ci parla della pretesa che aveva Kant di fare una *scienza pura* della natura.

Ora tutto questo non ci pare esatto; perchè Kant insiste sempre sul principio che non si possa aver *scienza del Reale,* cioè, nel suo concetto, vera scienza, senza il concorso del senso, senza l' esperienza. E da ciò si comprende come in qualche luogo dica che in senso rigoroso non è per sè vera scienza la stessa matematica: un vero sapere, cioè sapere reale, la matematica, secondo la mente di Kant, lo diventa congiungendosi colla fisica. La vera mancanza, che giustamente lo Schurman nota in Kant e che abbiamo notato pur noi nell' opera a lui consacrata, è quella di uno studio psicologico sia delle forme del senso sia dei principii dell' intelletto. Gli è vero che egli si proponeva una questione puramente logica o gnoseologica, ma anche nel risolvere questa egli non poteva lasciare affatto in disparte la questione psicologica. Ad ogni modo è certo che Kant, quando discorre dell'*A priori* intende sempre un *A priori* logico e non di un'*A priori* psicologico, benchè egli non abbia fatta chiaramente questa distinzione, come non lo fa lo stesso Schurman: ragione per cui non sempre le obiezioni che questo fa a Kant lo colpiscono, essendo fatte generalmente dal punto di vista psicologico (1).

Ma qualunque sia l' opinione che si possa avere sopra questo ed altri punti da noi toccati, lo scritto dello Schurman merita di essere raccomandato a tutti gli studiosi di Kant e delle questioni gnoseologiche in generale.

(1) A schiarimento di ciò v. il detto Corso a pag. 152 (vol. 1°).

Altri articoli meriterebbero di essere segnalati in questa Rivista, come quello del LEFEVRE *Sull' idea della natura umana nel Butler*, che ha specialmente un carattere morale; e quelli del SALOMONS e del WINSLOW che hanno carattere metafisico e dei quali l' uno fa una critica acuta della teoria dinamica, e l' altro presenta sotto un nuovo aspetto la dottrina del Berkeley. Ma poichè lo spazio ci manca ci restringeremo a dire ancora una parola sopra un articolo di G. A. COGSWELL intorno alla classificazione delle scienze. È questa una *vexata quaestio*, e certamente non è definitivamente risoluta neanche dal Cogswell. Nè lo pretende. Egli, dopo aver esposta la classificazione del Comte, le obiezioni dello Spencer contro di essa e quella dello Spencer stesso, viene per ultimo ad esporre quella del Wundt, che egli però non accetta intieramente. Accetta la sua distinzione tra le scienze degli oggetti e scienze dei processi o fenomeni, ma giustamente crede che non siano ben distinte fra loro le scienze dello spirito delle scienze della natura, definendo le prime per le scienze dell' esperienza immediata e le altre per quelle della mediata. Il Cogswell vorrebbe poi che nella classificazione delle scienze si tenesse conto non solo della materia, ma anche della forma (metodo); diguisachè la classificazione sarebbe fatta ad un tempo secondo due principii diversi. Così la filosofia per l' oggetto sarebbe una scienza concettuale, per la forma una scienza di riflessione; la psicologia per l'oggetto una scienza della realtà psichica, per la forma una scienza deduttiva-induttiva. Il che non vuol dire che nella Psicologia manchi la riflessione, ma solo che vi prevalgono i processi dell' induzione e della deduzione.

E questo basti per far comprendere il carattere generale della classificazione del Cogswell.

C. C.

The psychological Review, *Vol. VI, N 2, Marzo 1899.*

GEORGE TRUMBULL LADD. — *On Certain Hindrances to the Progress of Psychology in America.* — L'A. nota che il progresso di qualsiasi scienza è sempre in gran parte dipendente dalle qualità personali degli uomini che si dedicano ad essa. E ciò vale più che per ogni altra scienza per la psicologia, la

quale essendo la scienza della vita psichica, è ancor più dipendente che non le scienze fisico-chimiche dall'indole di chi se ne occupa. Ora l'A. nota che varii ostacoli si oppongono nell'America al progresso della psicologia. Il primo di questi ostacoli è un disprezzo e quindi un'ignoranza eccessiva di tutto quanto costituisce la vera vita psichica e lo sviluppo mentale dell'essere umano. Per paura di cadere nelle astrazioni metafisiche della vecchia psicologia, si è limitato lo studio della vita psichica a pochi fatti elementari, e solo a ciò che è strettamente accessibile alle esperienze di laboratorio, dimenticando che la psicologia è nient'altro che lo studio descrittivo ed esplicativo delle « anime » degli uomini. E l'anima dell'uomo non è una semplice equazione da porre in termini di « differenzazione » « aggregazione », « reintegrazione » di elementi sensitivi; essa comprende credenze, timori, speranze, aspirazioni e anche conoscenze che escono dai puri sensi. Un altro ostacolo di genere affatto opposto è dato dai tentativi troppo frequenti di render la scienza popolare, tentativi che vengono principalmente da scrittori ai quali mancano per lo più i veri requisiti dello scienziato. Un terzo ostacolo poi sta nel modo in cui molti presentano e discutono i problemi psicologici, e l'esclusivismo con cui si proclama da alcuni l'eccellenza assoluta di un dato metodo, condannando ogni altro. Costoro dimenticano che la psicologia non è una « scienza naturale », nel senso di una psicologia fisiologica o cerebrale; non è una pura psicologia sperimentale, nè una psicologia speculativa, ma è semplicemente il risultato dell'esperienza umana, e la descrizione e spiegazione fedele della vita psichica dell'individuo. Un quarto ostacolo sta nella eccessiva produzione di opere e scritti di psicologia, che rivelano la grande fretta della composizione e la nessuna originalità delle idee, che mal si nasconde sotto lo sforzo di esprimere cose molto comuni in modi strani. Un ultimo ostacolo infine al progresso della psicologia in America lo abbiamo nell'attitudine incerta e vacillante verso le scienze affini, attitudine assai somigliante a quella dei *nouveaux riches* verso le classi aristocratiche della società. L'A. crede che la psicologia debba pretendere a diritti eguali a quelli delle scienze fisico-chimiche e biologiche. Mentre la vecchia psicologia si manteneva troppo

indipendente da queste scienze, la psicologia moderna è al contrario incline a prender verso di esse un'attitudine di servilismo egualmente antiscientifico. I cultori di essa sono meno sicuri se la loro anima sia la loro propria, o anche se vi siano realmente, anime, che non i cultori della vecchia psicologia. Se la psicologia se vuol essere rispettata dalle altre scienze deve anzitutto rispettar sè stessa, mantenere e difendere i proprii diritti e i proprii metodi, pur rispettando quelli delle altre scienze; deve rimanere alleata, non serva delle altre discipline e insieme a queste procedere verso quel fine supremo che tutte si devon proporre, e che è la conquista di tutta intiera la realtà, e il miglioramento della società umana.

G. V..

Id. — Maggio 1899. WESLEY MILLS, *The nature of animal intelligence and the Methods of investigating it.*

L'A. esamina le varie teorie intorno all' intelligenza degli animali, da lui ridotte a tre. Discute poi alcune idee ed esperimenti del Thorndike, e conclude 1) affermando l'importanza e l'utilità dell'osservazione sistematica e sperimentale nella psicologia degli animali, non negando però ogni valore ai racconti anedottici, 2) che nel far esperimenti sugli animali, questi devono esser collocati in condizioni che siano il più possibilmente naturali, 3) che sebbene i processi psichici degli animali non differiscano radicalmente da quelli dell'uomo, essi non giungono però mai tanto per l'intelligenza che pel sentimento allo sviluppo cui giunge questi.

G. VAN NESS DEARBORN, **The emotions of Joy** (supplemento al n.° di Aprile della stessa *Rivista*).

L'A. si propone di descrivere l'emozione della gioia nei suoi due aspetti, psichico e fisico. Esamina dapprima i caratteri generali dell'emozione, che vien da lui definita come « una « parte decorrente nel tempo dell'esperienza cosciente entro la « quale la soggettività e l'attenzione psicofisica verso l'oggetto « reale o ideale, sono elevate insieme o senza uno stato di « piacere o dispiacere, ed entro la quale il sentimento e le « condizioni fisiche sono o tendono a essere caratteristiche e « correlative ».

L' A. combatte la teoria che l' emozione non consiste in nient'altro che nelle sensazioni muscolari, derivanti dal movimento del nostro corpo. Distingue poi nella emozione della gioia cinque elementi: 1) eccitamenti psicofisici; 2) varii sentimenti e i movimenti e sforzi corporei concomitanti; 3) elevate coscienze dell' oggetto dell' emozione in rapporto col soggetto; 4) un tono piacevole di coscienza; 5) un aumento della coscienza di sè. L'A. riferisce poi una serie di esperimenti psicologici e fisiologici da lui fatti nel laboratorio dell' Università di Harvard, e ne espone i risultati distinguendoli a seconda degli effetti cagionati da stimolazioni diverse.

G. V.

The Monist, Aprile 1899. *Actual experience,* del D.r Edmund Montgomery.

È una critica del libro di Shadworth H. Hodgson, *The Metaphysic of Experience,* uscito in 4 volumi lo scorso anno (Londra, Longmans e Green).

Il metodo dell' Hodgson consiste nell' analizzare il contenuto della coscienza qual'è dato dall' esperienza attuale, allontanando quindi ogni preconcetto, ogni entità ammessa nelle interpretazioni solite della natura, come sarebbero ad es. persone e cose, facoltà ed agenti.

International Journal of Ethics. — Gennaio 1899.

Jon MacCunn: *Doveri cosmopolitici.* — L'A. svolge il concetto che il patriottismo non urta e non deve urtare col cosmopolitismo, perchè anzi quello è il miglior strumento per la civilizzazione del mondo.

Più importante e per valore intrinseco e per la discussione sollevata è l'articolo di Dickinson S. Miller sul tema: *Le volontà di credere e il dovere di dubitare.* Centro il James, che in un'opera recente (The Will to Believe and other Essays) aveva vigorosamente sostenuta con argomenti di natura psicologica la libertà di credere o la legittimità di una fede volontariamente adottata, il Miller sostiene che la volontà di credere è cosa assolutamente distinta dalla volontà di conoscere il vero, onde quella si risolve nella volontà di ingannare sè e poi gli altri.

E sulla base di questa distinzione egli trova nello spirito stesso del James un contrasto fra la sua volontà di credere e l'impossibilità intellettuale della fede; dimodochè ripete di lui quel che il Nietzsche disse del Carlyle: uomo mosso fra il desiderio di una forte fede e il sentimento della propria incapacità per essa. Il James giustifica la sua dottrina in modo non dissimile dal Balfour: poichè la ragione non può comunicar valore a tutte le fedi religiose, poggiando essa stessa sopra certe credenze, sarà lecito seguire un simile impulso, che ha radice nel profondo della nostra natura morale, nello scegliere la fede religiosa. No, risponde il Miller, altro è una credenza originaria, che noi troviamo bell'e fatta nello spirito, altro è una fede religiosa da noi costruita. Ma, soggiunge, la differenza più profonda tra il mio pensiero e quello del James è di natura psicologica e consiste nell'interpretazione della fede, che il James considera opera della volontà e che io invece ritengo essere un abito dell'immaginazione.

A quest'articolo rispondono nel fascicolo successivo dell'aprile Henry Rutgers Marshall e William Caldwell, che si pongono ambedue dal punto di vista del James contro il Miller: il primo mostrando come la volontà è essenziale alla fede, e studiando poi sotto l'aspetto psicologico e sotto quello etico i diversi casi nei quali l'una viene in rapporto con l'altra; il secondo mostrando che la fede è una specie di coefficiente della realtà e che, contro il pensiero del Miller, non si può separare il voler credere dal voler conoscere il vero. — La discussione, come si vede, è interessante e mostra ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, quanta cura si abbia in America, pur dai dotti, del problema religioso.

J. S. Mackenzie: *L'idea del progresso.* — La parte più notevole di questa brillante conferenza è l'ultima, nella quale l'A., per rispondere ai dubbi intorno alla realtà e possibilità del progresso umano, ne determina gli elementi costitutivi, che secondo lui, sono: 1° lo sviluppo dell'individuo, 2° il miglioramento delle condizioni materiali della vita, 3° il miglioramento delle condizioni sociali. E trova che la questione del progresso può esser risolta solo subordinatamente a queste altre due: il miglioramento delle condizioni materiali della vita è

incompatibile col più alto sviluppo dell'individuo? Esiste un conflitto insuperabile fra il bene dell'individuo e quello della società? L'A. risponde negativamente ad ambedue le domande, perchè egli osserva che se il miglioramento delle condizioni materiali di vita sembra sulle prime nocivo allo sviluppo dell'individuo, esso dà luogo poi al desiderio di usare delle ricchezze per il bene comune; e d'altra parte la felicità della vita individuale non può trovarsi che nella estensione e nell'allargamento della sfera dei proprii interessi: « lo sforzo di raggiungere quella specie di benessere, che noi ragionevolmente desideriamo per noi stessi, è perfettamente compatibile con la ricerca di quella specie di benessere che noi ragionevolmente cerchiamo per gli altri ».

Idem. — Aprile 1899.

James Oliphant: *La relazione dei sessi.* — L'A. studia con spirito pratico e desiderio sincero di bene un problema della più alta importanza etica. Partendo dal principio che la forma monogamica di relazione sessuale è la più voluta e la più adatta alle condizioni di una società progredita, e dopo d'aver riconosciuto a essa e al suo retto funzionamento necessario il controllo sociale formulato e sanzionato in stabili istituzioni, l'A. esamina come oggi si provvede e come meglio si provvederebbe a che il matrimonio raggiunga il suo fine. Egli trova che prima condizione per assicurare una buona scelta nella costituzione del matrimonio è l'idealizzazione dell'appetito animale nell'emozione complessa ma ben definita dell'amor sessuale; e perciò vuole che nell'educazione abbia importanza l'arte, della quale è ancor oggi assai imperfettamente utilizzato il potere che può esercitare nella formazione del carattere; e vuole inoltre, e giustamente, che tale idealizzazione dell'amore sia ugualmente riconosciuta come necessaria per ambedue i sessi. « Sebbene, egli dice, l'ideale della castità personale prenuziale sia per gli uomini un consiglio di perfezione, pure esso è il segno verso cui deve tendere ogni vero progresso ». L'A. trova ancora che la società moderna non porge vere e sane istituzioni che agevolino la felice scelta coniugale, ma, com'egli stesso confessa, non se ne possono ora suggerire di migliori. E finalmente esa-

minando il periodo posteriore alla contrazione del matrimonio, l'A. afferma come condizione essenziale al suo retto funzionamento la indissolubilità del vincolo. E anzi esce in questa espressione notevole: « noi dobbiamo rifare i nostri passi verso la Chiesa cattolica la quale, almeno in teoria, non ha mai acconsentito a riconoscere il divorzio per nessuna ragione ».

THOMAS FOWLER: *L'Etica della vita e dell'opera intellettuale.* — Lavoro intellettuale è il desiderio e lo sforzo di scoprire da noi stessi la verità; opera intellettuale è il processo di coordinazione e sistemazione delle verità accertate. Tanto l'una che l'altra hanno una propria etica, che si riassume per la prima nel dovere di amare la verità per sè stessa, a cui si connettono il dovere dell'onestà intellettuale e della tolleranza intellettuale; e per la seconda nel dovere di portare nella pubblicazione scientifica l'interesse e l'onestà dell'indagine e della composizione, la chiarezza dello stile e l'esattezza del linguaggio, e infine il rispetto per i diritti altrui.

D. J. FRASER: *L'Etica della proibizione.* — Il problema discusso con molta chiarezza di concetto e di forma dall'A. è di grande importanza pratica, come quello del primo articolo di questo fascicolo. Lo Stato ha il diritto di proibir le bevande spiritose? Sì, ma non per la ragione che tale uso sia un male per sè stesso, bensì perchè e fin dove esso è dannoso alla vita sociale: le leggi di temperanza si fondano non su principii di etica pura ma di convenienza politica o meglio di utilità pubblica. E l'opinione di coloro che negano allo Stato il diritto della proibizione, fondandosi sulla ragione che in tal modo si verrebbe a limitare il campo della libertà e quindi la possibilità delle virtù, non si può accettare per il fatto che l'individuo non ha e non può avere diritti che siano in urto col benessere sociale: assai meglio è che si sacrifichi la libertà del cittadino anzichè perisca l'intera nazione. Onde si vede che la miglior legislazione proibitoria è quella che in pratica raggiungerà meglio il fine di ridurre il male dell'alcoolismo nell'interesse della società intera come un tutto. Il che non si può sapere che studiando le nostre condizioni sociali e i risultati della legislazione proibitoria in altri paesi.

G. V.

Zeitschrift für pädag. Psychologie herausg. v. D.r FERD. KEMSIES, *Berlin, 1899; Heft I.*

In questo Numero v' ha un articolo del direttore della Rivista: « Questioni e compiti della Psicologia pedagogica ». Le Scuole, egli dice, possono avere uno scopo generale, la generale coltura dell'uomo nel senso della nostra Società storica. Ma ogni categoria di scuole ne ha anche uno speciale, onde per ciascuna di tali categorie nascono speciali questioni e controversie.

Nel campo della Scuola elementare si trova la grossa questione dell'istruzione religiosa; nelle Scuole medie è sempre viva la lotta tra i ginnasi classici, reali, e le scuole reali. Ivi è ancora disaccordo intorno al posto ed al valore delle discipline letterario-storiche rispetto alle matematico-fisiche. Altra questione assai dibattuta è la Scuola media unica di grado inferiore, secondo il sistema di Francoforte o d'Altona. Ora, nel risolvere tutti questi problemi, si possono impunemente trascurare i motivi psicologici?

Nei procedimenti dell'istruzione v'è ancor molto da riformare. La continuità psichica in chi apprende non è sempre osservata; è misconosciuta l'analisi delle vocazioni e delle attitudini individuali; occorre proseguire alacremente le ricerche intorno all'igiene del lavoro scolastico.

Non è ancora sbarazzato il terreno dalla questione del sopraccarico intellettuale, e anch'essa non potrà esser risoluta che per via psicologica. Importa, p. es., stabilire la durata della giornata di lavoro per gli scolari, corrispondentemente alla loro età.

Si deve sempre aver presente che i fatti psichici hanno il lor substrato nei fatti fisiologici. Saggio avviso sarebbe di dar effetto all'idea del Münsterberg di fondare Istituti psico-pedagogici, dove quelle relazioni potessero studiarsi (si ricordi qui, a titolo d'onore, l'opera intelligente di C. Melzi che pel primo s'adoperò a fondare di recente ad Arona un consimile Istituto, se anche gli inizii di questo sieno assai modesti).

Resta ancora da fissare saldamente una teoria pedagogico-psicologica. Al qual proposito l'A. espone per sommi capi le idee di Herbart e di Pestalozzi, affermando che alla moderna

pedagogia toccò di sottoporre quelle idee alla prova dei fatti, correggendole, se occorre, completandole od anche sostituendole. Il che non potrà farsi che per via monografica, toccando cioè singole questioni. L'A. ricorda, ad es., le ricerche intorno alla lettura di Benno Erdmann e Raymond Dodge, Halle 1898. Nè devono rimanere senza seguito gli studî sulla « Patologia pedagogica » di cui, come disciplina speciale, è a riguardarsi fondatore L. Strümpell.

Giona Cohn è autore dell'articolo che ha per titolo « Che cosa può apprendere la Psicologia dai Pedagogisti? » Osserva giustamente che, se la psicologia è necessaria al pedagogista, i metodi e i criteri pedagogici, che ottennero la prova dei fatti, giovano anche allo studio dello psicologo. S'aggiunga che la scuola è un campo, dove si può raccogliere un incredibile materiale di osservazioni e tentare, s'intende colla debita accortezza, svariati esperimenti psicologici. Nell'istruzione linguistica, p. es., si osserva che è più facile tradurre da una che in una lingua forastiera. Come si spiega ciò psicologicamente? Medesimamente, riguardo allo sviluppo dello spirito d'osservazione, e alla formazione dei concetti, l'istruzione sensibile, le prime descrizioni della storia naturale sono di grande importanza.

Oltre gl'individui, singolàrmente, la Scuola offre opportunità di studiare gruppi interi d'individui, di paragonare, p. es., rispetto al lavoro intellettuale, varie classi di scolari tra di loro. E nei singoli individui poi vi hanno differenze molteplici, che è assai interessante rilevare. Presso alcuni, p. es., predominano le rappresentazioni visive, presso altri le uditive, presso altri ancora le motrici, ed esse, naturalmente, agiscono in modo speciale sull'intelligenza. Altre osservazioni, ugualmente importanti, si possono fare riguardo alla varia età, al sesso, alle origini famigliari ecc. — Nel campo delle vocazioni, p. es. risulta vero che la vocazione linguistica esclude quella matematica? S'è proceduto per via statistica? Ma anche nella vocazione matematica trattasi di un complesso di attitudini, le quali sovente non son tutte possedute da ogni matematico. Vale forse il medesimo per le lingue? Vedasi quanti problemi psicologici fa sorgere la Scuola. Da uno studio siffatto, diligentemente condotto, potrà uscire una classificazione psicologica dei giovani.

In un terzo articolo s'istituisce un confronto tra i suoni linguistici del bambino e dei popoli selvaggi: — e infine seguono in sunto relazioni e discorsi tenuti in seno ad Associazioni psicologiche, che con una frequenza e un vigore straordinario pullulano in Germania, e poi comunicazioni varie e una rassegna di articoli pubblicati in altre Riviste.

Id. — *Heft 2.*

Nel 2° fascicolo di questa medesima Rivista è a rilevarsi un articolo pure del suo Direttore prof. Kemsies, preseguito nel 3° e 4° fascicolo, senza per altro giungere al suo termine. Ivi sono esposti i risultati di un'inchiesta del prof. Kemsies tra gli scolari della sua classe, per constatare la media giornaliera del lavoro privato de' suoi scolari. Trattasi insomma di un contributo alla questione che si trascina pur sempre innanzi intorno al sopraccarico intellettuale. L'A. ha indicato agli scolari come dovessero raccogliere i dati a lui necessari, e pare avesse ragione di credere che questi fossero veritieri. Egli ha constatato che il sopraccarico incombeva su parecchi scolari, i quali, a non parlare de' più scadenti, si trovavano nelle fila dei mediocri. La scuola è obbligata a usare maggiori riguardi verso di questi, poichè sarebbe assurdo che si aprisse solo agli ottimi, e, in genere, il lavoro ch'essa impone dovrebbe più equamente ripartirsi secondo le condizioni psichiche individuali degli alunni.

Una notizia, che pure merita d'essere riferita da questo stesso numero della *Zeitschrift* ecc., si è che il Governo in Prussia ha voluto inscrivere in bilancio la somma di 30.000 M. allo scopo di sussidiare le pubblicazioni della « Società per la Storia dell'educazione e della Scuola tedesca ». E questa Società fu fondata nell'intento di assicurare la grande intrapresa del prof. dott. Carlo Kehrbach dei « Monumenta Germaniae paedagogica », la quale mira a determinare le condizioni di fatto dell'educazione e dell'istruzione nei diversi paesi tedeschi e nei diversi tempi. Che ne diranno certe boriose burocratiche nostre autorità scolastiche, le quali continuano a pensare che tutt'al più la pedagogia sia roba da maestri elementari?

Id. — *Heft 3.*

Vi è un articolo assai interessante del prof. C. Andreae, direttore d'un Seminario pedagogico tedesco, intorno alla Psicologia degli esami. È una vera carica a fondo contro di questi. L'A. ne considera i deplorevoli effetti riguardo agli insegnanti e riguardo agli scolari, e afferma che è davvero una meravigliosa ingenuità (eine merkwürdige Naivetät) quella di pensar di risollevare gli studi mediante gli esami (120); afferma che, mentre questi demoralizzano pedagogicamente gl'insegnanti, ingannano sulla consistenza o durevolezza dell'istruzione, pur avendo l'aria di garantirla. Le cognizioni acquistate alla Scuola vanno rapidamente perdute, non già, come si dice comunemente — *quantunque* si cerchi, ma *perchè* si cerca di constatarle mediante gli esami (123).

Segue un articolo sul valore dell'Ipnotismo per la Pedagogia, suggerito dalla proposta e dai tentativi del Bertillon, ispettore medico dei manicomi di Parigi, di valersi di quel mezzo per l'educazione. (E perchè non s'è ricordato il Gujan?) L'A., che è il signor Leo Hirschlaff, riconosce che l'aver tentato con buoni risultati di usare della suggestione e dell'ipnosi nella terapia dei disturbi fisici e spirituali dell'uomo rappresenta un prezioso arricchimento dei trovati di cui dispone la scienza medica. Ma nella pedagogia, l'insegnante che ha da fare con ragazzi normali, deve assolutamente evitare di ricorrere alla suggestione o a mezzi simili, in quanto questi contraddicono al carattere etico dei procedimenti educativi.

Vi è anche in questo numero la continuazione dell'art. del Kemsies, sul lavoro privato de'suoi scolari: un articolo sull'insegnamento geografico, dove a tal riguardo si espongono lagnanze e suggerimenti (e noi?); e infine verbali di sedute in seno ad associazioni psicologiche, recensioni, annunzi di libri ecc.

Id. — *Heft 4.*

Contiene un articolo di Cristiano B. R. Aars intorno ad alcuni esperimenti atti a fornire qualche indicazione sul senso

estetico dei colori presso i fanciulli: — un articolo sulla psicologia dei toni musicali di M. Meyer, il quale lamenta, nel rispetto pedagogico, come nella scuola popolare e media l'insegnamento musicale non abbia ancora quel posto che si merita (e da noi?). Insorge contro il volgare pregiudizio che per *comprendere* la musica basti *udirla*, dal che deriva che la maggior parte del pubblico, anche quando non manchi la pratica di qualche strumento musicale, bisogna si affidi per questa nobilissima arte al giudizio altrui, e sia incapace di formarsene uno proprio. — H. Nüsse, in un altro articolo, descrive un congegno per tener nella giusta posizione i fanciulli quando scrivono: — e H. Koch ordina e condensa in dati statistici il materiale raccolto dal direttore della Rivista pel suo articolo « sulla durata del lavoro privato de' suoi scolari ».

Di maggior interesse è il resoconto d'una seduta del 12 Maggio 1899 in seno all'Associazione psicologica Berlinese, dove si trattò ampiamente la questione del sopraccarico intellettuale degli scolari. Ne discorsero il d.r Flatau, dal punto di vista delle leggi e degli ordinamenti scolastici; il d.r Kemsies, dal punto di vista pedagogico-psicologico; e infine il prof. Eulemburg, dal punto di vista medico. Alla seduta, che si tenne in una Sala del Rathaus, convenne gran numero di uomini di scuola e di medici, e anche i genitori di alunni degli istituti medi erano largamente rappresentati.

Il Flatau, ben riconoscendo che l'Amministrazione scolastica prussiana ha fatto il possibile per toglier di mezzo il sopraccarico, arriva alle due seguenti conclusioni: 1) che, a chiarire questione così importante si richiedono notizie statistiche sul complesso delle conseguenze del lavoro scolastico; 2) che, a raccogliere queste notizie statistiche, è necessaria l'opera associata di medici e pedagogisti.

Il Kemsies osserva che finora, al fine di evitare il sovraccarico, non s'è badato che a restringere il *quantum* degli studi giovanili; ma si può dire che si sia ugualmente badato anche al soggetto, cioè ai giovani che apprendono, alla lor forza di resistenza? — Finora si è foggiato un tipo medio di scolaro, al quale è assai discutibile se corrisponda un tipo medio di lavoro. L'A. giunge a queste affermazioni: 1) le ricerche spe-

rimentali e statistiche, sin qui compiute, permettono di stabilire verisimilmente un sovraccarico dalla classe VI fino all' untertertia (corrispondenti press'a poco alle prime quattro classi del nostro Ginnasio); 2) per queste classi è necessario diminuire il tempo massimo (fissato per regolamento) del lavoro scolastico di 30 minuti il giorno; 3) il principio delle lezioni non deve avvenire prima delle 8 ore antimeridiane; 4) l' istruzione ginnastica deve, appena è possibile, trasportarsi al termine dell'orario scolastico giornaliero.

Il prof. Eulemburg sostiene: 1) che negli istituti secondari si trova sovente e in forma tipica un complesso di disturbi nervosi che si ha il diritto di chiamare « nervosità scolastica »; 2) che questo stato morboso si connette, nel maggior numero dei casi, con una ereditaria debolezza della costituzione nervosa, e in altri casi, con la deficienza del nutrimento, con l' anemia, con malattie e difetti vari dell'organismo; 3) che solo eccezionalmente un tale stato vien fatto di constatare in alunni non aggravati da lavoro scolastico, o in altra maniera predisposti, e però lo si può riguardare come un prodotto diretto del sovraccarico della scuola; 4) che, pertanto, sorge pei genitori e per chi ha in custodia i figli il dovere di attendere a una cura igienica preventiva, fisica e spirituale, di essi. Anche nella scelta delle professioni e quindi degli istituti da frequentare convien avere maggior riguardo alle predisposizioni suddette; 5) che deve concedersi agli Istituti secondari la facoltà di non accettare o di allontanare da sè quegli alunni, che non saranno in grado di raggiungere lo scopo degli studi ivi stabilito, e vi si troveranno quindi a lottare contro difficoltà insormontabili. Queste misure si prenderanno col consiglio del medico, dopo un'attenta osservazione degli scolari nelle classi inferiori; 6) che fintanto agli Istituti secondari non sarà conceduta tale facoltà, essi sieno tenuti nel fissare i programmi, e nell'ordinamento dei metodi d'insegnamento a prendere tutte le misure atte a rimovere il più possibile il male lamentato. L'A. nota che la nervosità acquista un ambito sempre più largo col salire di classe in classe. In Norvegia, secondo Axel Key, s'è trovato nelle classi inferiori delle scuole medie il 15 % di nevrotici, e nelle classi superiori fino il 69 %.

Seguono recensioni, comunicazioni, notizie bibliografiche.

Revue néo-scolastique. — *Louvain, Mai 1899.*

Giovanni Halleux in un breve articolo sopra *Le problème philosophique de l'ordre social* si propone non già di esaminare, ma di stabilire nei giusti termini la questione riguardante il fondamento dello Stato. Nel fatto però la esposizione della teorica contrattuale e della teorica evoluzionista è condotta in modo da risultarne una evidente condanna di queste due dottrine, di guisa che il lavoro si può considerare una tacita apologia della concezione cristiana, che l' Halleux interpreta come recisamente avversa ad ogni dominazione teocratica.

« Ogni potere morale viene da Dio », ma questa formula, secondo il giudizio dello scrittore belga, « non significa che l'autorità politica sia di istituzione divina positiva », come erroneamente sostennero i filosofi del Rinascimento e i legisti del secolo XVIII. « La teocrazia confonde il potere religioso col potere civile, cui il Cristianesimo assegna invece ben distinti dominî «. I più illustri dottori del Medio Evo hanno per l'opposto compreso quella formola nel senso che Dio, come quegli il quale ha dato agli uomini « istinti e bisogni sociali », ha dovuto « volere la vita in società e, per conseguenza, il rispetto delle condizioni dell'ordine sociale, segnatamente di un'autorità pubblica », lasciando poi agli uomini di regolare, secondo le circostanze, le forme e le funzioni di questa autorità.

L' Halleux ha voluto attenersi a una stringatezza scrupolosa, che è degenerata invece in eccessiva brevità. Il lettore desidera invano di sapere come egli derivi tanta avversione contro la teocrazia dai pensatori del XIII secolo e specialmente da S. Tommaso massimo propugnatore dello strapotere della Chiesa e maestro di Egidio Colonna, sostenitore audacissimo dei diritti pretesi dai pontefici. Tanto più che nello stesso numero della rassegna stessa M. De Wulf spiega egli pure la concezione tomistica dello Stato come quella che a fondamento dell'ordine sociale riconosce « la subordinazione del potere temporale al potere spirituale ».

Esuberante di energica vivacità è la risposta, con cui il direttore della **Revue** ribatte le argomentazioni svolte da Lo-

renzo Michelangelo Billia nel libro *L'esiglio di S. Agostino*, che il prof. Cesca già ebbe a presentare ai lettori della *Rivista Filosofica.*

Non si può negare che alcune affermazioni dettate al Mercier più dall'ardore polemico che dal ragionamento sereno sembrino poco degne di una lucida coscienza filosofica. Così là dove egli sostiene con soverchia acredine e per puro spirito di devozione al Papato la condanna delle XL proposizioni rosminiane, senza spiegare come tali « doveri di obbedienza e di rispetto all'autorità religiosa » si accordino con quella « padronanza di se stessi, che permette l'osservazione oggettiva dei fatti ».

Ma l'errore primo di tutta questa contesa degenerata ormai in diverbio poco filosofico e poco cristiano fu commesso forse dal Billia. Il quale, volendo opporre il pensiero rosminiano al dilagare della scolastica rinnovellata, ha ristretto un'opera, che poteva essere una elevata confutazione del tomismo, nei limiti di una piccola polemica contro i neotomisti. E così il Billia ricorda continuamente le idee di Platone, di Agostino, di Malebranche, di Rosmini, cercando di fonderle, di conciliarle, di rimodernarle, di presentarle non solo come un sistema coerente e compatto, ma come l'unico sistema spiritualista e teista possibile, e alla stregua di esso condanna il De Craene, il Mercier, il De Wulf e i loro correligionari. D. Mercier per contrario si appella alla autorità di Aristotele e di S. Tommaso, ripudia ogni realismo platonico antico o rinnovato e in bell'ordine sviluppa i principî fondamentali dello spiritualismo e del teismo scolastico, accusando con esagerata violenza l'avversario di non averli giustamente esposti. Il Billia ha combattuto i seguaci, e questi si sono riparati dietro l'autorità dei due sommi maestri. Ha discusso le deduzioni tratte dalla dottrina dell'intelletto agente, senza pensare a demolire la dottrina stessa. Ha provocato una contesa di partito, non ha promosso una serena polemica di principî. E a chi assiste come estraneo spettatore, simili duelli tra i rappresentanti ufficiali del dogmatismo tomistico e gli ultimi adoratori dell'oggettivismo rosminiano inducono sempre più nell'animo la persuasione che sia illusione il cercare una lotta alta, feconda e degna del pensiero moderno, se non tra la filosofia critica e un prudente positivismo.

***

M. De Wulf, proseguendo il rapido esame delle dottrine scolastiche già intrapreso nella rassegna stessa, espone le idee che durante il XIII secolo prevalsero nel campo della psicologia, della morale e della logica. Con questo studio egli non arricchisce forse la filosofia di nuove importanti considerazioni; pure le conclusioni da lui indotte acquistano un interesse speciale, come quelle che in breve quadro ci riassumono la interpretazione di tutto il sistema scolastico sostenuta dalla scuola di Louvain.

La scolastica, secondo il De Wulf, è filosofia recisamente avversa ad ogni concezione monistica e panteistica. La metafisica dell'essere contingente è una franca affermazione dell'individualismo e nel tempo stesso si informa a un dinamismo moderato che regola l'apparire e lo scomparire delle sostanze naturali, mentre per un altro rispetto nel mondo materiale si può scorgere una legge di evoluzione e di finalità. La psicologia scolastica è spiritualistica, sperimentale e oggettivista. La contemplazione e l'amore di Dio sono il fine supremo del nostro operare. La legge morale è insita nelle umane coscienze, ma soltanto in Dio essa può attingere la sua forza obbligatoria.

Esaminare le teoriche esposte dal De Wulf significherebbe esorbitare dai limiti di un articolo bibliografico per discutere tutto l'indirizzo della brillante e battagliera rivista belga. E perciò chiudo piuttosto questo cenno, ricordando un altro pregevole articolo, dove di molti termini propri della filosofia scolastica si propone una traduzione francese quasi sempre facile ed esatta.

PIERFRANCESCO NICOLI.

NOTIZIE

Relazione sul concorso ai premî istituiti dal Ministero della Pubblica Istruzione, per le scienze filosofiche e sociali, pel 1897. — Commissarî: Cantoni, Guidi, Barzellotti, De Viti, De Marco, Chiappelli (relatore).

Diamo di questa relazione la parte che riguarda i candidati premiati, e la conclusione:

La Commissione, con unanime avviso deliberò di proporre in pari grado, un premio di L. 500:

Al prof. Albino Nagy per gli utili e dotti contributi alla storia della filosofia araba nel medio evo, colla pubblicazione critica da lui fatta di traduzioni e testi arabi inediti o mal noti, in una serie di saggi, alcuni dei quali inseriti nei « Rendiconti » della nostra Accademia, un altro nei « Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters », che viene pubblicando da qualche anno il prof. Bäumker di Breslau; ai quali il candidato aggiunge un lodevole ed utile studio sulla tradizione araba relativa al nome di Empedocle e agli scritti pseudo empedoclei.

Al prof. Luigi Ambrosi, il quale oltre ad alcuni saggi di minor conto, presenta un voluminoso lavoro sulla *Psicologia dell' Immaginazione nella Storia della filosofia;* lavoro un po' ineguale e in qualche parte storicamente deficiente, ma dove è discorso un soggetto da altri non trattato, con ampiezza di disegno, con metodo sicuro e con lucido ordine di esposizione.

Al prof. Tarozzi, nella cui opera in due volumi sulla *Necessità naturale nel fatto umano,* se altri potrà lamentare talora la poca perspicuità del pensiero che faticosamente vi si svolge e la poca italianità della forma, nessuno, crediamo, potrà disconoscervi i segni di una vigorosa e originale meditazione filosofica della questione da lui dibattuta.

Così giunti al termine della nostra rassegna, e formulate le nostre proposte, il pensiero ritorna a ciò che dicevamo sul principio. A coloro i quali van dicendo, oramai più per consuetudine che per sicura ed attenta osservazione de' fatti, che l'insegnamento secondario e segnatamente quello delle discipline filosofiche declina, dovrebbero dar molto a pensare questi lavori presentati al nostro concorso dai professori secondarî. Quali conseguenze e suggerimenti se ne potrebbero trarre per l'ordinamento migliore di tali studî, non è ufficio nostro il dibattere qui. Ma se è lecito ad una Commissione scientifica, che pure deve aver riguardo alla condizione propria de' candidati e commisurare ad essa i meriti dell'opera loro, se è lecito, dico, far voti che non escano dai precisi termini del suo mandato, pare utile e doveroso augurare che queste condizioni sien fatte, per ogni rispetto, tali, che l'ufficio e il grado d'insegnanti secondarî possa apparire decorosamente fine a sè stesso, e non ci sia offerto di continuo questo spettacolo, oggi ben spiegabile e legittimo che i giovani migliori anelino ad uscire dal loro grado presente per aprirsi la via all'insegnamento universario, come quello che appare loro solo premio adeguato del loro valore, e termine degno della loro operosità intellettuale.

Giova, a tal fine, anche che questo provvido istituto dei premî ministeriali rimanga. È un compenso dovuto ed un incitamento salutare a que' benemeriti ed animosi, i quali gittano il primo seme della cultura più alta e dell'educazione morale e civile negl'intelletti e negli animi della gioventù nostra.

Le proposte della Commissione, messe ai voti dal Presidente, sono approvate dall'Accademia.

Concorso Ravizza. — È aperto il concorso al premio Ravizza di L. 2000 per il biennio 1899-1901 sul seguente tema: « Studio comparativo di ciò che si fa per l'educazione pubblica e privata della donna nei paesi più civili; determinazione dei principii fondamentali a cui deve informarsi tale educazione, e conseguentemente, in che e come debba e possa completarsi

o riformarsi, particolarmente in Italia, perchè risponda degnamente al suo scopo ».

Il tempo utile per la presentazione dei manoscritti è fissato al 1 Giugno 1901.

Le altre condizioni sono le medesime dei concorsi precedenti; e la Commissione è composta dei Sig. D. G. Colombi *presidente;* Sen. Gaetano Negri; Comm. G. Visconti-Venosta; Cav. P. Fornari; e D. A. Martinazzoli *segretario.*

***

Premio della fondazione Beneckc da conferirsi dalla facoltà filosofica di Gottinga addì 11 Marzo 1901. Tema per l'anno 1901: « Quale fondamento generale della trattazione matematica dei fenomeni naturali fu da tempo generalmente considerato *il principio di continuità* o più specialmente la *rappresentazione mediante funzioni incondizionatamente integrabili.* Tale fondamento venne introdotto dagli inventori del calcolo differenziale ed integrale come qualche cosa di evidente; ma i progressi dell'indagine matematica hanno da tempo dimostrato che a base di quel principio si trova un grande numero di tacite ipotesi, alle quali non è indispensabile attenersi vista l'imprecisione di quanto attestano i nostri sensi. Col detto principio sta poi in contrasto la ipotesi della costituzione molecolare della materia. La facoltà desidera perciò uno scritto, richiesto dallo stato attuale della scienza, il quale esponga in modo intelligibile a tutti, le relative questioni e sottoponga ad un esame approfondito la ammissibilità o l'utilità della esposizione consueta. Lo scritto può estendersi dal lato matematico oppure dal lato filosofico e psicologico; ricerche storiche sono desiderate, ma non considerate come indispensabili ». Primo premio 3400 Marchi, secondo 680.

I lavori dei concorrenti devono essere inviati anonimi, ma accompagnati da un motto, ripetuto sopra una busta suggellata, contenente il nome e l'indirizzo dell'Autore; devono essere scritti in una lingua moderna e diretti alla facoltà suddetta non più tardi del 31 Agosto 1900. I lavori premiati resteranno di assoluta proprietà dell'autore.

***

Concorso Siccardi. — La commissione per il Concorso Siccardi giudicò che nessuno dei concorrenti era meritevole del premio intiero, perchè nessuno aveva fatto opera completa e nessuno era accompagnato da quel plauso pubblico, che il programma di concorso richiedeva.

Tuttavia due opere parvero degne che si notassero con testimonio di viva soddisfazione e si deliberò che dalla somma stabilita si togliessero L. 1000 e si dividessero nella dovuta proporzione secondo il merito di ciascuna delle due opere, che parvero insieme integrare l'idea e lo scopo del concorso.

Furono quindi assegnate L. 700 al libro del prof. Policarpo Petrocchi, *Le Guerre* e L. 300 all'*Epilogo* di Arnaldo De Mohr. Agli altri tuttavia se non il premio, pensò la commissione che si dovesse tributare una pubblica lode e li classificò in ordine di merito così: 1.° *Amatevi,* di Guido Fabiani — 2.° *C'è pace senza giustizia?* di Ignazio Scarabelli — 3.° *Il Fiume Rosso,* di Italo Vittorio Brusa — 4.° *Consolatio afflictorum*, di Luigi Donati.

Per il **Congresso Internazionale** di **filosofia,** annunziato nel fascicolo precedente, fu affidato al Direttore della Rivista Sen. Cantoni l'ufficio di riferire sulla *Organizzazione dell' insegnamento filosofico* nelle scuole secondarie e superiori.

Sotto la direzione di G. A. Marcati è uscito il 7 d'ottobre il 1. n.° d'un giornale pedagogico settimanale col titolo: *I Diritti della Scuola.*

E un giornale molto variato; si occupa di tuttociò che ha attinenza alla scuola, specialmente alla scuola primaria e popolare; ed è scritto e redatto con molta indipendenza e libertà.

***

La Grande Encyclopedie, che continua ad uscire colla massima regolarità, è giunta alla 644ª dispensa, che contiene parecchie biografie notevoli; tra le altre, quelle dei papi che assunsero il nome di Pio, e quella di Pietro il Grande.

***

Consiglio Sup. di Pubb. Ist. — È scaduto per anzianità da membro del Consiglio Superiore e della Giunta il Comm. Carlo Gioda Provveditore degli studii a riposo. A lui erano solitamente affidate le relazioni concernenti la Pedagogia; come pedagogista gli succede nel Consiglio e nella Giunta il Comm. G. Nisio.

***

Ottennero la libera docenza in materie filosofiche i Signori:

Raffaele Trajano Prof. nel Ginnasio Vitt. Em. di Napoli in Filosofia Morale presso l'Università di Napoli; Dott. G. B. Milesi e Prof. Dott. Guido Villa prof. nel Liceo di Livorno, amendue in Filosofia Teoretica.

Nell'ultima sessione del Consiglio Superiore di Pubblica Istruzione venne proposto a unanimità il Prof. Zuccante ad ordinario di Storia della Filosofia presso l'Accademia sientifico-letteraria di Milano. — Lo stesso Consiglio diede voto favorevole per la libera docenza in Filosofia Morale al Prof. Giovanni Vidari, per la filosofia teoretica ai Professori Morando e G. M. Ferrari.

***

La rivista di Filosofia e Pedagogia, che prima del Luglio scorso era diretta e pubblicata dal Prof. Pietro Romano

di Asti, passò in quel mese sotto la direzione ed in proprietà del sig. Enea Zamorani, il quale in seguito si associò nella direzione stessa il Prof. Giov. Marchesini, e la rivista assunse il nome di Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini.

Sebbene sia nostro sistema di non porre sulla copertina il nome di tutti quelli che promettono di scrivere, dobbiamo osservare che parecchi di coloro che sono dalla detta Rivista annunciati come suoi collaboratori, sono effettivamente anche collaboratori nostri. Auguriamo che anche questa Rivista così trasformata possa in unione colla nostra dare un impulso sempre maggiore agli studii filosofici, nei quali anche il nostro paese dà ormai, malgrado l'incuria e la poca benevolenza fin qui dimostrata dal Governo, prove notevoli della propria attività.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue Philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108.

Fascicolo del Luglio 1899:

L. Marillier: L'origine des dieux (premier article). — *P. Regnaud*: La finalité au point de vue de l'origine du langage. — *Dr Sollier*: Cènesthésie cérebrale et mémoire. — *Dugas*: La perte de la mémoire et la perte de la conscience. — *L. Arréat*: L'esthétique d'après quelques récents ouvrages. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Id. — Agosto 1899.

Dr Hartenberg: La peur et le mécanisme des émotions. — *G. Palante*: L'esprit de corps: remarques sociologiques. — *L. Marillier*: L'origine des dieux (seconde article). — *G. Belot*: La psychologie du socialisme, d'après G. Le Bon. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Id. — Settembre 1899.

L. Marillier: L'origine des dieux (fin). — *A. Naville*; La nouveauté dans la conclusion: Étude syllogistique. — *C. Bos*: Du temps de croyance. — *Vaschide*: Observations sur le pouls radial pendant les émotions. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Id. — Ottobre 1899.

F. Le Dantec: Le mécanisme de l'imitation. — *E. Borel*: A propos l' « Infinì nouveau ». — *R. De La Grasserie*: Des mouvements alternants des idées révélés par les mots. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Id. — Novembre 1899.

G. Milhaud: Matématique et philosophie. — *G. Richard*: La responsabilité et les équivalents de la peine. — *R. De La Grasserie*: Des mouvements alternants des idées révélés par les mots. — Analyses

et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie.

Annales de Philosophie chrétienne — Paris, Roger et Chernoviz, Giugno 1899.

I. *Abbé J. M. Grosjean* : Les fondements philosophiques du socialisme; l'évolution du socialisme. — II. *Paul Festugière*: Kant et le problème religieux, 2. — III. *Ch. Huit*: Le platonisme dans les temps modernes, 2. — IV. *Amédée de Margerie*: Stoicisme et christianisme, 3. — V. *Cl. Charaux*: Le beau, l'art et la pensée. — IV. *L. Laberthonnière*: Les idées et les hommes: la vie de l'esprit et le catholicisme. — Revue des Revues ecc.

Id. — Luglio :

I. *Georges Lechartier*: Les principes des morales contemporaines, 1. — II. *R. P. Augustin Lagent*: L'apologétique dàns les oraisons funèbres de Bossuet. — III. *Abbé J. M. Grosjean* : Le fondements philosophiques du socialisme : l'évolution du socialisme. 2. — IV. *D. Goix* : Le surnaturel et la science : Le miracle, 4. — V. *Emile Thouverez* : La vie de Descartes d'aprés Baillet, 6. — VI. *Abbé Ch. Denis* : Un programme épiscopale. — Thèses doctorales, Chronique ecc.

Id. — Agosto :

I. *Paul Festugière*: Kant et le problème religieux, 2. — II. *Georges Lechartier* : Lec principes des morales contemporaines. — III. *Emile Thouveres* : La vie de Descartes d'après Baillet, 5. — IV. *Abbé J. M. Grosjean* : Les fondements philosoph, du socialisme : l'évolution du socialisme, 3. — V. *D. Goix*: Le surnaturel et la science: Le miracle, 5. — Revue des Revues, ecc.

Id. — Settembre:

I. *R. Eucken* : La conception de la vie chez S. Augustin, 1. — II. *Jules Soury*: Le lobe frontal et l'intelligence. — III. *Abbé C. Piat*: L'influence de Socrate. — IV. *Abbé J. M. Grosjean* : Les fondements philosophiques du socialisme : la production de la richesse, 4. — V. *R. P. Lescoeur* : De le valeur apologétique des faits surnaturels. — VI. *Abbé Ch. Denis*: Les contradicteurs de Lamennais, 1. — Variètés, ecc.

Id. — Ottobre:

La Direction: Les soixante-dix ans des Annales. — *Ch. Seyer*: Le Spinozisme de Malebranche. — *R. Eucken*: La conception de la vie chez S. Augustin, 2. — *M. Bernardin* : Une nouvelle étude sur

Voltaire. — *Abbé J, M. Grosjean*: Les fondements philosophiques du socialisme, 5. — *Abbé Ch. Denis*: Les contradicteurs de Lamennais. — *G. Lechartier*: Théodore Jouffroy d'aprés M. Ollé-Laprune — Congrès — Chronique, variétés critiques.

Revue Néo-scolastique. — Louvain, Agosto 1899.

D. Nys: Étude sur l'Espace. — *P. M. Munnynck*: L' Hypothése scientifique. — *G. De Craene*: La connaissance de l' Esprit. — *N. Kaufmann*: La finalité dans l'ordre moral. — Mélanges et documents, comptes rendus ecc.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin, Luglio 1899.

E. Le Roy: Science et philosophie. — *L. Weber*: Positivisme et rationalisme. — *F. Simiand*: Dàduction et observation psychologiques en économie sociale. — *D. Parodi*: La philosophie de Vacherot.

Id. — Settembre:

E Le Roy: Science et Philosophie. — *E. Charlier*: Sur la Mémoire. — *J. Wilbois*: La Méthode des Sciences Physiques; Etudes critiques, Supplement.

Archiv für systematische Philosophie. — V. Band; Heft 3. — Berlin, Reimer, 15 Agosto 1899.

B. Tschitscherin: Raum um Zeit (Sclhuss). — *Ludwig Goldschmidt*: Kants Voraussetzungen und Prof. D.r Fr. Paulsen. — *Heinrich Grünbaum*: Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. — *Hans Kleinpeter*: Ueber den Begriff der Erfahrung. Ein Nachtrag. — *Julius Baumann*. Ist Mach von mir missverstanden worden? Zeitschriften, ecc.

Kantstudien. — herausg. v. D. Vaihinger. — Bd. IV, Heft 2.

H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit u. die Kantische Philosophie. — *F. Staudinger*: Der Streit um das Ding an sich u. seine Ernuerung im sozialistischen Lager. — *M. Wentscher*: War Kant Pessimist? — *M. Wartenberg*: Der Begriff des « trascendentalen Gegenstandes » bei Kant u. Schopenhauers Kritik desselben I. — *C. Stange*: Der Begriff « der hypothetischen Imperative » in der Ethik Kants. — *A. Dorner*: Kants Kritik d. Urteilskraft etc. — *E. B. Talbot*: The Relation between Human Consciousness and its Ideal as conceived by Kant and Fichte by. — *E. Wille*: Conjecturenzun Kants Kritik d. reinen Vernuft. — Recensionen — Selbstanzeigen — Litteraturbericht ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — Fulda, 1899. — 12 Band, 3 Heft.
I. *J. Straub*: Kant und die natürliche Gotteserkenntniss. — II. *E. Rolfes*: Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates' Plato's und Aristoteles'. — III. *J. Bach*: Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. — IV. *J. Mausbach*: Zur Begriffs bestimmung des sittlich Guten. — Recensiönen, Phil. Sprechsaal. ecc.

Id. — 12 Band, 4 Heft.
I. *C. Gutberlet*: Zur Psychologie des Kindes. — II. *J. A. Endres*: Die Nachwirkung von Gundissâlinus De immortalitate animae. — III. *J. Straub*: Kant u. die natürliche Gotteserkenntniss. — IV. *J. Mausbach*: Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. — Recensionem, Zeitschriftenschau ecc.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Reisland, Leipzig, 1899. — XXIII Jahrgang, 3 Heft.
Ch. v. Ehrenfels: Entgegnung auf H. Schwartz' Kritik der empiristischen Willenspsychologie und des Gesetzes der relativen Glücksförderung. — *Eugen Posch*: Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung, III. Artikel. — *Paul Barth*: Fragen der Geschichtswissenschaft. — I. Darstellende und begriffliche Geschichte. — Besprechungen, ecc.

Zeitschrift für pädagogische psychologie. — Berlin, Herman Walter, 1899. I. Jahrgang, Heft 5.
Theodor Elsenhans: Ueber individuelle und Gattungsanlagen. — *Max Meyer*: Die Tonpsychologie, ihre bishenge Entwickelung und ihre Bedeutung für die musikalische Pädagogik. — *Hermann Wegener*: Die Spiegelschrift. — Besprechungen ecc.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Leipzig, Pfeffer, Luglio 1899. — Band 114, Heft 2.
Max F. Scheler: Arbeit und Ethik. — *A. Döring*: Zur Kosmogonie Anaximanders. — *K. Vorländer*: Eine « Socialpädagogik » auf Kantischer Grundlage. — *Otto Siebert*: Ueber die Beziehung des Menschen auf die Natur und das Menschengeschlecht. — *F. Heman*: Paulsen's Kant. — *Hermann Türck*: Erwiderung. — *E. Kühnemann*: Antwort. — Recensionen ecc.

International Journal of Ethics. — Filadelfia, Luglio 1899.
John Watsou: The new « ethical » philosophy. — *C. S. Loch*: Good

citizenship and athletics. — *E. Lyttelton*: Instruction of the young in sexual knowledge. — *Westel Woodbury Willonghby*: The right of the state tobe. — *Edward Carpenter*: Affection in education. — *S. A. Barnett*: The mission of music.

Id. — Vol. X, N. 1, Ottobre 1899.

H. Sidgwick: The relation of ethics to sociology. — *T. Davidson*: American democracy as et religion. — *Ch. S. Devas*: The moral aspect of consumption. — *T. O. Smith*: The ethics of religions conformity. — *F. A. Henry*: The futility of the Kantian doctrine of ethic. — *John MacCunn*: The peace that cometh of understanding: a discourse for necessitarians. — Book Reviews.

Mind. a quarterly review of psychotogy and philosophy, — Williams and Norgate, Luglio 1899.

I. *D.r F. Tonnies*: Philosophical Terminology. — II. *D.r Robert Latta*: On the relation between the Philosophy of Spinosa and that of Leibniz. — III. *Rev. Hastings Rashdall*: Can There Be a Sum of Pleasures? — IV. *H. W. Carr*: On M.r Shadworth Hodgson's Metaphisic of Experience.

Id. — Ottobre.

Shadworth H. Hodgson: Psychological Philosophies. — *Gustav Spiller*: Routine Process. — *Ferdinand Tönnies*: Philosophical Terminology. — *G. M. Stratton*: The Spatial Harmony of Touch and Sigh. — *Bruce Mc Ewen*: Kants Proof of the Proposition « Mathematical Judgment are One and All Synthetical ». — Critical Notices, New Books, ecc.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York, Settembre 1899 — Vol. VI, N. 5.

W. P. Montagne: A Plea for Soul-Substance. — *Raymond Dodge*: The Reaction-Time of the Eye. — *G. A. Coe*: A Study in the Dynamics of Personal Religion. — Shorter Contributions and Discussions, ecc.

Id. — Novembre — Vol. VIII, 6.

I. *Ladd G. T.*: The philosophical basis of Literature. — II. *Caldwell W.*: Von Hartmann's Moral and Social Philosophy. — II, The Metaphysic. — III. *Davies Henry*: The concept of Substance. — Reviews of Books. Summaries of Art, ecc.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York, Luglio 1899 — Vol. VI, N. 4.

W. L. Bryan and Noble Harter: Studies on the Telegraphic Lan-

guage; The Acquisition of a Hierarchy of Habits. — *L. M. Solomons*: Communications from the Psychological Laboratory of Harward University. Automatic Reactions. — *George V. N. Dearborn*: Recognition under Objective Reversal. — Shorter Contributions and Discussions, ecc.

Id. — Novembre — Vol. VI, 6.

James H. Leuba: On the Validity of the Griesbach Method of Determining Fatigue. — *Geo. B. Germann*: On the Invalidity of the Aesthesiometric Method as a Measure of Mental Fatigue. — *W. P. Montagne*: A Plea for Soul-Subtance, II. — Discussion and Reports, Psychol. Literature. ecc.

LIBRI RICEVUTI

Antonio Agostini. — Carnesecchi e il movimento valderiano. Firenze, Bernardo Sceber 1899. L. 3.

Alvaro F. — Un simbolo nella Divina Commedia. Op. di pp. 42. Siracusa, 1899.

Allievo Giuseppe. — Saggio di una introduzione alle scienze sociali. 1 Op. di pp. 64. L. 1.20. Torino. Unione Tip. 1899.

Id. — G. Paolo Richter e la sua Levana. 1 Vol. in-8 di pp. 108. L. 2. Torino. Unione Tip. 1899.

Durand J. P. — Nouvelles recherches sur l'Esthetique et la Morale. 1 Vol. di pp. 275. Fr. 5 (Bibl. de phil. cont.) Paris. Alcan 1900.

De La Grasserie Raoul. — De la psychologie des religions. 1 Vol. di pp. 308. Fr. 5. Paris, Alcan 1899.

Eisler Rudolf. — Wörterbuch der philosopischen Begriffe und Ausdrücke. — Vierte, fünfte, sechste Lieferung. Berlin, E. S. Mittler une Sohn 1899.

Faggi Adolfo. — Il dolore fisico nella tragedia greca. 1 Op. di pp. 16. Firenze 1899.

Ferrière Emile. — La doctrine de Spinoza exposée et commentée à la lumières des faits scientifiques. 1 Vol. di pp. 357. Fr. 3.50. Paris, Alcan 1899.

Gentile Prof. Giovanni. — La filosofia di Marx. Pisa, Enrico Spoerri, 1899. L. 3.50.

Jandelli Gaetano· — Dell'Unità delle Scienze Pratiche. 1 Vol. pp. 430. Milano 1899.

Richard Kralik. — Sokrates nach den Ueberlieferungen seiner Schule. 1 Vol. di pp. XXIV, 616. M. 7.50.

Labanca Baldassare. — La Storia dell'Arte Cristiana ed il libro « La Madonna » di Adolfo Venturi. 1 Op. pp. 19. Roma 1899.

Le Dantec Felix. — Lamarckiens at Darwinien. 1 Vol. pp. 192 L. 250. Paris, Alcan 1899.

Marchesini Giovanni. — La teoria dell'utile, principî etici fondamentali e applicazioni. 1 Vol. di pp. 232. L. 3. Milano-Palermo, Remo Sandron, 1900.

Masci Filippo. — Il sogno e l'ipnosi. Studio psicologico. 1 Op. di pp. 40. Napoli, 1899.

Milicent Washburn Shinn. — University of California Studies. Notes on the Developpement of a Child. 1 Vol. pp. 424. Berkeley, 1899.

Morando Giuseppe. — Corso Elementare di Filosofia. Vol. III. Etica. 1 Vol. pp. 636 con app. L. 4. Milano Cogliati 1899.

Nietzsche Friedrich. Aphorismes et fragments choisis par Henri Lichtenberger. Paris, Felix Alcan 1899.

Pasmanik D. — Alfred Fouillées psychischer Monismus. 1. Vol di pp. 86, M. 1.75. C. Sturzenegger, Bern.

Stein D.r Ludwig. — An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophic. 1 Vol. di pp. 414. M. 7.50. Freiburg, J. C. B. Mohr 1899.

Stuart Fullerton George. — Publications of the of Pennsylvania. On Spinozistic Immortality. 1 Vol. pp. 155. Philadelphia 1899.

Thomas P. Felix. — Morale et éducation. 1 Vol. di pp. 172. Fr. 2.50. Paris, Alcan 1899.

Valdarnini Angelo. — La scuola in Italia. 1 Vol. Asti, Brignolo tip. 1899.

Vorländer Karl. — Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. 1 Vol. di pp. XLVIII, 838. M. 3. Otto Hendel, Halle a/S.

Wahle D.r Richard. — Kurge Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie. 1 Vol. di pp. 212. M. 3. Wien und Leipzig. W. Braumüller, 1899.

Zuccante G. — La morale utilitaria dello Stuart Mill. Esposizione della Dottrina. 1 Vol. di pp. 113. U. Hoepli, Milano 1899.

ACHILLE MAGNANI *Gerente Responsabile.*

Pavia 1899 — Premiata Tipografia Fratelli Fusi.

L'opera della « Società per la Storia dell'educazione e della scuola tedesca ».

Dal 1890 vive a Berlino, e vive una vita feconda e gloriosa, una Società per la storia dell'educazione e della scuola tedesca (*Gesellschaft für deutsche Erziehungs-und Schulgeschichte*). Essa ha forti e numerose diramazioni nelle varie regioni tedesche: negli Stati dell'Impero germanico, in Austria e in Isvizzera. L'intendimento, col quale essa venne costituita, è questo: suscitare, svolgere, alimentare l'interesse storico per tutto ciò che tocca il passato dell'educazione e dell'istruzione. Lo scopo, come dice lo Statuto, viene raggiunto col raccogliere, elaborare criticamente, illustrare storicamente e pubblicare con metodo scientifico tutto il materiale sparso negli archivi e nelle biblioteche, riferentesi alla storia dell'educazione e della scuola tedesca. Il materiale consta di: *a*) decreti scolastici di stati, chiese, comunità o di altre società o singole persone, nonchè regolamenti interni, circolari, brevi, bolle, capitolari, forme di giuramento, costituzioni di ordini, programmi, atti sinodali e pagamenti di stipendi, conti, quietanze, protocolli d'ispezione ecc.; — *b*) libri scolastici; — *c*) miscellanee pedagogiche, come biografie, diari di molto valore pedagogico, illustrazioni, matricole, comedie, rappresentazioni e discorsi scolastici ecc. ecc. Si aggiungono singole notizie, che riguardano il funzionamento interno od esterno della scuola, quali si possono ricavare da lettere, epicedi, cronache, epitalami, iscrizioni, legati, libri ascetici e opere di diversa natura.

La Società ha un Consiglio direttivo eletto ogni tre anni dall'assemblea generale, che si riunisce ogni anno a Pasqua. Il Consiglio costituisce nel suo seno un ufficio di presidenza, di redazione e di amministrazione.

L'intendimento alto e nobile della Società risponde pienamente allo spirito e all'indirizzo della coltura storica di questo ultimo quarto di secolo. Ormai i più e i migliori consentono in questo: che le guerre, i trattati diplomatici, gli avvenimenti delle corti principesche, cura precipua e delizia fin qui degli storici maggiori e minori, rappresentano e sono la superficie dell'evoluzione storica umana, i cui fattori veri e reali vanno indagati nel sottosuolo dei bisogni economici e intellettuali delle popolazioni. Onde molte istituzioni, per lo innanzi dimenticate o appena accennate, vanno acquistando, ai nostri giorni, un'importanza di primo ordine agli occhi dello storico: tali sono quelle che riguardano la produzione e la distribuzione della ricchezza, a cui si debbono aggiungere quelle che hanno per iscopo la produzione e la distribuzione della scienza, che fu sempre elemento di forza e di predominio. Accanto alla storia dell'economia pubblica e privata, da poco uscita dall'infanzia, viene prendendo posto onorevole la storia della scuola e di tutti gli organismi educativi. Nè poteva essere altrimenti in questo allargarsi continuo dell'indagine storica, in questo desiderio, che si va facendo via via più intenso, di penetrare nel passato dell'umanità, frugando ogni angolo riposto, ricercando i singoli elementi della formazione dello spirito individuale e collettivo attraverso i tempi e le fonti reali dell'immenso patrimonio materiale e morale, con cui siamo arrivati alla fine del secolo nostro. È un bisogno universale della natura umana, ma sentito più vivamente oggidì,

questo del ripiegarsi su sè stessa, dell'analizzare i successivi gradi della sua educazione sociale, fin dove l'occhio della storia può penetrare, del rappresentarsi con chiarezza tutte le fasi della sua coltura spirituale. Le condizioni scolastiche di un determinato periodo storico esprimono al vero le idealità della generazione vivente in quel tempo; il grado di moralità, cui essa voleva innalzare la generazione crescente; le aspirazioni per un avvenire migliore de' suoi figli. E poichè queste sono dell' uomo la parte più bella, nobile e reale, la storia dell'educazione ci procaccia la consapevolezza del nostro passato nel suo aspetto migliore e più umano; e con essa acquistiamo un' idea chiara delle nostre forze intellettuali, della nostra volontà come individui e come parti di una collettività. In questo senso la storia dell' istruzione e dell'educazione ha un alto valore sociale ed educativo.

Questo deve essere il concetto che mosse e move la Società per la storia della educazione e della scuola tedesca. Ma per tradurlo in atto con criteri moderni e metodi scientifici, vale a dire per compiere larghe e accurate ricerche archiviali, rimettere alla luce, interpretare, chiarire, ordinare, valutare il materiale raccolto, in tutte le provincie di lingua tedesca, e curarne la pubblicazione, occorreva fare appello alle forze di Tedeschi, che l'altezza di cotale proposito intendessero e avessero volontà operosa e devota alla verità storica e al bene della scuola. La Società raccolse in un fascio tutte le energie sparse per le terre, dove si parla la stessa lingua, la quale, come in tutte le manifestazioni della vita sociale e politica, così nella varietà degli atteggiamenti e delle forme della scuola costituisce la forza maggiore di coesione, segna la via e i limiti dell'attività educativa, dà alla coltura e allo stesso

spirito collettivo un'improuta omogenea. Ed essa ebbe quel successo che mai non viene meno alle cause e alle volontà buone.

*
* *

I **Monumenta Germaniae paedagogica** sono un'opera così grandiosa da onorare non solo una Associazione, ma un paese. La raccolta si compone, finora, di 19 grossi volumi, editi dalla casa A. Hofmann e Comp. di Berlino. Eccone i titoli:

BRAUNSCHWEIGISCHE SCHULORDNUNGEN: raccolta degli atti scolastici del Brunswick, cominciando dai tempi più antichi fino al 1828: lavoro del *Prof. Dr. Federico Koldewey*, direttore del ginnasio reale di Brunswick, che è del pari autore della dotta introduzione, note, commenti e registro (due vol. pag. CCV-602 e CXCV-810).

RATIO STUDIORUM ET INSTITUTIONES SCHOLASTICAE SOCIETATIS JESU *per Germaniam olim vigentes:* opera di *G. M. Pachtler S. J.*, che vi profuse diligenza di lavoro, larghezza d'indagini, acutezza d'ingegno nelle dilucidazioni (quattro volumi di pag. LIII-460, VII-524, XVIII-486 e XVIII-621). Chi conosce la immensa importanza storica della Compagnia di Gesù e come essa coprì di una fitta rete di scuole e di convitti tutte le nazioni civili, dando opera specialmente all'educazione delle classi agiate e dirigenti, comprenderà quanta nuova luce di verità storica debba portare l'opera del Padre Pachtler. Il quale non ebbe la soddisfazione di vedere compiuta la pubblicazione dell'opera sua. Dopo la sua morte ne fu continuatore il P. Duhr, che compilò un esteso indice alfabetico di cose e nomi per tutti e quattro i volumi.

Decreti, circolari, programmi per le scuole classiche, istruzioni per l' interpretazione degli autori, per l' insegnamento della storia e per la preparazione del personale insegnante, notizie sulla tecnica della scuola, disposizioni intorno ai convitti e ai seminari, documenti relativi agli antecedenti storici e alla esecuzione della rinnovata ordinanza scolastica del 1832; tutto ciò insomma che s'attiene all'azione scolastica di questo potentissimo Ordine e si è potuto rinvenire negli archivi pubblici e privati, nelle biblioteche, nelle case antiche, è stato raccolto, ordinato, illustrato. La massa dei documenti contenuti nei quattro volumi che vanno sotto il nome di *Jesuitica*, è così ricca, varia e nuova che essi furono una sorpresa per gli stessi Padri dell'Ordine.

Geschichte des mathematischen Unterrichts in deutschen Mittelalter (fino al 1525) del *Prof. Dr. S. Günther* di Monaco (un vol. di pag. VI-409).

Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder: questo volume (pag. XIV-468) interessa da vicino anche la storia delle religioni, le quali colle istituzioni scolastiche ebbero nei tempi passati più stretti e lunghi rapporti che colle altre manifestazioni del vivere civile: esso infatti, oltre l'edizione critica dei testi, contiene indagini storiche concernenti le chiese e i dommi e una dissertazione sopra l' indirizzo e il programma educativo dei fratelli Boemi. Come gli altri, così questo volume è fatica di un dotto, che possiede in materia speciale competenza: *Giuseppe Müller*, diacono in Herrenhut.

Die siebenbürgisch-saechsischen Schulordnungen del *Prof. Dr. Fr. Teutsch* in Hermannstadt (due volumi di pag. CXXXVIII-416 e LXXXVIII-624) ci danno la vita scolastica della Transilvania sassone, di questo ultimo

lembo di terra tedesca, specie di Stato nello Stato, che, stretto intorno intorno da Magiari, Slavi, Rumeni, seppe difendere fin dal secolo XII e difende, specialmente per mezzo della scuola, con nobile patriotismo i sentimenti, le idee, la letteratura, la lingua, i costumi della grande patria tedesca.

PHILIPP MELANCHTHON ALS PRAECEPTOR GERMANIAE del *Prof. Dr. Hartfelder* in Heidelberg (un vol. di pag. XXVII-687). Non una parola dirò per chiarire l'importanza di questo volume dedicato al massimo pedagogista della riforma, all'educatore del popolo tedesco.

GESCHICHTE DES MILITAER-ERZIEHUNGS-UND BILDUNGSWESENS: sono cinque volumi (pag. VIII-368, VII-416, 486, IV-542, VI-403), fatica lunga e paziente del colonnello *B. Poten* e sono un'esposizione dello svolgimento storico dell'istruzione militare nei paesi di lingua tedesca. Vi seguirà un ultimo volume, che sarà l'indice dei nomi e delle cose contenuti nei cinque altri. L'importanza di un'opera, che espone la storia dell'istruzione militare in Germania, Austria e Svizzera, oltrepassa i limiti di una materia speciale, perchè ci offre modo di conoscere uno dei fattori più potenti dello svolgimento politico degli Stati tedeschi. Questo vale specialmente per la Prussia, la cui fortuna politica è dovuta principalmente all'eccellenza delle sue scuole e degli ordinamenti militari. Il primo principe di Hohenzollern, che comprese l'importanza dell'istruzione e coltura scientifica degli ufficiali, fu Albrecht I, l'ultimo generale dell'ordine teutonico. Ma passò un secolo primachè il suo concetto prendesse corpo, poichè solo nel 1653 seguì la fondazione dell'Accademia di Cavalleria di Kolberg. Il *Poten* fa diligentemente la storia di questa e delle altre scuole di guerra vuoi di Prussia,

vuoi degli altri Stati tedeschi. E dopo il suo lavoro gli storici della pedagogia non potranno, senza nota di biasimo, passare sotto silenzio questa parte dell'istruzione della classe dirigente tedesca. Comprenderemo meglio la natura del militarismo, studiandone le istituzioni scolastiche formative.

Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei (de Ville-Dieu) è un'edizione critico-esegetica coll'indice dei manoscritti e degli stampati, eseguita dal *Prof. Dr. Dietrich Reichling* in Heiligenstadt (un vol. di pag. CCCIX-211).

Geschichte der Erziehung der Bayerischen Wittelsbacher dalle origini fino al 1750 (un vol. di pag. CXXV-460) e Geschichte der Erziehung der Pfalzischen Wittelsbacher (in corso di stampa) appartengono al *Prof.* *Dott. Federico Schmidt* in Monaco. Questi volumi sono parte di una serie importante di lavori sopra l'educazione dei principi tedeschi, la quale finora non è stata tenuta dagli storici in quella considerazione che si merita, dato il peso grande che nella direzione degli affari pubblici esercitarono le individualità appartenenti alle varie dinastie regnanti. E poichè negli archivi e nelle biblioteche delle famiglie principesche furono conservati molti quaderni e libri di scuola, che altrove sono rarissimi, colle indagini dirette su questo terreno speciale, si guadagneranno nuovi elementi per la conoscenza generale della tecnica didattica. Per citare un esempio, nè il Ranke nella sua grande storia prussiana, nè il Droysen nella storia della politica prussiana offrono notizie sufficienti e sicure intorno all'educazione dei principi e delle principesse di casa Hohenzollern. E tuttochè di alcuni di essi si parli distesamente da alcuni storici, come il Koser fece a proposito di Federico il Grande, pure si tratta sempre solamente di principi regnanti;

dei loro fratelli e sorelle, tra i quali pur si trovano personalità politiche assai influenti, si hanno notizie scarse o nulle. Ora, avendo il Re di Prussia aperte le porte degli archivi alla Società per la storia dell' istruzione tedesca, essa è in grado di colmare questa grave lacuna. A ciò attende il *Prof. Dott. Carlo Kehrbach.*

Un altro genere di ricerche iniziate dal *Prof. Dott. Kawerau* e proseguite dal suo discepolo il *Pastore Cohrs,* mirano a raccogliere tutti i tentativi di catechismi evangelici anteriori all'*Enchiridion* di Lutero. Le difficoltà da superare in questo lavoro, destinato a gettare nuova luce sulle origini della chiesa protestante, sono parecchie, sia nel compilare senza errori e omissioni la lista dei catechismi realmente evangelici, sia nel determinare, ciò che più importa per lo scopo della Società, *se*, *dove*, *quando*, *per quanto tempo e in che modo* ciascuno di essi fu utilizzato per l'istruzione. Tutt'altro che esauriente è l'edizione degli ordinamenti scolastici evangelici di R. Vormbaum (*Evangelische Schulordnungen*, 3 vol. Gütersloh 1860-64); e le fonti prime sono assai scarse. Quale e quanto uso siasi fatto di un manuale scolastico si può ricavare solo dal materiale storico delle singole scuole: istruzioni, orari, prefazioni dei testi, protocolli delle ispezioni, giornali di scuola, lettere, dissertazioni pedagogiche ecc.

Importante per la conoscenza dell' umanismo tedesco riuscirà l'opera sopra Erasmo di Rotterdam iniziata dal *Prof. Dott. Horawitz*, proseguita dopo la di lui morte dal *Prof. Dott. Carlo Hartfelder* e condotta a compimento dal *Prof. Dott. Geiger*, noto anche in Italia pel suo volume sopra la nostra Rinascenza. Eruditi di tutte le nazioni mandarono utili notizie ai benemeriti Autori.

***

Per condurre innanzi un lavoro di tanta mole, segnatamente per la raccolta del materiale sparso nelle biblioteche e negli archivi, la Società di Berlino spinse le diramazioni in tutte le terre tedesche; e gruppi locali si costituirono in Anhalt, Baden, Baviera, Brunswick, granducato di Hessen, Hessen-Nassau-Waldeck, Austria, Oldenburg, Pomerania, terre del Reno, Svizzera, Turingia, Westfalia, Württemberg. E soci isolati si trovano in altri paesi.

Ciascuna di queste sezioni, entro i confini del proprio territorio, deve raccogliere, custodire ed elaborare il materiale riferentesi alla storia dell'istruzione della sua regione o provincia. Sulla pubblicazione di esso decide la Sede centrale per evitare ripetizioni inutili e per coordinare tutto il lavoro; mettendo in vicendevole rapporto i gruppi regionali, svegliando ovunque sia possibile l'interesse per la storia educativa. Alcuni hanno dato segno di lodevole attività con pubblicazioni proprie. Il gruppo di Pomerania, per citarne uno, pubblica l'elenco di tutti i libri usati nelle sue scuole dal secolo XV in poi o stampati nelle officine della sua provincia. Il Dott. Carlo Schrauft della sezione Austria ha annunziato la scoperta delle *Constitutiones* dei *Patres scholarum piarum* in un codice antico, le quali, lumeggiate coll'esposizione di tutta l'attività educativa dell'ordine, che alla scuola rese molti servigi e ne rende ancora specialmente negli Stati dell'impero austriaco, confrontate con eventuali altre costituzioni, formeranno un contributo importante ai *Monumenta Germaniae Paedagogica*.

La Società possiede una rivista propria « Mitteilungen », che si pubblica tre o quattro volte all'anno in fascicoli di 18-20 fogli di stampa. Contiene lavori speciali di piccola mole, concernenti la storia dell'educazione e della scuola; complementi a singoli volumi dei *Monumenta*, notizie sull'opera della Società, elenchi bibliografici. La Rivista è inviata a tutti i soci ed ha un'azione informativa e formativa.

Tiene un posto medio fra i « Monumenta Germaniae Paedagogica » e le « Mitteilungen » un'altra serie di pubblicazioni della Società col titolo « Texte und Forschungen », che percorrono un campo limitato e determinato di fonti. Il primo fascicolo contiene un lavoro sopra i dialoghi scolastici latini degli Umanisti del dottor Bömer. La prima parte va dal 1480-1520, dal *Manuale scholarium* fino a Hegendorffino con un notevole contributo alla bibliografia di Niavis, Erasmo, Mosellano, Hegendorffino; la seconda è uno studio sopra le origini dell'Università di Francoforte s. O. e lo svolgimento della vita spirituale alla Scuola superiore, del *Prof. Dott. G. Bauch* in Breslavia.

***

Da queste poche notizie ognuno vede che l'opera della Società per la storia della scuola tedesca segna un fatto nuovo e importante: essa ha elevato al grado di scienza la storia dell'istruzione e dell'educazione. Imperocchè la storia della pedagogia, e in Germania e nelle altre nazioni, trattata per lo più come parte della storia della filosofia, fu per lo innanzi storia della scienza dell'educazione, dei sistemi pedagogici, delle teorie, della

vità dei singoli filosofi e pedagogisti. Ma dall'esposizione dell'organismo interiore di un sistema pedagogico, de' suoi antecedenti logici, de' suoi elementi psicologici non si può conoscere quale efficacia reale esso abbia esercitato in determinati luoghi e tempi. Parecchi sistemi dall'altezza delle loro astrazioni hanno avuta scarsa influenza sulla formazione, la struttura, il funzionamento delle istituzioni educative; essi sono rimasti nel campo delle idee, progetti e piani ideali, belli e buoni e perfetti, ma senza alcuna pratica effettuazione. Inoltre in tutte le manifestazioni del vivere umano la teoria seguì il fatto; l'arte pedagogica nella sua applicazione pratica precede la formazione teoretica come scienza. Nei tempi e nei luoghi, in cui era ignorato il sistema pedagogico, non mancarono principii che diressero l'azione educativa. E anche dove non si rintracciano principii direttivi coscienti, l'educazione per mezzo del costume e dell'abitudine ha esercitato la sua azione formativa sulla generazione crescente e ha lasciato nella mentalità e nel carattere morale del popolo traccie assai più profonde e durature di molti fatti politici, che sono minutamente descritti nei libri di storia. A rappresentarsi nella sua piena realtà e verità il passato di un popolo è necessario conoscere tutti gli aspetti della sua esistenza: dove visse, come visse, quali produzioni, quali consuetudini gli furono proprie; e le indagini archiviali ai nostri tempi hanno preso una estensione inaspettata e la storia degli usi, dei costumi, delle foggie del vivere, del fabbricare, dei mobili ecc. è condotta con criteri scientifici rigorosi. Ma nessuno vorrà negare che è ben più importante conoscere gli abecedari, le grammatiche, le aritmetiche, le raccolte delle canzoni, e tutti i libri di lettura che furono alimento intellettuale

di più generazioni, che non le forme dei letti, nei quali esse dormirono. I nostri giovani storici, e anche i non giovani, credono di avere fatto una grande scoperta quando rinvengono, per esempio, la nota di un corredo nuziale di alcuni secoli addietro; e vanno in sollachero sciorinando al pubblico quante federe, lenzuola, camicie, grembiali, cuffie, fazzoletti, pezzuole, ecc. la dolce sposa recava all'amato consorte; ma, minuzia per minuzia, è assai più interessante sapere se l'una e l'altro avessero imparato la birberia del leggere e scrivere, su quali libri, con quali metodi, coll'ajuto di quali maestri, entro quali limiti ecc. Codeste informazioni metteranno noi uomini della fine del secolo XIX in migliore condizione di apprezzare le idee, i sentimenti, le abitudini intellettuali, i principii morali di un determinato popolo e tempo, che non la esatta descrizione della sua attività esteriore.

Dirò di più. La scoperta di un nuovo poema o frammento di poema o di altro componimento letterario suole mettere a rumore il mondo dei letterati, che s'affannano a ricercarne il senso recondito, a postillarlo, a farvi su un'infinità di ricami acuti, ingegnosi e tal fiata inutili. Codesti critici, se nelle loro pazienti indagini archiviali s'abbattono in un regolamento scolastico o in un antico libro di lettura, ritengono per lo più non essere prezzo dell'opera segnalarlo al pubblico. Eppure il poema, benchè naturalmente esca da un fondo d'idee e di sentimenti peculiari a una età, ha sempre un'impronta individuale più del testo scolastico in uso, il quale, se pure manca la forma letteraria, risponde ai bisogni spirituali ed è indice, quasi infallibile, del grado di coltura e del carattere collettivo di un popolo.

Del resto, per giustamente comprendere quale oriz-

zonte storico si apra innanzi agli occhi di chi acquista conoscenza dello stato concreto della educazione di un dato momento storico, basta pensare all'importanza attuale della scuola. Da una compiuta notizia delle istituzioni educative e dell'analfabetismo di una nazione, di una regione, di una provincia noi possiamo facilmente desumere non solo il grado di civiltà generale, a cui è giunta la relativa popolazione, ma gli elementi, onde la civiltà stessa risulta: prosperità economica, coltura, scienza, filosofia, arte, letteratura, religione, usi, costumi, agricoltura, rapporti sociali, aspirazioni, pregiudizi, ecc. Nella scuola si concentrano tutti gli aspetti della vita reale e ideale di un popolo, sentimenti, principii, credenze, massime, virtù, difetti; essa è il risultato immediato dell'ambiente sociale e alla sua volta è fattore efficacissimo dell'ambiente stesso. Dà sangue e riceve sangue. È il focolaio più vivo dell'evoluzione storica, la molla più forte del movimento civile, la forza che spinge in alto l'umanità. Le idee e i sentimenti, che informano gl'istituti educativi, si connaturano nell'individuo, si trasformano in norme direttive della condotta privata e pubblica, in massime, che nel loro complesso organico formano una seconda natura, che, sovrapponendosi a quella originaria, rattiene, determina, regola, forza prepotentemente ad operare in determinate guise; come chi è lieto è forzato al riso, chi è triste al pianto. Dove numerose e variamente e saviamente atteggiate sono le istituzioni scolastiche, ivi matura è la civiltà; onde noi possiamo colla storia della scuola seguire passo passo il processo di civilizzazione di un popolo. Nessun campo di ricerche storiche sta in un rapporto così intimo coll'evoluzione civile di una nazione come la storia del fatto educativo; nessuno è più atto a illuminarci intorno alla posizione

reciproca delle diverse classi sociali. Quale significato politico non racchiude in sè il nascente istituto della refezione scolastica? Infine dall'organizzazione dell'amministrazione scolastica spiccano evidenti le trasformazioni delle forme più importanti della vita pubblica: il continuo e fatale crescere della funzione dello Stato a spese della Chiesa e del Comune. E se è vero che dalla storia si apprende non solamente ciò che avvenne, ma, entro linee generali, anche ciò che avverrà; se è vero che l'umanità, crescendo come un grande uomo secondo leggi naturali e ineluttabili, continuamente impara e progredisce, come scriveva il Pascal, e che dalla giovinezza si giudica la virilità, nessun altro organismo sociale c'insegna la direzione del progresso civile più della scuola. Onde non è irragionevole concludere che la storia civile, prima dominio esclusivo dei letterati, poi elevata a grado di scienza da grandi giuristi che mutarono la direzione delle ricerche e i metodi di ricostruzione; ora avviata allo studio di nuovi fatti per opera degli economisti, in un tempo non lontano sarà rifatta e integrata dai pedagogisti. *La storia dell'umanità si avvia a diventare la storia dell'educazione del genere umano.*

Ma eziandío coloro che non intendono l'idealità storica a sè e per sè, e in tutti gli studi cercano un'applicazione pratica, dovranno consentire che la storia didattica porta con sè frutti immediati pel progresso degli studi e della scuola. Quanto orgoglio pedagogico sarebbe rintuzzato, quanti presenterebbero ai riveriti colleghi e ai cari discepoli, con intonazione più modesta, i parti geniali della loro mente, se sapessero che questi prodotti pedagogici molto tempo prima erano stati pensati, sperimentati e poi messi da parte! Molti difetti nei libri destinati alle

scuole trovano spiegazione e scusa solo nel fatto che gli Autori sono digiuni dello sviluppo che la metodica di una disciplina ha avuto; e ne sono digiuni non per colpa loro, ma per mancanza dei mezzi necessari per istudiarla.

Per tutte queste ragioni noi, *toto corde*, plaudiamo alla iniziativa e all'opera della Società di Berlino, che attende a edificare su basi scientifiche la storia della scuola.

Per altro, i membri di essa non furono i primi a condurre ricerche, a scrivere, a pubblicare in Germania su questa materia. Oltre la grande quantità di monografie che possiede la letteratura tedesca, gli scritti del Ruhkopf (1794), di A. E. Niemeyer (1796), di Fr. E. Cr. Schwarz (1813), dell'hegeliano F. Cramer (1832 e 1843), K. v. Raumer (1877-80), C. Schmidt (1872), Stöckl (1876), C. A. Schmid (1884-1898), Specht (1885), Lor. v. Stein (1883-84), Kämmel (1882), Paulsen (1884), Ziegler (1895) e di altri minori offrono messe abbondante di studio. Ma codesti lavori sono in massima parte ristretti all'esposizione delle dottrine pedagogiche e non sono sempre condotti con interesse obbiettivamente storico.

Il Raumer, per citare colui che in quest'ultimo quarto di secolo tenne a lungo il primo posto, dichiara esplicitamente che non intende essere obbiettivo; egli vuole ricercare nei tempi passati il vero sapere e la retta coscienza e insegnare a odiare il falso e il male, come da lui vengono intesi. Ora, chi mette al luogo dei fatti storici le categorie del bene e del male, e applica all'umanismo e alla riforma il predicato buono, ai realisti e ai Gesuiti il predicato cattivo o viceversa, confonde i fatti passati colle teorie attuali, gli elementi obbiettivi coi subbiettivi. Fra gli Autori sopra menzionati qualcuno ha inteso a dovere il valore della storia dell'istruzione e ha condotto l'opera sua secondo la massima di Spinoza:

« neque ridere, neque flere, nec detestari, sed intelligere ». In questo senso è degno di menzione Federico Paulsen, la cui storia dell'istruzione superiore nelle scuole e nelle università tedesche dalla fine del medioevo al tempo presente, con riguardo speciale alla scuola classica, è lavoro sommamente pregevole; ma è pur sempre limitato ad una serie sola dei fatti educativi ed anche questi sono esposti con brevità. Una storia dell'istruzione, senza notevoli lacune, condotta con larghezza di vedute e metodi scientifici moderni, una esposizione compiuta, vasta e profonda di tutto il passato educativo di un grande popolo si può condurre esclusivamente sulla scorta delle fonti prime e dei documenti.

I *Monumenta Germaniae Paedagogica* sono inspirati da questo nobilissimo e moderno concetto.

*
* *

La Società per la storia dell'educazione, nel suo metodo di lavoro, segue una norma assai preziosa e che dovrebbe essere la pietra fondamentale di qualsiasi attività scientifica: diligenza nella parte bibliografica. Di ogni argomento, di cui viene occupandosi, essa suole raccogliere tutta la letteratura esistente, edita o inedita, e con opportuni elenchi e descrizioni mira a farla conoscere e renderla utile alla scienza.

Questo amore per la raccolta del materiale bibliografico guidò la Società a un'impresa, che ha una grande utilità attuale e insieme potrà agevolare l'opera dei futuri storici della istruzione: la composizione e la pubblicazione di un'opera che desse modo di prendere rapida visione di tutto ciò che nei limiti di un anno si pubblicò nelle terre tedesche

intorno alla scienza e all'arte educativa, dall'ultima scuola rurale alla più grande università. Dal volume intitolato: « *Das gesamte Erziehungs-und Unterrichtswesen in den Ländern deutscher Zunge* » (Berlin 1898 ed. I. Harrwitz) noi siamo informati con chiarezza ed esattezza di tutti i libri, opuscoli, articoli di riviste e di giornali pedagogici e non pedagogici, di tutti gli atti governativi che interessano la pedagogia e la scuola tedesca. Per avere una idea dello sviluppo che hanno preso gli studi pedagogici nelle terre tedesche, basterà dire che il primo volume di pag. 1243, consacrato all'anno 1896, rende conto di oltre 3008 libri, 4412 articoli e 739 atti di governo. All'uopo furono spogliate circa 1470 riviste e giornali, giacchè articoli che interessano la vita della scuola si ritrovano non raramente in riviste e atti di società puramente scientifici, militari, musicali, alpini, di stenografia, ginnastica, amministrazione, politica; e talvolta sono articoli scritti da persone di speciale competenza. E non solo è riferito il titolo preciso dello scritto, ma con semplici proposizioni, con citazioni letterali tolte dall'originale o compilate sopra indicazioni dell'autore, si caratterizza colla maggiore fedeltà e brevità possibile il contenuto del lavoro. Al volume principale si accompagna un grosso fascicolo (pag. 113), che è un esteso registro di nomi e cose, di autori e di editori; colla guida di questo il lettore può subito trovare checchè gl'interessa nel volume principale e, come su una tavola, abbraccia a colpo d'occhio tutti gli atti, le tendenze, le disposizioni legislative e regolamentari manifestatisi nell'anno 1896 nel campo della istruzione tedesca, dal giardino d'infanzia all'università, dalla scuola di maniscalco al politecnico, dall'istruzione culinaria allo studio della giurisprudenza, purchè essi

abbiano trovato un' espressione letteraria. È un indice che fa molto pensare e invita allo studio delle molteplici e interessanti questioni educative, che si agitano ai nostri giorni nella terra, che fu la patria della pedagogia.

È in preparazione un secondo volume, che conterrà tutta la produzione pedagogica dell' anno 1897.

Fu rimproverato alla Società che registrasse non solo pubblicazioni prive d' importanza, ma anche quelle indubbiamente cattive. Ma poichè lo scopo della Società con questo accurato lavoro non è quello di valutare alla stregua di determinate vedute la produzione pedagogica, ma solo di darne una notizia compiuta, nessuno scritto, per quanto insignificante o sbagliato, doveva essere omesso. Si può tenere buona o no la giustificazione; ma è innegabile che con così larga e ben distinta raccolta di materiale la Società di Berlino rende un nuovo e grande servizio agli studi pedagogici e promove la realizzazione del concetto del Pestalozzi, che tutti gli istituti educativi e didattici dovrebbero formare un grande organismo. Inoltre l' opera, presa nel suo insieme, è di evidente utilità non solo per gli uomini di scuola, ma eziandio per le biblioteche, gli archivi, i funzionari dell' istruzione di ogni ordine e grado, i medici, i librai, i sacerdoti, gli eruditi, gli artisti, gli ufficiali, gli uomini politici, i redattori di giornali ecc. Un' opera di questa natura ed estensione non esiste in Germania neppure in altre discipline, che pur hanno una vita più lunga e rigogliosa della pedagogia; e non esiste presso nessun altro popolo.

***

L' uomo, che ha ispirato e diretto l' opera della Società di Berlino, è il Prof. Dott. Carlo Kehrbach. Il

Kehrbach per circa 20 anni con mirabile attività e singolare disinteresse preparò in Germania una chiara e scientifica consapevolezza del grande fine che si propone la Società stessa, e dopo la fondazione diresse con alto pensiero il lavoro di essa, seppe acquistarle aderenti di grande valore e senza posa si adoperò a fondare nelle varie terre di lingua tedesca la costituzione di gruppi locali, suscitando ovunque interesse per la storia della scuola e promovendo una raccolta sempre più ampia e metodica del materiale d'archivio, onde uscirono ed escono i *Monumenta Germaniae Paedagogica.* A suo onore bisogna rilevare che dieci volumi dei Monumenta furono pubblicati prima della costituzione della Società, da lui promossa e voluta con quella tenacia, che può alimentarsi solo in chi sia sostenuto da un'idea grande e da uno scopo alto, nobile e disinteressato. È fatica individuale di questo modesto e valentissimo professore, che con plauso generale ha occupato e occupa l'ufficio di Segretario capo della Società, la storia della educazione dei principi e delle principesse di casa Hohenzollern e il volume bibliografico di rassegna metodica di tutte le pubblicazioni pedagogiche del 1897.

Non è chi non comprenda come l'opera della Società fondata dal Kehrbach, ora presieduta dal Prof. Dottor W. Münch di Berlino, che conta tra i suoi soci i più chiari pedagogisti tedeschi, scienziati, storici, letterati, funzionari di Stato, teologi delle varie confessioni religiose esistenti in Germania, Austria e Svizzera (chè fu saggia cura del fondatore di escludere qualsiasi motivo di contesa religiosa), abbia uno scopo non solamente teoretico, scientifico e umano, sì anche patriotico e nazionale. Questo aspetto dell'opera della Società fu giustamente rilevato da più oratori nel *Reichstag*, quando venne in discussione la

domanda di sussidio; sussidio che venne deliberato nella misura di 30 mila marchi. Le pubblicazioni della Società sono di un' alta importanza nazionale, perchè, ricercando lo svolgimento dei fattori reali e ideali della formazione del Germanesimo in un terreno finora assai scarsamente esplorato, servono a fortificare la coscienza dell' unità spirituale del popolo tedesco, la quale consiste nella forza acquistata nelle fatiche sostenute dalla nazione per la scienza e nella fiducia nel patrimonio intellettuale ereditato dai padri. In ultima istanza, disse il Dott. Zwick innanzi al *Reichstag*, i lavori della Società servono a fondare e rinsaldare il Germanesimo. Ma egli è pur vero che gli effetti dell' opera della Società per la storia della scuola tedesca escono dai confini degli Stati tedeschi: anzitutto perchè le forme e i metodi educativi del medio evo cioè di una civiltà anteriore a quella, in cui i caratteri delle varie nazioni si fissarono, sono comuni a tutti i popoli occidentali; e poi perchè, come già i *Monumenta Germaniae Historica*, le pubblicazioni della Società per la storia scolastica, saranno un impulso efficace per le altre nazioni. E già i migliori uomini di scuola d' Inghilterra, Francia, America settentrionale, Ungheria e Grecia, hanno dichiarato che l' impresa e le pubblicazioni di questa Società sono realmente da additarsi a modello e degni di imitazione da parte delle altre nazioni. Esiste bensì in Francia da 21 anni una Società per l' insegnamento superiore, che ha per suo organo la « Revue internationale de l' enseignement », di cui è ora redattore capo l' illustre Picavet, con sezioni sparse nei centri scientifici e didattici più importanti della nazione; ma il suo scopo è diverso da quello della Società tedesca, di cui veniamo occupandoci. La società francese si occupa solamente dell' insegnamento universitario

e superiore e si propone sopratutto di promovere in esso le riforme e le innovazioni, che si sono rese necessarie coi nuovi bisogni; e molte battaglie dal 1878 essa ha guadagnato. La storia dei progressi, dei metodi, dei professori universitari in Francia e fuori, della scienza della educazione entra nel programma della Società di Parigi, ma non ne è l'elemento essenziale. In ultimo l'attività, innanzi al pubblico, si esplica solo nella Rivista. Perciò l'esempio della Società per la storia scolastica di Berlino rimane solo nel mondo.

E anche noi Italiani molto possiamo apprendere da questo nobile esempio, benchè fra noi non tutto il programma della Società di Berlino potrebbe essere fruttuosamente tradotto in pratica, pur ammesso che non manchino le persone idonee e disposte a sottoporsi al grave peso. Noi, più ancora dei nostri fratelli latini d'oltre Alpi, abbiamo una fiducia illimitata, specialmente in fatto di educazione, nella spontanea creazione del nostro ingegno e disdegniamo spendere molto tempo e dura fatica negli studi pedagogici. Onde la relativa miseria della nostra letteratura pedagogica, la quale, a parer mio, non merita di essere oggetto d'inventario speciale, come quella tedesca. Invece assai opportuno e utile per la coltura nazionale, pel nostro buon nome, per l'educazione del carattere collettivo tornerebbe il mettere alla luce del sole i tesori didattici, che stanno nascosti negli archivi e nelle biblioteche del nostro paese. Il quale, non è chi lo ignori, fu la culla della moderna scuola classica. Il movimento umanistico, che nacque in Italia e dall'Italia si comunicò alle altre nazioni, la grandezza economica, commerciale, politica delle grandi città nostre, che erano il cervello dell'intera Europa, la formazione della coscienza moderna in tutti i

suoi vari aspetti, formazione che in Italia era giunta a perfetta maturità, mentre le altre nazioni erano ancora dominate dallo spirito e dalla ristretta coltura feudale, presuppongono necessariamente l'esistenza di una vita scolastica intensa e bene ordinata. Di queste istituzioni educative del periodo più glorioso della storia italiana, che corrispondevano ai bisogni del tempo più delle attuali, e che rimasero travolte dalla bufera della reazione della controriforma, la quale consegnò tutte le scuole pubbliche e private agli ordini religiosi insegnanti, che le tennero con dominio incontrastato fino alla costituzione del Regno, la storia tace. E questo silenzio non è nè bello, nè onorifico per la patria nostra. I *Monumenta Italiae Paedagogica,* principalmente dei tempi di maggiore libertà politica e civile, servirebbero di base a una storia della formazione della coltura, del carattere e della costituzione intellettuale del popolo nostro e sarebbero il fondamento per la storia delle istituzioni scolastiche moderne delle altre nazioni europee.

Gli eruditi, i ricercatori di documenti, gli studiosi abitatori delle biblioteche e degli archivi dovrebbero segnalare al pubblico quelle carte che interessano il passato dell'educazione del nostro paese. Sarebbe il primo passo sulla via per la costituzione di una Società, che organizzasse metodicamente e scientificamente tutto il lavoro di escavazione, che o presto o tardi converrà iniziare e compiere, se il senso storico non andrà perduto e se l'Italia, presto o tardi, avrà il suo Kehrbach. Imperocchè, lo ripeto, il nuovo orientamento degli studi storici sarà questo: la storia dell'educazione di un popolo sarà la storia civile del popolo stesso. Non è civiltà senza scuola.

Montagna, settembre 1899.

LUIGI CREDARO.

Sul concetto e sul carattere della Psicologia

(a proposito del libro di GUIDO VILLA « La Psicologia contemporanea »)

II.

Sulla dottrina che la Psicologia non si possa ridurre a fisiologia, che i fenomeni psichici non possano trovare la loro spiegazione nei fenomeni fisiologici il Villa è pienamente concorde col Wundt, e la dottrina contraria fu anche da noi combattuta fin dal tempo, ed è lungo oramai, in cui cominciammo a scrivere sopra argomenti psicologici. Dove il dissenso comincia, o può cominciare, gli è sul valore da attribuirsi a certi studii fisiologici o a certi studii psicologici fatti con mezzi sperimentali; poichè ciò ha valore nel determinare il carattere della Psicologia e il luogo che essa deve occupare nell' albero scientifico. Già vedemmo come il Wundt collochi la Psicologia propriamente detta, la Psicologia individuale, fuori del sistema della filosofia, facendone una scienza speciale, che appartiene però al gruppo delle scienze dello spirito. Gli è sopra questa specialità della Psicologia che il Villa, il quale è pur filosofo, anzi libero docente di filosofia teoretica, insiste con un'ostinazione ed un ardore singolare, quantunque, come abbiam veduto, gli esempi da lui recati testimonîno contro di lui e sia difficile recarne altri in appoggio della sua dottrina. Quanto al posto che nella sua classificazione delle scienze il Wundt assegna alla

Psicologia, gli è facile osservare che nelle considerazioni da lui fatte in altri scritti intorno a questa scienza ed alla filosofia il suo pensiero è molto meno esclusivo ed anche, felicemente!, meno rigido di quello del Villa. Ed infatti, in qual modo potrebbe il Wundt riguardare la Psicologia come assolutamente fuori della filosofia, quand'egli nella sua *Logica* finisce per riconoscere esplicitamente che la filosofia è pure una scienza dello spirito, e nel suo scritto sulla *Classificazione delle Scienze* afferma che la Psicologia individuale è il fondamento di tutte le scienze dello spirito? Gli è vero che nello scritto citato egli distingue nettamente ciò che egli chiama *il sistema della filosofia* dalle scienze speciali dello spirito; ma in quel sistema egli pone ad es. la logica e l'etica. Ora come possono starvi queste due scienze e non la Psicologia che, sebbene abbia diversi procedimenti, è pur una base necessaria di esse?

Ma la ragione vera, per la quale il Wundt, e dietro lui il Villa, inclinano a collocare la Psicologia tra le scienze speciali, sta nella parte che al metodo ed ai processi sperimentali si vorrebbe dare nella Psicologia. Infatti fino a che si ritiene che lo studio dei fenomeni psichici si abbia a fare unicamente o principalmente colla riflessione interna, è difficile escludere la Psicologia dalla filosofia; ma poichè, si dice, essa ora è entrata nella via dell'esperimento e quindi di uno studio positivo e sicuro, fondato sui fatti e sopra esperienze fisiche o fisiologiche, la Psicologia ha il diritto di essere annoverata tra le scienze naturali nel largo senso della parola, e quindi può con ragione pretendere di uscire dal cerchio filosofico. Se queste non sono le parole precise usate dal Villa, ne esprimono certo fedelmente il pensiero, nel quale si rivela un'idea che

non possiamo approvare. Appare infatti chiaramente dalle parole del Villa che l'esclusione della Psicologia dalla filosofia non sia, a parer suo, per quella una *diminutio capitis*, ma un vantaggio, e l'innalzi di grado. Venuta la moda del positivismo che, almeno nella sua degenerazione materialistica, è per tramontare, parve che alcuni filosofi avessero vergogna di essere o di chiamarsi tali, e volessero passare per scienziati, o almeno per filosofi scientifici, onde essere più tollerati od onorati nella republica del sapere.

Vediamo dunque quale parte abbiano questi metodi e processi sperimentali nella Psicologia, e se quella parte sia tale da mutare la natura della Psicologia moderna e da renderla una scienza non filosofica.

Se noi consideriamo le varie espressioni del Wundt e di qualche suo scolaro rispetto agli studii, che io designerò per ora col titolo generale di studii *psico-fisici*, appare chiara quest'oscillazione: talora sembra che questi studii debbano costituire, non propriamente una parte della Psicologia o un nuovo e diverso indirizzo nella Psicologia, ma una scienza nuova che starebbe accanto alla *vecchia Psicologia*, segno di tanta avversione al nostro Villa, ma non la sostituirebbe; altre volte invece sembra che i metodi psico-fisici siano parte della Psicologia e producano in essa una vera trasformazione.

Liberiamoci anzitutto da un equivoco, nel quale cadono ancora alcuni filosofi italiani nel trattare di siffatte questioni; l'equivoco cioè che le due espressioni di *Psicologia sperimentale* e *Psicologia empirica* si equivalgano: mentre si tratta di due indirizzi o di due metodi ben diversi. Per Psicologia empirica s' intende lo studio della nostra vita interna fondato in genere sull'osservazione dei fatti e più propriamente sull' osservazione interna, come ad

esempio è fatta dal Locke, dagli Scozzesi, dal nostro Galluppi, dalla scuola del Cousin, e da non pochi filosofi più recenti, italiani e stranieri. Invece per Psicologia sperimentale s'intende una psicologia che si fonda o si giova essenzialmente dell'osservazione oggettiva, di veri esperimenti fisici e fisiologici.

Si tratta dunque di vedere se tali studii debbano far parte integrante della Psicologia propriamente detta, e più ancora se non si possa più fare psicologia senza gli indicati esperimenti; o se quegli studii debbano invece essere riguardati come appartenenti alla fisiologia; o per ultimo se si debbano riguardare come costituenti una scienza a sè, una scienza speciale.

Prima di risolvere la questione vediamo ciò che dice precisamente il Wundt là dove parla di questi studii in rapporto alla Psicologia.

Secondo il Wundt l'esperimento psico-fisico non sostituisce per nulla l'osservazione interna, e nella sua *Logica* combatte esplicitamente il Comte, perchè rifiuta questo mezzo indispensabile per conoscere i fenomeni interni, e lo accusa di disconoscere in tal modo la differenza fondamentale che passa tra i fenomeni psichici ed i fenomeni fisici. Però il Wundt non crede sufficiente allo studio dei fenomeni psichici l'osservazione interna; anzi egli ritiene che, quando questa sia abbandonata a sè sola, meriti le censure e le accuse che le fa il Comte. Il Wundt vuole dunque, che nello studio dei fatti psichici l'osservazione interna *si giovi*, notisi bene, dell'esperimento psico-fisico, non sia da esso sostituita.

Quest'esperimento, secondo il Wundt, si propone essenzialmente di produrre con mezzi fisici delle variazioni nella coscienza per trarne spiegazioni intorno alla produ-

zione, alla congiunzione ed al corso temporale dei processi psichici; e si distingue dal fisiologico strettamente inteso, non solo perchè ha uno scopo diverso, ma perchè si serve *costantemente e necessariamente* (stets und nothwendig) della percezione interna.

Questo scopo, come appare da ciò che s'è detto, è triplice e vi corrispondono quindi tre metodi o procedimenti diversi, i quali si propongono:

1° di determinare i rapporti dei fenomeni psichici elementari coi fenomeni fisici e fisiologici (metodo psicofisico in istretto senso);

2° di ricercare gli elementi psichici e le leggi con cui si formano le rappresentazioni composte;

3° di studiare il corso delle rappresentazioni nei loro rapporti qualitativi e quantitativi.

Nel primo metodo consiste propriamente la *Psicofisica*, nel secondo e nel terzo la *Psicologia sperimentale*. La prima ha quindi, come osserva lo stesso Wundt, un carattere misto, fisiologico e psicologico; la seconda invece un carattere essenzialmente psicologico, come qualitativo e non quantitativo è il carattere prevalente de' suoi procedimenti a differenza di quelli fisici o fisiologici. Ad ogni modo i tre metodi insieme *esauriscono* tutti i problemi elementari della Psicologia: problemi alla cui soluzione esatta si può giungere soltanto col loro ajuto; mentre la soluzione dei problemi concernenti lo sviluppo psichico e la produzione dei fenomeni più complessi dello spirito è riservata agli ulteriori metodi oggettivi dell'indagine comparativa e storico-psichica (*den weiteren objectiven Methoden der vergleichend u. historisch-psychologischen untersuchung*. Logik, II; p. 491).

Fermiamoci qui. — Da quanto precede appare chia-

ramente che secondo il Wundt: 1° è indispensabile sempre in ogni parte della Psicologia l'osservazione interna; 2° che una parte della Psicologia non si può fare senza l'ajuto dell'esperimento psico-fisico; 3° che in un'altra parte occorrono altri ajuti e specialmente la storia.

Lasciamo per ora in disparte quest'ultimo punto e consideriamo i due primi.

Sul primo punto siamo pienamente d'accordo col Wundt, e siamo d'accordo più col Wundt che col Villa, suo seguace, il quale in questo punto parmi più realista del re; perchè, sebbene il Wundt dia, come vedremo ancora, tanta importanza all'esperimento psico-fisico, insiste pure sulla necessità dell'osservazione interna con maggiore risolutezza che non il Villa, il quale giunge perfino a confondere, come fanno gli ultra-positivisti, pur da lui combattuti, la Psicologia fondata sul senso interno colla Psicologia metafisica, e tratta quella sempre con compassionevole dispregio, riguardandola come antiquata, sterile e fuori del vero e moderno indirizzo scientifico, sicchè sia quasi da buttarsi sul fuoco tutto quanto si è fatto con quell'indirizzo. Constatiamo che una condanna così severa non è pronunciata dal Wundt, il quale anzi fa giustamente cominciare l'indirizzo moderno della Psicologia, quello di cui egli stesso si professa seguace, dal Locke, il cui merito filosofico non consiste solo nelle sue riflessioni gnoseologiche, ma anche nelle penetranti e sottili indagini psicologiche fatte coll'osservazione interna, sulle quali quelle riflessioni sono in gran parte fondate. Certamente il Wundt insiste molto sul valore delle indagini psico-fisiche e sull'importanza che esse ebbero specialmente pei suoi studii, dichiarando che a quel metodo egli non deve tanto la cognizione di certi fatti particolari, quanto un'intuizione affatto nuova

della loro natura e della loro connessione e quindi i criterii generali per meglio giudicarli. Del resto da tutte le sue dichiarazioni appare chiaramente com' egli stesso riconosca questo punto come molto controverso; ed in ogni modo egli è ben lontano dal tono di superiorità e dal sentenziare assoluto di qualche suo discepolo.

L'avversione di molti psicologi verso gli esperimenti psico-fisici viene dal Wundt attribuita a due cause diverse, anzi opposte, cioè ad un soverchio orgoglio e ad una soverchia modestia; perchè, com' egli dice, vi sono alcuni che li credono indegni della scienza che coltivano, mentre altri li credono troppo difficili, ritenendosi quindi incapaci di compierli. Il Wundt difende vivamente contro i primi la necessità degli studii psico-fisici e ai secondi osserva che le difficoltà sono molto minori di quel che essi s' immaginano.

Chi scrive confessa che non ha nessun disdegno per gli esperimenti psico-fisici, riconosce tutta la loro importanza e si mette nella schiera di quei psicologi modesti che attribuiscono agli indicati esperimenti, quando abbiano a farsi seriamente e debbano condurre a risultati sicuri, non poca difficoltà. Ma con tuttociò egli è tra coloro i quali credono che, per la Psicologia propriamente detta, l'importanza attribuita dal Wundt a quegli esperimenti, sia soverchia; sebbene il Wundt stesso sia ben lontano, su questo argomento, dalle esagerazioni di alcuni suoi seguaci. Intendiamoci bene: tutte le indagini scientifiche, quando esse sono veramente degne di questo nome, hanno valore ed importanza; e sono ugualmente benemeriti del sapere quelli che le compiono; tanto più che non è possibile prevedere quali conseguenze teoriche o pratiche potranno derivar da un dato studio. Chi mai avrebbe potuto im-

maginare le immense conseguenze scientifiche, morali, economiche che sarebbero derivate dagli studii del Galvani sulle contrazioni di una rana e da quelli del Volta sull'elettricità? Con ciò però non intendiamo difendere ed avvalorare certi studii micrologici, da cui non si possono trarre cognizioni generali; perchè in tal caso non avrebbero neppur un vero carattere e valore scientifico.

Coloro dunque che considerano con disdegno gli studii psico-fisici e li vogliono escludere dalla Psicologia perchè li ritengono meno degni degli studii psicologici propriamente detti, hanno torto senz'altro. Ma, salva appieno la loro dignità e la loro importanza, rimane a vedere in qual posto debbono essere collocati.

Ora io debbo qui ripetere un'osservazione già fatta rispetto alla classificazione delle scienze nel precedente articolo. Anche a rischio di scandalizzare coloro che nelle questioni di scienza vogliono sempre delle soluzioni assolute e perentorie, io dirò che anche qui una tale soluzione non sarebbe giusta. Supponiamo che questi studii non avessero avuto quello svolgimento che ebbero in questi anni e che soltanto poche e vaghe cognizioni si avessero intorno ai rapporti dei fenomeni psichici coi fenomeni fisici e fisiologici; in tal caso nessuno certamente pretenderebbe di farne una scienza a parte. Dato lo svolgimento attuale, ha perfettamente ragione il Wundt di collocare nella sua classificazione delle scienze, se non un gruppo addirittura, come fa, di scienze psico-fisiche, almeno una Psico-fisica in largo senso, come comprendente pure una Psicologia sperimentale. E non solo egli ha ragione; ma, a parer nostro, egli dovrebbe rimanere più fedele a tale concetto, e ritenere quegli studii come costituenti una nuova scienza, della quale egli va considerato come uno dei principali

fondatori. Che se egli sostiene talora che non si tratta veramente di una nuova scienza ma di un nuovo e più giusto metodo introdotto nello studio dei fenomeni psichici, io non ho che a ricordargli una dottrina sua, secondo la quale le scienze non si distinguono fra loro soltanto per la diversità dell'oggetto, ma ancora per il differente aspetto sotto il quale un oggetto può essere considerato e studiato, e che qui appunto si tratta di un differentissimo aspetto, il quale per giunta richiede una grande diversità di procedimenti e di metodi.

Vi sono dunque tutte le condizioni oggettive volute per fare della Psico-fisica una vera scienza distinta; ma ve ne sono ancora delle soggettive, alle quali io ho accennato nel precedente articolo, quando osservavo che le scienze si distinguono ancora per le diverse attitudini che si richiedono nei loro cultori; e benchè queste condizioni soggettive siano generalmente una conseguenza delle condizioni stesse oggettive, meritano però non di rado una considerazione speciale, come è senza dubbio il caso presente. Del che ci dà una prova la stessa considerazione del Wundt rispetto ad una delle cause che alienano alcuni Psicologi dagli esperimenti psico-fisici. Egli, come s'è veduto, insiste sulla loro poca difficoltà; ma, come già accennai, io sono poco persuaso delle sue ragioni, ritenendo che anche quegli esperimenti debbano essere fatti da persone competenti e che difficilmente potrà acquistarvi pratica e prendervi interesse chi ha invece inclinazione e attitudine agli studii morali e si compiace ed è avvezzo a studiare i fatti psichici per via dell'osservazione interna e coll'ajuto della storia e delle varie manifestazioni della spiritualità umana. La divisione del lavoro s'impone anche agli scienziati; ma ognuno, specia-

lizzandosi e non partecipando quindi direttamente al lavoro altrui, deve conoscerne i risultati, se questi possono giovare a' suoi studii, e sapersene valere, tenendosi specialmente a contatto, per così dire, colle scienze che hanno con quella da lui coltivata i maggiori rapporti. E così nel caso nostro non v' ha dubbio che il lavoro del vero psico-fisico ha una grandissima importanza sia per lo psicologo sia pel fisiologo, ma richiede uno studio e delle attitudini che non sono precisamente nè quelle dell' uno nè quelle dell' altro, ma stanno in mezzo. Certo vi possono essere degli ingegni privilegiati, come il Wundt, i quali sappiano congiungere più o meno felicemente i tre studii, lo studio psichico, il fisiologico e lo psico-fisico. Ma col cattivo ordinamento delle nostre Università, pessimo specialmente per lo studio della filosofia, un giovane italiano che avesse da natura quelle rare attitudini insieme congiunte, non avrebbe agio di coltivarle insieme e di rendersi effettivamente adatto sia al lavoro dello psicologo strettamente inteso, sia a quello dello psico-fisico. E il fatto lo prova. Vi sono anche tra i nostri filosofi molti che vantano codesta Psicologia sperimentale. Ma quali sono i risultati positivi dei loro studii in questa materia? Forse non si potranno citare che lavori fatti da fisiologi, tra i quali dobbiamo segnalare quelli del Mosso. E pur augurandomi che le nostre Università abbiano a concedere agli scolari maggior libertà, sì che sia loro possibile di accoppiare insieme studii disparati, ma aventi tra loro tali rapporti pei quali possano reciprocamente ajutarsi, non dobbiamo però costringer altri a far ciò che l' ufficio suo non richiede e che contraddice al suo talento. Abbiamo un caso analogo, se non identico, nella Fisica matematica. È certo che il cultore di questa scienza deve

conoscere i risultati della fisica sperimentale per fare i suoi calcoli, ma niuno pretende da lui che sappia fare degli esperimenti; e vi sono infatti ben pochi fisici matematici che sappiano farne, richiedendo le due cose attitudini molte diverse, come nel caso del psicologo rispetto alla psico-fisica.

Ma forse qualcuno, poco persuaso delle mie ragioni e dell'esempio recato, potrebbe muovermi una grave objezione. Il carattere delle scienze, dirà, non muta per le virtù o i difetti dei loro cultori: se, come afferma il Villa, la Psicologia del senso interno non riesce a risolvere i problemi della vita psichica; se, come assevera il Wundt, il senso interno, senza l'ajuto dell'osservazione oggettiva e dello sperimento, non ci dà risultati nè sicuri nè precisi, chi non sa usare dell'esperimento psico-fisico non ha che un partito a prendere, quello di abbandonare lo studio della Psicologia, per non fare un lavoro inutile.

Forse a non pochi che volessero farmi tale objezione potrei chiedere alla mia volta le prove della loro abilità sperimentale; giacchè altro è dire ed altro è fare. Ma io non intendo qui riveder le bucce ad alcuno nè ad alcuna scuola, ma trattare la questione oggettivamente e dimostrare che quell'objezione non sarebbe giusta.

A che cosa si riduce in fondo la questione? A questo, che sono sorti nuovi studii, si è aperto un nuovo orizzonte nelle indagini sui fenomeni psichici! Ma questo nuovo orizzonte non esclude e non oscura per nulla il vecchio. Infatti, se la Psico-fisica ci fa conoscere in un modo più preciso e più largo ad un tempo i rapporti e le corrispondenze tra i fenomeni psichici ed i fenomeni fisici e fisiologici, ciò non scema il valore degli studii che sempre si fecero e ancor si possono fare direttamente coll'os-

servazione interna sui fenomeni psichici in quella parte, o meglio in quell'aspetto loro che è inaccessibile all'esperimento psico-fisico e che costituisce propriamente la vita dello spirito. — Certamente si è potuto coll'ajuto dell'esperimento e dell'osservazione oggettiva illustrare e schiarire alcuni lati dei fenomeni interni, i quali colla pura coscienza o non si sarebbero potuti conoscere o conoscere soltanto in una maniera del tutto vaga e indeterminata; ma vi sono questioni concernenti la vita interna, e sono di gran lunga le più importanti per la Psicologia, alla cui soluzione non contribuiscono e non possono contribuire in alcun modo i mezzi indicati, siano essi perfetti o imperfetti; e quand'anche per conoscere appieno alcuni fenomeni psichici si richieda la cognizione dei loro rapporti coi fatti fisici o fisiologici, che sono studiati dalla Psico-fisica, niuno vieta al Psicologo di ricorrere a questa per acquistarla, senzachè ci sia il bisogno di trovarla da sè. Qual'è la scienza che non si ajuti in tal modo dello studio e dei risultati di altre scienze?

Ma non è questa una ragione perchè la scienza sussidiaria prenda il posto della principale. Sappiamo bene che v'è un'inclinazione naturale ad accarezzare gli studii nuovi e ad innalzarli: si fa così anche coi figli ultimi nati; ma non si uccidono gli uni per far posto agli altri. Quanti studii nuovi sono sorti, senzachè per questo gli antichi perdessero valore! Il sorgere della fisica sperimentale non fece abbassare la matematica; anzi, mentre questa ha acquistato in quella un campo immensamente più grande per le sue applicazioni, ebbe ed ha dagli stessi studi sperimentali un nuovo impulso, e coll'unione dei due studii si è formata una nuova scienza importantissima, la Fisica matematica, la quale non pretende però di sostituire nè

la matematica nè la fisica sperimentale. Tutti conoscono i molteplici aspetti, sotto i quali si possono studiare i minerali, aspetti varii i quali danno luogo a studii che si possono riguardare quali vere scienze distinte, come la cristallografia, la mineralogia fisica e la mineralogia chimica. Ora quando mai il sorgere e il progredire di queste due ha fatto perder valore alla prima? E si noti che anche qui si tratta di scienze che richiedono nei loro cultori attitudini diverse; tantochè si potrebbe avere un ottimo mineralogo chimico, che sarebbe appena un mediocre cristallografo e viceversa.

Visto dunque che il sorgere ed il progredire di una Psicologia sperimentale non può tornare di pregiudizio all'antica Psicologia del senso interno, e che possiamo far di cappello a quella senza nulla detrarre a questa, vogliamo ora dimostrare quale sia il vero oggetto della Psicologia intesa in stretto senso, e quale ne sia il vero carattere. Ma, soddisfacendo al primo assunto, noi avremo implicitamente soddisfatto anche al secondo; poichè rimarrà provato che non può la Psicologia sperimentale, e tanto meno la fisiologia, sostituire la Psicologia, e che d'altra parte questa deve ritenersi una scienza filosofica.

Come abbiam già veduto nel primo articolo nostro, il Wundt distingue le scienze dello spirito dalle scienze della natura per questo, che le prime studiano i fatti o gli oggetti inquanto sono prodotti coll'azione o cooperazione del soggetto; mentre le seconde studiano gli oggetti indipendentemente dal soggetto. Le prime si fondano sopra un'esperienza immediata, l'esperienza cioè che è

data al soggetto dal soggetto stesso; le scienze naturali si fondano invece sopra un'esperienza mediata; perchè noi conosciamo gli oggetti, di cui esse si occupano, per mezzo di processi che in noi stessi si producono; quantunque esse di tali processi facciano e debbano fare astrazione. Il Wundt ha il merito di aver esaminate poi con grande penetrazione e diligenza le altre differenze che intercedono tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici e la diversa loro corrispondente causalità; e alla causalità psichica in particolare egli ha consacrato un bellissimo lavoro ne' suoi *Philos. Studien* (vol. X). Non vogliamo esporre in ogni sua parte la profonda dottrina del Wundt su questo argomento, ma solo accennare quei punti che possono interessare il nostro tema.

Il Wundt vuole escluso dallo studio della Psicologia propriamente detta ogni concetto metafisico; perciò è ugualmente contrario allo spiritualismo, inteso come quella dottrina la quale pone a fondamento della vita psichica un oggetto semplice e che permane identico a sè, cioè insomma un'anima sostanziale; ed è contrario al materialismo come quello che a base della vita psichica pone pure un concetto astratto, ipotetico, un concetto di riflessione, come sono, al pari del concetto dell'anima sostanziale, quelli di materia e di atomi. Tanto gli Spiritualisti quanto i Materialisti finiscono per trattare la Psicologia come se appartenesse alle scienze naturali intese in istretto senso, applicandovi, benchè in diverso modo, il medesimo concetto di sostanza. Ora questo, sebbene sia un'astrazione del nostro pensiero, pure nelle cognizioni della natura ci è necessario, perchè serve a farci raggruppare le qualità e i fatti, che noi percepiamo, in certi determinati *oggetti* ai quali si riferisce la nostra esperienza mediata; ma

esso, secondo il Wundt, non può valere per la Psicologia, perchè in questa noi non abbiamo a fare con oggetti, ma con un *soggetto* la cui realtà consiste in una serie di atti congiunti e unificati in una coscienza. Perciò, mentre i fatti fisici ci sono dati mediatamente per mezzo delle nostre rappresentazioni, i fatti psichici sono oggetto di un'esperienza immediata e intuitiva; e, sebbene gli uni e gli altri siano congiunti tra loro da un nesso causale, tuttavia la causalità psichica è assolutamente diversa dalla causalità naturale, ai fatti psichici non potendosi applicare la legge dell'equivalenza meccanica e della conservazione dell'energia. Questa legge non è applicabile ai fatti psichici, appunto per la loro *attualità*; perchè le condizioni che li determinano, mutano continuamente per l'azione dei fatti stessi, e questi non si svolgono e non si concatenano esattamente secondo i rapporti di tempo e di spazio, come avviene nei fenomeni fisici, potendo nella vita psichica un fatto remoto avere un'azione maggiore di un fatto prossimo e diventare *attuale*, collegandosi col fatto nuovo, da esso determinato. Nei fatti psichici invece della legge dell'equivalenza meccanica domina, secondo il Wundt, quella della *sintesi creativa*, per la quale gli atti psichici congiungendosi tra loro danno luogo a nuove formazioni, in cui si contiene più di quello che si trova negli elementi che le costituiscono. E così alla costanza dell'energia fisica viene a contrapporsi nel mondo psichico un continuo accrescimento dell'energia, uno svolgimento progressivo.

La sintesi creativa dipende dalla doppia congiunzione causale che c'è tra gli atti psichici; perchè essi hanno tra loro una reciproca azione simultanea e un'azione successiva. Per questa duplice azione gli atti psichici si

riducono ad una perfetta unità, unificandosi nella nostra coscienza. L'unità di coscienza e l'unità dei nostri atti sono reciprocamente causa ed effetto l'una dell'altra; ed in quell'unità di coscienza il Wundt fa consistere la nostra coscienza individuale, la coscienza del nostro Io, senza bisogno di ammettere un'anima sostanziale. La stessa unità di coscienza rende possibile l'unione reciproca e inscindibile del Tutto psichico con ogni sua parte e di questa con quello, e da tale relazione dipende il valore e l'importanza d'ogni nostro atto psichico.

E qui viene il caso di segnalare un'altra proprietà importantissima che distingue, secondo il Wundt, i fatti psichici dai fatti fisici. Mentre questi si differenziano essenzialmente fra loro per una diversa quantità, e dal loro elemento quantitativo dipende principalmente la loro causalità, i fenomeni psichici si differenziano fra loro principalmente per determinazioni qualitative di diverso valore, alle quali non corrisponde nulla di simile nei fenomeni fisici.

Confessiamo di non accordarci col Wundt in tutte le differenze da lui stabilite tra i fatti psichici ed i fisici; ma non possiamo che ammirare l'acutezza e profondità delle sue considerazioni, e specialmente il suo studio sulla causalità psichica.

Accettiamo pienamente quanto il Wundt scrive sull'importanza dell'elemento qualitativo nei fatti psichici e sul differente valore che questi hanno rispetto alla coscienza, come pure ciò ch'egli dice intorno alla reciproca dipendenza tra l'unità dei fatti psichici e l'unità di coscienza ed intorno al nesso inscindibile e reciproco che nella coscienza stessa lega il tutto e ogni singola parte; e sovratutto dobbiamo accordarci con lui nella vigorosa

e costante difesa ch'egli fa della spontaneità dello spirito, combattendo tutte le teorie che vogliono ridurre la vita psichica ad una forma qualsiasi di meccanismo, siano esse materialistiche o pretendano di fondare tutta la vita psichica sull'associazione, o sull'accordo ed il contrasto delle percezioni.

Ma, non ostante questo consenso, v'è un punto fondamentale in cui la questione della differenza tra i fenomeni psichici ed i fisici a me si affaccia in modo diverso da quello che risulta dalla teoria del Wundt; ed io mi fermerò su quello, tralasciando gli altri punti di minore importanza.

Io non sono persuaso di quella differenza fondamentale stabilita dal W. tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici, per la quale quelli sarebbero oggetto di un'esperienza *mediata* e questi di un'esperienza *immediata;* ma per spiegar bene a questo proposito il mio pensiero debbo prima parlare di un'altra differenza importantissima che, se pure è riconosciuta dal Wundt, non è però da lui intesa o spiegata nello stesso modo.

Se noi consideriamo le varie specie dei nostri atti psichici, dovremo riconoscere che essi hanno tutti un oggetto a cui più o meno chiaramente si riferiscono: hanno evidentemente un oggetto tutte le nostre percezioni e tutti i nostri desideri e voleri; perchè una percezione che non percepisca nulla non è una percezione, come non è possibile un pensiero puro, un pensiero di nulla. E lo stesso si deve dire del desiderare e del volere; possiamo avere delle velleità, cioè dei voleri incerti e deboli, possiamo avere delle aspirazioni vaghe; ma le une e le altre si riferiscono pure ad un oggetto, sia esso più o meno indeterminato: in ciò credo non vi

possa esser dissenso tra i Psicologi. Un dissenso sarà più facile rispetto al sentimento; certo si dovrà concedere che nella massima parte dei casi anche i piaceri e i dolori sono piaceri e dolori di qualche cosa; ma si sosterrà che in alcuni casi noi abbiamo piaceri e dolori, senzachè questi si riferiscano a nulla. Io ho già cercato altrove di provare come anche in tali casi il riferimento avvenga, sia pure in modo vago ed oscurissimo; e qui non ripeterò ciò che ho scritto (1). Ma si potrebbe fare un'altra obiezione di carattere più generale e quindi nel caso nostro più importante: si dirà cioè che veramente un oggetto l'hanno direttamente soltanto le percezioni, e che quindi queste sole hanno carattere oggettivo, non potendo i sentimenti ed i voleri riferirsi che agli oggetti delle percezioni; perchè non si ha piacere o dolore di ciò che in nessun modo si apprende, come non si può desiderare ciò che si ignora. Quest'obiezione mi pare fondata sopra un'analisi psicologica inesatta. È verissimo: nessun oggetto esiste per noi se non inquanto viene percepito: non sono tra coloro che voglion ridurre tutti i fatti interni a percezioni, a forme o stati di percezioni; ma parmi certo che sul percepire si fondi tutta la nostra vita psichica; esso porge la *materia* sulla quale deve esercitarsi tutta l'attività psichica; ma l'attività del sentimento e del volere vi si esercita in un modo affatto diverso da quello del percepire; e agli oggetti, siano pur dati dal percepire, il sentimento ed il volere si riferiscono in un modo diverso. L'essere identico l'oggetto non toglie dunque la diversità del riferimento nelle tre forme fondamentali della nostra attività psichica; quell'identità non prova altro se non la

(1) V. il mio *Corso elementare di filosofia*, vol. II, §§ 171 n. 8ª ed.

stretta, inscindibile unione di quelle tre forme: nel che consento pienamente col Wundt.

Ora volgiamoci ai fatti fisici. In questi non vi ha nulla di simile a quel riferimento: i fatti fisici *avvengono*, non si riferiscono ad un oggetto qualsiasi, nè gli uni agli altri; il che nulla toglie ai nessi di causalità e agli altri rapporti che il nostro pensiero, *solo il nostro pensiero*, si badi bene, stabilisce tra essi.

Ora noi non possiamo spiegarci cotesto riferimento dei nostri atti psichici agli oggetti loro, se non pensando che essi avvengono in un soggetto, sono stati *soggettivi*. Perciò noi crediamo che erri il Villa, quando, per questo rispetto, vuole distinguere il percepire dagli altri stati interni, riguardando il primo come *oggettivo* e gli altri come *soggettivi*. Egli non vede che le percezioni come tali sono stati interni al pari dei sentimenti e dei voleri, e la loro soggettività non si distrugge perchè esse si referiscono ad oggetti.

Chi afferma il contrario confonde le percezioni coi loro oggetti. È questo, a parer mio, un errore gravissimo che non si può rimproverare al Wundt, sebbene sia uno dei punti che la sua Psicologia non mette bene in chiaro; ma il Villa in quell'errore cade non di rado. Così a pag. 121, dopo aver sentenziato e non provato « che la « vecchia distinzione che si legge ancora in molti trattati, « secondo la quale i fenomeni della natura esterna si « svolgono nello spazio e quelli della coscienza solo nel « tempo, non ha, per varie ragioni, alcun motivo di sus- « sistere » allega tra quelle ragioni questa, che i *fatti della coscienza comprendono anche le rappresentazioni*, *alcune delle quali sono da noi collocate direttamente nello spazio.* E altrove parla dei fatti rappresentativi

come fatti *objellivi,* di rappresentazioni come *di oggetti relativamente fissi e che rimangono sempre a disposizione dell' osservatore* etc.

Chiarita questa proprietà essenziale degli atti psichici, non ci sarà difficile indicare la difficoltà da noi mossa alla teoria del Wundt. Il percepire ha questa mirabile proprietà, che esso non si rivolge solo a tutti gli altri oggetti, ma anche a sè stesso: come si può percepire un oggetto esterno, così si può apprendere in se un sentimento, un desiderio e quindi anche una percezione. Wundt dice questa percezione dei fatti psichici una percezione immediata. Sta bene! ma è forse meno diretta quella di un colore, di un suono, etc.? Evidentemente no! Anzi se dovessimo dire, a noi pare esser più diretta questa di quella; e ciò perchè la percezione dei nostri stati interni richiede un grado superiore di sviluppo nella vita psichica che non le percezioni esterne. Sta però il fatto, potrebbe dire un seguace del Wundt, che noi apprendiamo i fenomeni psichici direttamente in noi e i fisici per mezzo delle percezioni stesse. Rispondo: quando io percepisco in me una percezione o un sentimento, quando insomma ne prendo coscienza, io mi trovo rispetto a questi atti o stati dello spirito nella stessa condizione in cui sono, quando apprendo un movimento nello spazio e me lo rappresento. Certo v'è questa grande differenza, che per avere una vera percezione dei nostri stati interni si richiede una distinta coscienza del me, per parlar col Galluppi, e quindi è necessario che in me si sia svolta l'intelligenza; mentre degli oggetti esterni si può avere una percezione puramente sensitiva, senza alcun ajuto o intervento dell' intelligenza. E quando poi è sorta questa, e noi ci rappresentiamo i fatti e gli oggetti esterni intellettualmente, se ha piena-

mente ragione il W. di riguardare come una pura opera di riflessione e di astrazione concettuale il rappresentarci che noi facciamo quegli oggetti come sostanze in sè realmente esistenti, non parmi abbia poi ragione di negare che un lavoro e un' operazione simile noi possiamo pure fare e facciamo nel rappresentarci la nostra vita interna. Se io aprendo gli occhi a questo sempre meraviglioso spettacolo della natura e vedendo alberi e animali e pietre attorno a me, mi rappresento tutti questi oggetti quali esistenti nella realtà, indipendentemente dal mio pensiero, e ad essi attribuisco ciò che in essi apprendo, come alzando gli occhi al cielo e vedendo quel che per noi è il *ministro maggior della natura*, il sole, gli attribuisco la luce che c' innonda, non è meno vero che quali oggetti realmente esistenti considero e me e i miei simili che mi circondano, e a me e a' miei simili attribuisco una serie di fatti e di proprietà, precisamente come agli alberi e alle pietre. Son fatti di natura diversissima, sta bene! ma il rapporto dei fatti e delle proprietà con ciò che sotto vi stà è dal nostro pensiero pensato in modo analogo. Del che non è a meravigliarsi, perchè in fondo tanto il rapporto intimo sostanziale quanto il causale che noi ci rappresentiamo negli altri oggetti, siano essi oggetti naturali, siano spiriti, ci è suggerito da una profonda indistruttibile coscienza che noi abbiamo del nostro Io, come di un qualche cosa che esiste, si svolge ed opera e tuttavia resta, attraverso le vicende della vita, identico a sè stesso. Intendiamoci bene: io non affermo con ciò che cotesto nostro Io esista come tale realmente; affermo però che di nessun' altra realtà noi ci teniamo più certi. Possono i filosofi sottilizzare intorno alle difficoltà più o meno reali e vere di quel concetto; ma ognuno di noi, finchè è e

sarà in istato di mente sana e normale, crederà all'esistenza del proprio Io, come dell'Io degli altri uomini, riguardando sè e gli altri come altrettanti reali esistenti in sè e per sè. Solo una differenza essenziale dobbiamo ammettere tra la rappresentazione del nostro Io sostanziale e quella degli oggetti naturali e anche degli altri uomini, che mentre di questi e di quelli noi ci rappresentiamo la sostanziale e concreta realtà solo concettualmente col pensiero, della nostra reale e sostanziale esistenza abbiamo pure un sentimento intimo, una confusa, ma ad un tempo profonda percezione, che potrà chiamarsi illusoria, come altri può credere illusoria la rappresentazione di tutto il mondo esterno, ma che non per questo è meno viva e indelebile.

Stabilito così il vero carattere degli atti interni e le profonde differenze che intercedono tra essi ed i fenomeni fisici, è naturale che lo studio degli uni non si possa fare cogli stessi metodi e procedimenti che si seguono per gli altri. Il Wundt sostenendo, come già abbiamo veduto, la necessità costante del senso interno per lo studio dei fatti psichici concorda in un punto essenzialissimo con noi; il che è naturale, poichè è evidente che le proprietà caratteristiche da lui attribuite ai fatti psichici non possono esser conosciute se non per mezzo del senso interno e questo solo può rivelarci quel modo particolare con cui i fatti psichici si congiungono fra loro, i loro nessi causali e la loro unificazione nella coscienza. Ma tale necessità del senso interno si rende ancor più chiara considerando il carattere della soggettività quale fu da noi determinato

e che facciamo consistere essenzialmente nel *riferimento*. È chiaro come fatti di tale natura non possano esistere se non in una coscienza e per una coscienza. Perciò gli è per mezzo di questa che il Psicologo dovrà studiarli, studiarli in sè stessi, nei rapporti che hanno tra loro e colla coscienza. Solo quando si vorranno studiare i loro rapporti coi fatti fisici e fisiologici da cui possono essere determinati, o i loro rapporti cogli oggetti cui essi si riferiscono, quando tali oggetti non sono pure fatti interni, si dovrà uscire dalla coscienza. Ma se la psicologia dovesse comprendere anche questi studii in ogni loro parte, essa abbraccerebbe tutte le scienze e tutte le cognizioni, giacchè ogni cosa è oggetto in qualche modo e spesso in più modi dei nostri atti psichici; mentre la Psicologia deve occuparsi di questi indipendentemente dalle loro eventuali condizioni fisiologiche e fisiche e dai loro oggetti, inquanto cioè sono fatti soggettivi e si rivelano alla coscienza. Che se il Wundt, come abbiamo veduto, riguarda quale parte integrante della Psicologia certi studii psico-fisici, atti a illustrare i fenomeni elementari dello spirito, egli è però ben lontano dall'affermare, come invece afferma il Villa, *che la Psicologia sperimentale debba essere l'unica base di tutta la Psicologia.* Il Wundt invece assegna a quella, nell'ambito estesissimo di questa, una parte molto limitata; infatti egli disapprova vivamente i troppo zelanti ammiratori degli studii fisiologici applicati alla psicologia, i quali fanno ogni sforzo per derivare i fenomeni psichici dai fenomeni fisiologici, e mette assai giustamente in ridicolo alcuni di quei rappresentanti della moderna Psicologia, tanto vantati dal Villa, i quali vogliono far credere che i movimenti corporei, coi quali noi esprimiamo i nostri affetti, non derivano da questi, ma ne sono piuttosto

la causa, e riguardano, con un curioso argomentare, tutti i sentimenti di piacere come sensazioni di distensione (Streckempfindungen), e quelli di dolore come sensazioni di flessione (Beugeempfindungen). Il Wundt esclama « O voi « poveri poeti, quanta vana fatica da tempo immemorabile « andate facendo per rallegrare o commuovere il cuore « degli uomini! Perchè non vi siete piuttosto addestrati « alla ginnastica da camera? » Ed egli osserva che la tendenza, da lui biasimata, di voler sostituire alle spiegazioni propriamente psicologiche più o meno ovvie e soddisfacenti delle ipotesi fisiologiche che non spiegano nulla e che per la Psicologia sono affatto sterili, si trova talvolta anche in psicologi valenti che pur non seguono un indirizzo materialistico, tra i quali cita l' Höffding.

Del rimanente, che il Wundt non voglia fare della Psicologia sperimentale l'unica base di tutta la Psicologia, appare da quanto abbiamo riferito in principio rispetto all' ufficio dei metodi psico-fisici, che è quello di risolvere i *problemi elementari;* mentre per lo studio dei fenomeni più complessi si richiedono, secondo lui, i metodi dell' *indagine comparativa* e *storico-psicologica.* — Ora viene il momento di dire una parola di questi.

Il metodo comparativo pel Wundt consiste nello studio della vita psichica degli animali, dei bambini, degli anomali e delle diverse razze o popoli; lo storico-psicologico nello studio della storia politica e più ancora delle varie produzioni dello spirito umano e de' suoi varii indirizzi.

Noi non disconosciamo l' importanza degli studi che costituiscono il metodo comparativo; ma nessuno di quelli può esser lo studio fondamentale; e tale non può essere neppure lo studio storico; come in fondo riconosce lo stesso W. quando dice che la storia porge alla Psicologia un

buon materiale per le indagini psicologiche (e non certo psico-fisiche); ma soggiunge che la Psicologia è poi un aiuto necessario per l'interpretazione causale dei fatti storici. Ora è evidente che, se così è, non è dalla storia che si possa trarre principalmente la Psicologia. Abbiamo qui un rapporto analogo a quello che vi è tra la fisica e l'esperienza in generale da una parte e la matematica dall'altra. Niun dubbio che la matematica ha uno svolgimento proprio ed è anzi una scienza assolutamente diversa dalla fisica; ciò malgrado questa, come si è veduto da un articoletto pubblicato nella nostra Rivista dal Somigliana sopra un scritto del Poincarré, ha dato sempre e dà ancora un grande impulso ai progressi della matematica per i problemi che le presenta e per lo stesso bisogno che la fisica e l'esperienza in genere hanno della matematica nello studio dei fenomeni e nelle loro determinazioni quantitative. Così la storia offre in ogni suo fatto l'applicazione di una legge psicologica o un problema psicologico da studiare e da risolvere. Il vantaggio quindi che può dare la storia alla Psicologia è grandissimo; ma ciò che non può fare è di stare essa medesima a fondamento della Psicologia, come non può la fisica stare a fondamento della matematica; altrimenti andrebbero a completa rovina tanto la Psicologia quanto la matematica. Il vero e proprio fondamento della Psicologia non può dunque essere che l'osservazione interna, l'osservazione della propria vita individuale.

Ma anche noi, al pari del Wundt, non disconosciamo i difetti e i pericoli di un'osservazione puramente soggettiva. Perciò crediamo che questa non debba essere abbandonata a sè sola. Come, secondo il detto giustissimo dello Schiller, non possiamo comprendere gli altri senza guardare in noi stessi, così non possiamo conoscere bene noi stessi

senza osservare come fanno gli altri (1). E ciò è tanto più necessario, quando si vuol salire all'idea generale dell'uomo. Lo studio degli altri è necessario al psicologo per un doppio rispetto: prima perchè quello studio ci fa conoscere una moltiplicità di sentimenti e di idee che nel nostro spirito da noi stessi non avremmo saputo trovare; ed in secondo luogo perchè il confronto degli altri con noi stessi serve di correzione e di riscontro alla nostra coscienza individuale; e così possiamo evitare il pericolo di prender questa come misura universale.

Ma codest'osservazione degli altri, per quanto sia, sotto un certo rispetto, estrinseca ed obiettiva, non è tale assolutamente; o meglio, essa non può giovare realmente allo studio del psicologo, se in certo modo non si trasforma in osservazione interna. E ciò avviene quando noi colla coscienza nostra sappiamo penetrare nella coscienza degli altri, interpretando con quella le loro azioni, percependone in noi stessi i moventi: insomma rivivendo per un certo verso in noi stessi la vita degli altri e facendo ciò che con frase volgare ma efficacissima si dice: *mettersi nei panni altrui,* pur avendo coscienza che questi panni non sono i nostri. È questa una facoltà meravigliosa, necessaria in molte discipline e nella vita pratica. È necessaria in questa, perchè, importando sovratutto in essa di agire convenientemente sugli altri uomini, quest'azione non può essere efficace e buona se noi non li conosciamo e non abbiamo in noi un'eco viva e profonda della loro vita; essa è necessaria al poeta drammatico e al romanziere e ne è

(1) Der Schlüssel

Will du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben;
Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.

(Schillers Epigramme).

anzi la principale facoltà, e mi basti ricordare che ad essa debbono quasi tutta la loro grandezza il Shakspeare ed il Balzac; essa è nécessaria allo storico, se non vuol contentarsi di una pura e semplice narrazione dei fatti nella loro estrinseca e materiale produzione e nei puri rapporti di tempo, cioè dunque se vuole essere vero storico; esso è in fine necessario al psicologo, se questo vuol trovare delle leggi generali e non raccontarci puramente ciò che avviene nel suo interno.

Gli è dunque soltanto per mezzo della facoltà di cui noi discorriamo che possono giovare i metodi oggettivi allo studio dei fatti interni. Data quella facoltà nel psicologo, in genere tutte le manifestazioni della spiritualità umana possono servire al suo studio. Ma oltre i metodi oggettivi o psico-oggettivi indicati dal Wundt ve ne sono due altri che a noi paiono i più importanti e fondamentali. L'uno è lo studio del nostro tempo, l'osservazione della vita presente, della vita che si svolge e freme attorno a noi; l'altro lo studio di opere letterarie che hanno un determinato carattere.

Senza conoscere il nostro tempo noi non siamo neppure in grado di conoscere i tempi passati; giacchè anche alla conoscenza della vita dell'umanità è applicabile in certo modo il detto dello Schiller; come non possiamo conoscer gli altri senza guardare in noi stessi, così non possiamo conoscere le età passate senza guardare nella presente. Noi conosciamo questa direttamente, perchè fa parte della nostra stessa vita, vivendo noi della vita degli altri, come questi vivono della nostra. E tale comunanza di vita non si restringe alle persone che stanno in contatto immediato con noi; data l'immensa facilità delle comunicazioni odierne, dato il giornalismo, l'uomo colto

non vive soltanto in comunicazione col popolo a cui appartiene, egli può vivere in certa misura della vita dell'Umanità civile. Checchè dicano certi puritani contro il giornalismo, esso ha un grande ufficio nella vita moderna, esso è divenuto una parte essenziale di questa, e noi crediamo che il Psicologo tanto più possa giovarsene, in quanto che il giornalismo ci mette in contatto diretto colla vita reale, di cui esso oggi, almeno per ciò che riguarda i fatti pubblici, è una parte integrante più che una semplice manifestazione.

Come vere e proprie manifestazioni di quella vita dobbiamo invece considerare le produzioni artistiche e letterarie, tra le quali ultime hanno la maggiore importanza pel psicologo le opere drammatiche, i romanzi e tutti quegli scritti in cui un uomo, capace di penetrare profondamente nella mente e nell'animo proprio, ci rivela i suoi pensieri e i suoi sentimenti più intimi.

Su questo punto dissento profondamente dal Villa, il quale non dà a quelle produzioni molto valore per la psicologia moderna. Egli infatti, dopo aver detto che la psicologia del senso interno *è una derivazione diretta da sistemi metafisici, spiritualistici*, il che è completamente falso tanto storicamente quanto dottrinalmente, così prosegue: « Tutta questa psicologia del senso intimo era « destituita affatto d'ogni carattere scientifico; era più « che altro dilettazione letteraria e il lavoro dell'osserva- « tore consisteva tutto nel notare in *un giornale intimo* « tutti i pensieri che gli passavano per la mente, pensieri « che potevano bensì essere interessantissimi a leggere, « ma dai quali non c'era nulla da trarre oltre il piacere « estetico. Un'idea abbastanza esatta di quello che fos- « sero questi scritti pseudo-scientifici la possiamo avere

« da certi romanzi contemporanei e che hanno molte
« analogie con quelli scritti e che si qualificano col nome
« di *psicologici*. Il Bourget infatti, che passa agli occhi
« di alcuni per un psicologo di gran valore, non fa che
« continuare la tradizione assai lunga specialmente in
« Francia, che va da Pascal allo Stendhal fino ai nostri
« giorni di una letteratura così detta *intima*, il cui pregio
« principale consiste nel rivestire di una forma letteraria
« piacevole, osservazioni psicologiche più o meno pere-
« grine e per lo più paradossali ». E conclude che per chi
è però un po' al corrente de' veri studi di psicologia, e
quindi senza dubbio per l'autore stesso, questi romanzi
psicologici e per conseguenza anche quegli scritti di cui
questi non sono che la continuazione o l'imitazione, *stanno alla vera psicologia come i romanzi di viaggi di Giulio Verne alla vera geografia e alla vera astronomia.*

Certamente il Villa, scrivendo la pagina riferita, dimenticava la gloriosa schiera dei psicologi che dal Locke fino ai nostri giorni compirono i loro grandi lavori specialmente collo strumento dell'osservazione interna. Si direbbe che egli voglia fare di quella Psicologia non già un ritratto fedele ma una caricatura; e ce lo farebbe credere la citazione del Bourget che, lo dice il Villa, passa per un gran psicologo. Però ci fa meraviglia che faccia del Bourget un continuatore del Pascal. Noi, mettendo bene da parte il Bourget, diremo al Villa che *per ora* crediamo d'imparare intorno alla natura spirituale dell'uomo più dal Pascal, dal Leopardi e anche da romanzieri come il Balzac che non da parecchi trattati di Psicologia sperimentale.

Il Villa ci dirà, almeno per quanto concerne i drammi ed i romanzi, che, trattandosi di fatti in gran parte im-

maginarii, non si possono mettere a fondamento di una scienza. Quest'obiezione non sarebbe giusta, a parer mio; come non è giusto il confronto fatto col Verne. Sotto l'aspetto e per l'intento psicologico i caratteri ed i fatti immaginati, quando siano conformi a natura e siano convenientemente sviluppati, valgono pel psicologo quanto i caratteri ed i fatti storici. Ciò che importa per la Psicologia non è la realtà del fatto concreto e particolare, ma la sua possibilità ed i suoi nessi psichici e causali; sicchè la sua produzione possa esser compresa e sentita dalla nostra coscienza. — In questo caso il fatto immaginato equivale perfettamente, per la conoscenza psichica, al fatto storico. Che se nel caso dell'immaginazione v'è il pericolo che questa non corrisponda neanche alla possibilità psicologica, giacchè la migliore e più sicura prova della possibilità di un fatto è la sua realtà, convien pure considerare che anche la storia ha le sue oscurità e le sue incertezze; che spesso la riflessione psicologica ci fa accorgere o sospettare di errori storici; e che non di rado poeti e romanzieri geniali hanno saputo coll'intuizione psicologica ricostrurre il passato, se non nella verità dei particolari, però secondo il vero spirito di un'epoca, di un personaggio, di un avvenimento.

La coscienza popolare conferma pienamente quanto io dico; perchè essa indifferentemente prende come tipi dei caratteri umani personaggi storici e personaggi immaginati. Amleto, Otello, Falstaff, D. Abbondio, fra Cristoforo, D. Rodrigo, etc. sono, per la nostra coscienza psicologica e nella nostra mente, altrettanto veri quanto i personaggi meglio conosciuti della storia.

Veduto quale sia la natura dei fatti che la Psicologia si propone di studiare e quali i metodi che essa deve se-

guire nello studiarli, ci sarà dato ora risolvere con maggiore sicurezza la questione, se la Psicologia possa ancora restare nell'ambito della filosofia o ne debba essere sbandita, come crede il Villa.

Non vogliamo qui fare una dissertazione intorno al concetto della filosofia, perchè ciò richiederebbe un nuovo articolo: mi contenterò di pochi cenni. Secondo il Wundt la filosofia, come già s'è veduto, sarebbe la scienza delle cose nel loro complesso, mentre le scienze speciali considererebbero le cose in particolare. Non vogliamo contestare questa definizione; ma se noi vogliamo stare al concetto tradizionale e più costante della filosofia, dovremo ammettere che questa è anche essenzialmente uno studio dello spirito umano. I due concetti poi non si escludono, come non sarebbe difficile dimostrare se l'economia del lavoro me lo permettesse; e d'altra parte noi abbiamo già veduto come il Wundt collochi nel sistema della filosofia la logica e l'etica, certamente come scienze che hanno un carattere generale. Ma la Psicologia ha forse un carattere meno generale? Non dimentichiamo che la Psicologia non si occupa solo dei fenomeni inferiori dello spirito, di quelli che sono in più diretta relazione coi fenomeni fisiologici; ma il suo dominio si estende a tutti i fenomeni spirituali, anche i più alti, inquanto si vengono *naturalmente* svolgendo nella coscienza individuale. Quale scienza dunque per questo riguardo può avere una maggiore generalità?

Ma v'ha un'altra ragione per la quale la Psicologia dev'esser mantenuta nel dominio della filosofia. Certamente anch'essa, sebbene appartenente per l'oggetto suo alle scienze naturali intese in largo senso, pure ha bisogno, più che altra mai, di una continua riflessione filosofica

ed analisi critica, per la grandissima facilità colla quale altrimenti si cade in errori ed equivoci d'ogni genere, confondendosi generalmente la natura dei fatti psichici con quella dei fatti fisici, e specialmente la causalità psichica colla fisica. E lo stesso Villa lo riconosce molto bene là dove nota che i difetti di molti lavori speciali di psicologia moderna dipendono dalla scarsità di coltura filosofica nei loro autori. È specialmente la mancanza di questa coltura che rende possibile ancora in alcuni quella concezione materialistica degli atti dello spirito, che il Villa giustamente combatte come contraria al vero metodo positivo.

Donde dunque tanta smania di voler cacciare la Psicologia dalla filosofia? Per liberarla, dirà il Villa, dalle speculazioni metafisiche. Ma non vede egli il pericolo che, escludendola dalla filosofia per liberarla dalla metafisica spiritualistica, essa cada nella metafisica materialistica: il che a parere del Wundt, e anche certamente mio, sarebbe ben peggio?

Nè si dica che appunto pel carattere positivo che va sempre più prendendo la Psicologia, non possa più stare fra le nebbie della filosofia; perchè questa ha pur altre dottrine positive e accertate che si trovano nella logica e nell'etica, benchè non siano tali per vero tutte le parti della filosofia, e alcune, a mio avviso, non potranno mai divenir tali. Ma progredisca pure la Psicologia, diventi quanto si voglia, positiva; essa potrà sempre restare in buona compagnia tra le scienze filosofiche, purchè resti sempre una scienza *umana* anche pel suo oggetto, e non finisca per divenire una scienza della natura materiale. Io sarei molto lieto che il libro del Villa colle sue larghe e in buona parte nuove informazioni intorno alle dottrine della

Psicologia contemporanea contribuisse ad eccitare anche presso di noi questo studio, che nei paesi più civili dell'Europa ed anche negli Stati uniti dell'America del Nord è coltivato con tanto ardore e nel nostro paese si vorrebbe soffocare, forse perchè si crede che abbia poca importanza per l'uomo il conoscere sè stesso. Il vivissimo amore che io porto a quello studio mi ha spinto a dir francamente quel che io penso del suo nuovo indirizzo; ma le mie osservazioni non voglion certo dire che sono contrario a questo in ogni parte; anzi faccio voti anch'io che la Psicologia italiana si conformi ai progressi moderni; ma non vorrei che si prendesse un soffio della moda per un progresso assicurato; e sovratutto desidero non si dimentichi che uno dei fini più essenziali della filosofia è di procacciare all'uomo la più chiara, la più completa coscienza della propria attività spirituale e che nel conseguimento di quel fine ha la sua parte necessaria la Psicologia individuale e soggettiva.

CARLO CANTONI.

A proposito di una recente pubblicazione pedagogica

del Prof. MICHELE KERBAKER

(OSSERVAZIONI SUL RIORDINAMENTO DELL'ISTRUZIONE SECONDARIA)

(Napoli, Tip. R. Univ. 1899).

In poco meno di quarant'anni di vita nazionale attendemmo con grandi isforzi e più o meno felicemente a fondare, riformare e ringagliardire parecchie di quelle istituzioni, a cui sta attaccata la nostra esistenza, come popolo, studiandoci di adattarle ai varî bisogni via via insorgenti. Forse che la coscienza ci assicura di aver posto almeno il medesimo studio, di aver vôlto almeno altrettanta operosità a vantaggio della scuola? Diciamolo francamente; riguardo a qnesta noi siamo de' ritardatarî.

Ma lo potremo essere per un pezzo ancora? Io credo di no, se non vogliamo ruinare in uno stato dove non ci resti a raccogliere che danno e vergogna. Oggi la grandezza dei popoli si misura dall'Idea ch'essi rappresentano nel mondo, dalla multilateralità e intensità del loro civile progresso, e il resto non ha significato se non in quanto serve a quest'Idea. Che cos'è un popolo che si preoccupi solo di vivere? Vivere per vivere è indegno di lui, come dei singoli individui. La sua esistenza e i mezzi adoperati a garantirla traggono valore solo dal fine che vi presieda. Perchè mettere ogni sforzo nel preparare un grande esercito e nell'allestire una grande flotta, se poi si lasciano essiccare le fonti da cui scaturiscono le più feconde energie della nazione, quelle che sono l'estrinsecazione più alta della sua personalità? Difendere che? i confini politici o geografici? Ma ciò

è troppo poco. Ciò che merita di esser difeso è il popolo per quel che di grande ha fatto, e che farà ancora, il popolo risoluto a camminare sulla via del progresso, tenace nel voler realizzare nella storia la sua parte di bene, e insofferente che in quest'opera altri lo disturbi o, per gelosia, tenti violentemente d'impedirgli il passo.

Ebbene, è la scuola che sopratutto contribuisce a svegliare e a tener viva nel popolo questa coscienza della sua missione sociale, e a porlo in grado di soddisfarvi degnamente. Onde si mostrano assai male avvisati que' governi, che seguendo certi vani fantasmi di grandezza materiale, non considerano che anche questa non può sussistere o durare, se non è alimentata dalle forze più pure dello spirito nazionale.

Ma, al nostro tempo, v'hanno anche ragioni, vorrei dire, immediate che spingono a volgersi alla scuola con singolare interesse. Noi ci troviamo in mezzo alla questione sociale, e tal questione dà a quella un'importanza quasi palpabile. Si meni pur buona la teoria dei socialisti intransigenti, che il fattore economico è l'unica causa del movimento d'emancipazione della società. Ebbene, anche da questo sólo punto di vista non si può non considerare la Scuola come una forza sociale di prim' ordine. Ma se in quel movimento si tien conto, oltre che del fattore economico, anche del fattore morale, come è il giudizio, secondo me, più avveduto di taluni pensatori (*Ziegler*, *Barth*, *Chiappelli*, *Colajanni*, ecc.), chiaramente consapevoli di quella dinamica speciale che regola le società umane, per cui gli effetti alla lor volta agiscono come cause (di guisa che se la moralità vien determinata dalle condizioni sociali e particolarmente dal fattore economico, essa agisce poi come movente, e contribuisce a regolare i rapporti economici) ecco che da un'altra strada c'imbattiamo ancora dinnanzi al formidabile tema dell'istruzione e dell'educazione pubblica.

***

E tutto ciò per la scuola in genere. Ma per la scuola secondaria v'ha pure un'altra ragione che stringe dappresso a rivolgervi la nostra attenzione. La riforma dell' Università, oggi, si trova anch'essa all'ordine del giorno. Largamente in giro si lamenta che l' Università, così com'è oggi costituita, non risponde più nè alle esigenze della scienza, nè a quelle professionali. La scienza non vi trova quel complesso di mezzi, quella elasticità di ordinamenti, da cui può ripromettersi una vita più varia e più intensa. Gli studî professionali, poi, in molte guise inceppati, privati spesso del necessario, se anche provveduti del superfluo, si sentono inferiori allo scopo da raggiungere. Son dunque esigenze ideali ed esigenze di valore pratico immediato che aspettano da una riforma universitaria adeguata soddisfazione.

Ma una riforma universitaria non può essere indipendente da una riforma della scuola secondaria. Dalla Università vengono a questa gl'insegnanti; di qui vanno a quella gli studenti. Ed ivi gli ordinamenti meglio ponderati e più saggiamente attuati darebbero ancora scarsi frutti, se coloro che pur sono chiamati a goderne, non fossero a ciò in guisa opportuna preparati. Che varrebbe, p. es., instaurare nella Università la libertà accademica, se dalla scuola secondaria vi affluisse una gioventù stracca e svogliata, in cui le vocazioni rimangono indecise, o, se pure un tempo spuntarono, furono poi attutite ed oppresse da un sistema di studî irrazionale? Come potranno usufruire della libertà accademica giovani che dappertutto e sempre non hanno conosciuto altro che la coazione più rigorosa?

Però han torto coloro che considerano la riforma della scuola secondaria come un problema a sè. Se non che, quando avviene

di addentrarsi nello studio di esso, le difficoltà sorgono da ogni parte, e le varie opinioni e i varî progetti formano una selva così fitta, da perdere a tutta prima la speranza di orientarvisi. Di qui alcuni traggono argomento a screditare la pedagogia, considerandola una scienza per lustra, e tacciandola di inettitudine a fornire un criterio preciso e positivo che valga a metter ordine nella confusa varietà delle idee, e ad avviare il problema scolastico alla sua soluzione. Ma forse che, a questo titolo, le stesse accuse non si posson movere ad altre scienze, all'economia politica, p. es., alla sociologia, dove pure le difficoltà sono in proporzione della estrema complessità dei problemi ch'esse suscitano? E poi, badisi: una delle ragioni di così esteso disaccordo intorno alla scuola risiede appunto nella facilmente constatabile deficienza di coltura pedagogica, onde ognuno è tratto a discutere di essa scuola sulla semplice scorta della sua più o meno imperfetta esperienza individuale, senza potersi rifar mai da un fondo di vedute e di principî, in cui anche l'esperienza altrui sia condensata e ordinata.

Molti pregiudizî tengono il campo nelle questioni concernenti la scuola secondaria. L'abitudine de' proprî studî, l'autorità d'un nome riverito e caro, speciali predilezioni dell'ingegno, forse un senso di pietà verso la tradizione, tutto questo ed altre cagioni possono contribuire a radicare e a rinfrancare negli spiriti que' pregiudizî. In molte argomentazioni che vorrebbero esser pedagogiche, v'ha, a ben considerare, assai meno di pedagogia che di amor proprio; di amor proprio che arriva poi ad allargarsi e a fondersi in un sentimento di classe, quando si tratti della difesa dei medesimi interessi intellettuali.

Ove si giungesse a dissipare tai pregiudizî, la scuola farebbe rapidamente un lungo cammino, nè sarebbe più un vano desiderio quello di mettersi d'accordo, se non in tutte, certo in molte questioni.

Viene a tal proposito in buon punto una recente pubblicazione del prof. Kerbaker, modestamente intitolata « *Osservazioni sul riordinamento dell' istruzione secondaria* ». Essa assume una speciale importanza, e per la grande incontestata autorità che quel professore ha nella scienza, e perchè la scienza nella quale egli s'è tanto illustrato è proprio la filologia classica.

Che cosa vuol dir ciò? — Ecco subito.

***

Se la scuola secondaria si mostrò finora poco arrendevole alle esigenze che via via si vennero manifestando nella cultura, in buona parte la colpa è de' filologi classici. Questi infatti si sono ostinati a non riconoscere altra scuola di preparazione all' Università all' infuori della scuola classica, dove come si sa, è assegnato un posto eminente al latino e al greco. Non sapere di latino e di greco per essi equivale ad una indegnità a compiere gli studî accademici. È vero che, poi, qualche concessione s' è dovuta fare; ma i filologi non mancarono di protestarvi contro, e ad ogni modo le riguardarono sempre come uno strappo pernizioso alla buona tradizione degli studî.

Se non che questa filologica intolleranza sollevò una fiera reazione. Si eccedeva da una parte, e come impedire un eccesso di difesa dall'altra? Volta a volta, si è sentito, p. es., affermare che, senza conoscenza delle lingue classiche, non s'arriva a scriver con gusto la propria lingua. — Già, da chi han dunque imparato a scrivere Platone e Demostene, che non avevano altri classici dinnanzi? — Si è sentito affermare che le lingue classiche hanno la magìa di svolgere la mente da tutti i lati. — E invece una psicologia più circospetta lo nega (*Herbart*, *Rein*, *Nohl*). — Si è sentito affermare che le civiltà, di cui quelle due lingue sono l'emanazione, racchiudono una forza inesauribile

di educazione morale. — Ma non s'è badato che l'arme è a doppio taglio, e che se quelle civiltà hanno i loro lati splendidi, hanno anche i loro lati oscuri, e le lingue, come aprono la via alla conoscenza degli uni, così non la chiudon certo alla conoscenza degli altri.

Ebbene, chi già per altre ragioni non poteva esser molto favorevole alla causa delle lettere classiche, ebbe buon giuoco di rintuzzare queste esagerazioni. Se non che, una volta entrato in così ardente discussione, gli fu poi difficile tenersi sul giusto terreno, e non mettersi anch'egli dalla parte del torto. A dirla in breve, il risultato immediato fu che, se da una parte si resisteva ostinatamente per conservare alle lingue antiche la loro supremazia nella scuola, dall'altra si cercava con non minor vigoria e pertinacia di sminuirla e di sopprimerla, per far posto ad altri elementi della cultura considerati come più importanti. Così, dei nostri giorni, assistiamo nella scuola classica ad un duello tra l'antico e il moderno. Essa vorrebbe metter pace tra entrambi, ed è costretta a piegarsi a una forma di *Utraquismo* (*Paulsen*).

Ma, a parte anche le esagerazioni, v'ha in tutta questa questione un errore fondamentale che dallo scritto del Kerbaker, viene, come a me pare, assai acconciamente lumeggiato. In genere, si tien l'occhio costantemente fisso nel valore intrinseco delle rispettive materie, e, invece, poco o punto si bada a coloro che le debbono apprendere. Ossia si dice: questa e quest'altra materia, per i tali e tali altri motivi, hanno un grande valore intrinseco; bisogna dunque obbligare a studiarle ugualmente tutti coloro almeno che aspirano alle professioni liberali, ai gradi sociali più elevati. Ebbene, è logico questo ragionamento? se ognuno potesse imparar tutto e bene, il ragionamento correrebbe; ma poichè ciò non è, così è forza rigettarlo.

La questione delle lingue classiche è messa dal Kerbaker sulla giusta strada, con parole che meritano d'essere riferite:

« Se vi ha ramo di studî, dove maggiormente importi la schietta e ingenua vocazione di chi li coltiva, è certamente questo, dove l'attitudine risulta non solo dalla qualità dell' ingegno, ma da uno speciale e proprio temperamento dell'animo » (p. 60). — Naturalisti e matematici andran lieti di siffatta dichiarazione, anche per i grandi meriti dell'uomo che non si peritò a farla. Ma saranno poi disposti per le loro materie a fare uguale concessione? È un luogo comune, p. es., che la matematica valga a sviluppare la facoltà dell'astrazione. E sia pure così; ma convien riflettere che anche la matematica, come qualunque altra materia, può sviluppare solo le disposizioni che vi sono, e non creare quelle che non vi sono. Onde il voler vincolare a quello studio tutti, nella medesima maniera e misura, diventa una vera coazione spirituale. Tutto ciò dimostra che molte di quelle massime, o specie di apotegmi pedagogici che, per isfortuna della nostra istruzione, hanno avuto maggior voga, devono essere sottoposti a una diligente revisione, sulla scorta fedele dell'osservazione psicologica. La psicologia della scuola, nonostante alcune lodevolissime indagini, rimane tuttora un campo in gran parte inesplorato (1). A me pare acuta l'osservazione dell' *Eslander*, secondo la quale è assurdo sostenere che la cognizione sia l' istrumento di sviluppo della facoltà; ma piuttosto il contrario è vero (2).

***

Vario dunque essendo le attitudini individuali, è necessario accordare, il meglio possibile, le esigenze di queste con quelle della cultura, e sociali in genere. Spogliato da tant'altre que-

(1) *I. Cohn*, in Zeitschrift für päd. Psych. 1899. Heft 1.

(2) L' Éduc. au point de vue sociologique; Bruxelles, 1899, p. 311.

stioni minori, a ciò si riduce il problema fondamentale dell'istruzione secondaria. Duole trovare di quelli ai quali sembra che non vi sia da mutar nulla, e negano che quel problema sussista, o fingono d'ignorarlo. Pur jeri uno si faceva precisamente a sostenere che anche la scuola deve resistere alle aspirazioni dei tempi moderni, perchè « le nuove aspirazioni, in massima non sono punto de' nuovi bisogni, se non in quanto soddisfano agli interessati ed esclusivi indirizzi della vita, e alle erronee limitazioni del pensiero moderno ». Ecco: potrà darsi, anzi si dà che erronee limitazioni si trovino nel pensiero moderno; ma non vi sarebbe punto a meravigliarsi che codeste erronee limitazioni si trovassero anche nel pensiero di chi si arroga d'interpretare il pensiero moderno. Quello è il linguaggio d'un conservatore arrabbiato, e consoliamoci nella speranza che si tratti solo d'un conservatore arrabbiato in pedagogia.

Ma al prof. Kerbaker non sta nascosta la verità dei fatti, e schiettamente scrive: « che la questione del riordinamento dell'istruzione secondaria, di cui da tanto tempo e tanto si parla, sia davvero grave e urgente, non già prematura e creata artificialmente, per ismania innovatrice, *come pur taluni vanno dicendo*, è apertamente dimostrato, così dal fatto stesso delle vive preoccupazioni e delle molte discussioni di cui la medesima è oggetto, come dai risultati generali, tutt'altro che soddisfacenti, dell'insegnamento liceale e ginnasiale » (p. 5).

Dunque la nostra istruzione secondaria va riordinata; e però importa che cominciamo a convincerci che la scuola classica non deve tenere il monopolio della preparazione all'Università. E notisi: in fondo, sostenendo questo principio, si fa opera di conservatori avveduti, e non di rivoluzionari. Chi ama d'un amore intenso gli studî classici, il greco non meno del latino (perchè contro di quello è più viva e generale l'avversione) e sa conservare la mente libera da vecchi preconcetti, non può non trovarsi dalla nostra parte.

Questi studî, lungi dal fiorire, continueranno a decadere, fin tanto saranno uniformemente imposti a una gioventù che, a ogni momento, si domanda: a che servono?, e vi si applica svogliatamente e quasi con ingenito disgusto. Contro siffatta realtà psicologica a nulla approda l'allegare il valore sostanziale che quelle lingue classiche posseggono.

Un'altra osservazione torna qui opportuna. Potrà dispiacere a taluni, ma insomma anch'essa include una verità inoppugnabile. Io accenno alla prevalenza che, in confronto alle altre, son venute assumendo le discipline matematiche e naturali. V'ha chi prevede per ciò il finimondo, e si dan su a vicenda la voce contro la spiccata corrente utilitaria che, sgorgando da quelle scaturigini, s'inoltra ad inquinare ogni dì più l'istruzione; v'ha anzi, chi non vuol perdere l'occasione di sfoggiare un sentimentalismo, tanto vacuo quanto poco sincero. Io non vedo così scuro, e mi consolo pensando che in complesso, in grande, la civiltà si è sempre più avanzata dall'egoismo verso l'altruismo, che questo è andato man mano sempre più estendendosi, e nulla indica che siffatta evoluzione siasi oggi arrestata, anzi, tutto dimostra che essa diviene sempre più volontaria. Non si può ancora affermare che si tratti di una legge naturale, ma certo è una tendenza che i fatti ci permettono di constatare. — Ora lo straordinario sviluppo delle scienze matematiche e naturali, come non avrà un rimbalzo anche nella scuola secondaria e precisamente in quella scuola che finora, quasi sola, s'è arrogata il diritto di preparare agli studî accademici?

Ogni giudice imparziale riconoscerà facilmente che la posizione storica di essa s'è assai mutata; ed è perciò assurdo che abbia a conservare i privilegî d'un tempo. Un tempo non si erano per anco istituite scuole politecniche, e all'Università la maggior parte degli studenti s'inscriveva alla facoltà di legge, a quella filosofica e anche a quella teologica (allora sussisteva

la facoltà teologica). Gli studenti di medicina e di scienze naturali costituivano il minor numero. S'aggiunga che, allora, quasi solo i figliuoli delle famiglie ricche s'avviavano agli studî superiori, e alla modesta borghesia non era ancor venuta la melanconia di veder addottorati i proprî figliuoli, o non aveva ancor sentito il bisogno di slanciarli alla ricerca degli impieghi. Assai più di adesso vi erano allora degli studenti che s'accontentavano del titolo accademico. In guisa che per tutti costoro la scuola classica poteva fornire un'opportuna preparazione all'Università. Ma oggi, anzi da un mezzo secolo a questa parte, s'è prodotto un grande mutamento. Le statistiche ci possono informare abbondevolmente. Se 60 o 80 anni fa, le scuole classiche preparavano in prevalenza giuristi, filologi e teologi, e in numero minore matematici, medici, naturalisti e tecnici, oggi costoro formano la maggioranza. È evidente che un tal fatto sposta le condizioni della scuola classica. In parte ciò si è già riconosciuto; si sono creati gl'istituti tecnici, e per alcune categorie di studenti, che ivi compirono l'istruzione, è permesso l'adito all'Università. Ma tali concessioni non bastano. Oggi son medici, financo giuristi che sentono il bisogno d'un sistema men coattivo di preparazione all'Università.

Il prof. KERBAKER agita una grande e bella bandiera e dice: libertà di studî anche nella scuola secondaria. « Al concetto di questa unica e tipica, sostituiamo quello della scuola molteplice, indirizzata a quei diversi fini, cui può essere rivolta l'attività studiosa degli scolari. In questa molteplicità verrebbe naturalmente a fondersi la presente dualità artificiale e mal distinta dell'insegnamento tecnico e del classico. In sostanza, la scuola secondaria deve insegnare tutto quello che può far parte della istruzione

giovanile, non però insegnare tutto a tutti, ma ogni cosa ripartita per le diverse scuole. E poichè è impossibile tener conto in un regolamento delle tante e diverse vocazioni dei giovani, e divisare *a priori*, per quanta sia l'arte combinatoria dei Regolamentaristi, certe numerate sezioni e sottosezioni scolastiche, che a tali vocazioni corrispondano, assegnando a ciascuna i suoi corsi obbligatorî, non resta altro partito che quello di lasciare agli studiosi la libertà di scegliere, col consiglio delle persone da cui sono diretti quegli studî e quei corsi che loro maggiormente convengono » (p. 40).

La tesi sostenuta dal prof. Kerbaker, per lo spirito che la informa, è molto simpatica, ed io mi metto assai volentieri dalla parte sua, quand'egli sostiene che il tipo di scuola unica (preparatoria all'Università), affermato come un dogma, è veramente il principale ostacolo contro ogni utile ed effettiva riforma della istruzione secondaria (p. 41). Ma allorchè egli mi viene a parlare della sua scuola molteplice, io rimango in grande perplessità. Se non m'inganno (poichè confesso che questa scuola, così come egli l'ha delineata nel suo scritto mi sembra alquanto indeterminata), essa si trasformerebbe in una specie di Università inferiore, dove ciascuno entri, e si metta (mi si passi il paragone, grazie a quell'altra immagine dei cibi spirituali) si metta a mangiare alla carta, scelga cioè gli studî più confacenti allo scopo cui crede di poter soddisfare nell'Università propriamente detta.

Ora ecco i dubbî. Io trovo che codesta trasformazione urterebbe contro non piccole difficoltà pratiche. Anzitutto si tratterebbe d'una riforma così radicale della nostra istruzione secondaria, che non giungerebbe a trascinarsi dietro chi, pur nutrendo il desiderio del meglio, non si sente di fare un salto troppo brusco, rompendola definitivamente colla tradizione. Ma anche il numero degli insegnanti richiederebbe un aumento considerevole. Si avrebbe infatti un grande differenziamento di

programmi, non fosse che per la varia estensione da darsi loro, onde il bisogno d'un proporzionato numero d'insegnanti che attendano a svolgerli. — Dal lato pedagogico non ci sarebbero guai minori. Dove le vedute e i voleri son tanti, diviene estremamente arduo l'accordo; estremamente arduo trovare un capo che riesca ad esercitare un'azione autorevole e benefica. La scolaresca, poi, resterebbe divisa in gruppi e gruppetti, quindi impossibile che in essa si alimentino que' rapporti educativi, che in una comunità, dominata da un giusto spirito etico-sociale, non tardano a sorgere. Taccio del pericolo che, per certi accomodamenti tra i varî programmi, come avviene nell'istituto tecnico, l'istruzione assuma un andamento anche più sconnesso e disorganico che non ora. Ma, a parte tutto ciò, v'ha la questione pregiudiziale.

***

Io credo che il concetto d'una coltura generale preparatoria all'Università non meriti le accuse che alcuni, gli movono, purchè, beninteso, s'interpreti con qualche larghezza e s'ammetta che questa coltura generale non è necessariamente unica ed immutabile. In tal guisa si potranno eliminare facilmente de' conflitti tra di essa e delle realtà psicologiche certissime. Di voler tener conto a puntino in un ordinamento di studî delle singole vocazioni individuali è pretesa eccessiva e vana. Piuttosto vi è già da dichiararsi contenti se, rilevate e definite alcune differenze generiche degli ingegni, prevalentemente letterari, o scientifici, o tecnici ecc., quell'ordinamento curi più che non ora di soddisfarvi. Con ciò non resta escluso che qualche minor temperamento, che nella pratica si manifesti opportuno, non s'abbia pure ad usare. Ma se fin dall'istruzione secondaria si comincia a far distinzione tra futuri medici, o giuristi, o filologi,

o naturalisti, allora s'introduce, o io non veggo giusto, direttamente e apertamente il carattere professionale, e gli studi, se anche non si desideri, ne subiranno sempre più l'impronta, e le discipline che hanno un valore ideale e umano diverranno un dominio sempre più estraneo a quanti appunto non intendano di farne l'occupazione assidua della lor vita.

Ma cogli esami di ammissione alle Facoltà, pensa il prof. Kerbaker, si ha un mezzo sicuro per obbligare i giovani ad assaggiare di tali discipline in misura conveniente. — Per me, invece, credo che non dipenderà certo dai programmi d'esame l'efficacia che agli studî può venire. Dato il nuovo ordinamento, il quale permette che si delineino chiaramente le varie tendenze professionali, riuscirà anche più difficile di adesso infrenare le pretese di coloro che vorrebbero far *tabula rasa* di tutto ciò che con quelle tendenze non serba un rapporto diretto. — O si crederà che alcuni studî possano diventare oggetto di elettive occupazioni? Non bisogna illudersi molto. Cresceranno anzitutto le esigenze degli studî professionali e poi, si sa, gli adolescenti, si compiacciono di applicare largamente la seguente massima prudenziale: « fare ciò che strettamente conviene ». Bisogna che lo scolaro abbia percorso un bel tratto di strada, prima ch'egli comprenda il « tua res agitur ».

Io voglio infine aggiungere un'altra osservazione. Il professor Kerbaker propone che sia riserbata allo studioso nella *scuola molteplice*, com'egli chiama la scuola che vagheggia, la facoltà di coltivare o gli studî letterari e classici, o quelli tecnici e scientifici o anche gli uni e gli altri secondo che meglio gli aggrada o profitta (p. 54). Ma poi subito rileva che, istituendosi gli esami di ammissione alle singole Facoltà, esami che avrebbero a tener luogo di quelli della licenza liceale, essi non si debbano intendere circoscritti a tale o tal'altra disciplina, ma estesi con discrezione a quel vario sapere che meglio si conviene a questo o quel ramo di studi superiori.

Ora che intende il prof. KERBAKER con quell' espressione *vario sapere?* Potrà p. es. il futuro filologo esimersi dal subire anche certi esami scientifici, di fisica, di matematica, di storia naturale? O il futuro medico dal subire certi esami storico-letterari? Pare di no: pare piuttosto che la differenza per molte materie, anzi per tutte le materie dell' attuale scuola classica, tranne il latino e il greco, non stia che nella loro estensione, la quale deve variare secondo i diversi scopi che i candidati per l'ammissione all' Università si prefiggono (p. 55). Ma se si tratta di ciò solamente, ecco che la libertà d'apprendere (Lehrfreiheit), la quale il prof. KERBAKER vorrebbe concessa anche agli studenti delle scuole medie, è assai maggiore in apparenza che in realtà. Nè è necessario per dare una maggiore elasticità alla scuola secondaria, introdurvi, com'è il desiderio del professor KERBAKER, una novità così radicale, quando poi i risultati sono molto dubbi.

***

Quale sarà dunque la via per uscire dalla questione che qui c' intrattiene? Io credo che, se non è opportuno accogliere alla leggiera tutti i voti che il pubblico, anche colto, viene esprimendo, non si deve però sottrarsi ad esaminarli imparzialmente, e a darvi soddisfazione nei limiti del ragionevole. Ora, se vogliamo esser schietti, nel campo della scuola secondaria l'argomento più grave del disaccordo è quello delle lingue classiche. Il pubblico da più parti insorse contro di esse, e non tanto contro il latino, quanto contro il greco. Perchè rispondere come alcuni: le son baie, non ci si deve badare? Esaminiamo piuttosto con imparzialità. Le lingue classiche sono divenute un'aspra questione nella questione più ampia del riordinamento dell'istruzione media. E io son convinto che questa non avrà mai la sua soluzione de-

finitiva, per ciò almeno che di definitivo può esservi nelle vicende della cultura, se prima non sarà risoluta la questione delle lingue classiche.

Queste, si diceva poc'anzi, hanno per un pezzo esercitata una supremazia incontrastata nelle scuole, che appunto si denominarono classiche; ma a poco a poco altri elementi della cultura, le scienze positive, hanno cercato di aprirsi ivi un varco. Se non che ad essi veniva invidiosamente disputato il terreno, e quando cominciarono ad averne una parte conveniente, allora s'è riscontrato che le lingue classiche, invece, cominciavano a patir disagio. Oggi, per parlar di casa nostra, gli è proprio nelle scuole classiche italiane dove il greco ha l'orario più limitato; nè il latino può dirsi gran che più contento, se veramente si abbia presente lo scopo proprio dell'insegnamento classico, e che nessuno seppe con maggior acutezza, e sarei per dire, più eloquenza determinare di F. A. Wolf, scopo che si può riassumere nella breve formula: « la conoscenza dell'umanità classica » (1). Da noi v'ha sproporzione tra ciò che si pretende dalle lingue classiche e le cure loro prodigate; però ci aggiriamo sempre nell'equivoco. Ma per togliere questo equivoco, si potrà far subire una riduzione all'orario delle materie scientifiche? Oggi un provvedimento consimile non avrebbe durevole fortuna, perchè, essendo la scuola classica l'unica vera scuola di preparazione all'Università, le materie scientifiche si troverebbero violentemente sminuite senza ricevere altrove alcun compenso.

Se dunque si vorrà restituire alla scuola classica una sua propria fisonomia, converrà dar vita a un'altra scuola, in cui quegli elementi della cultura, che là sono necessariamente contenuti in un ambito modesto, abbiano più largo appagamento. Insomma nell'attuale scuola classica una riduzione delle materie

(1) *Eucken*, Der Kampf um das Gymnasium p. 29.

scientifiche, a vantaggio delle lingue classiche, è possibile a un sol patto, quando cioè in una nuova forma di scuola, si chiami pure *ginnasio-liceo* moderno, quelle materie ottengano una corrispondente maggiore espansione.

Per tale via era lecito sperare che avesse a mettersi il governo coi recenti esperimenti. Ma fu una delusione, e l'opera sua approdò a un qualcosa di ibrido e di infecondo. Fu mantenuto il greco, che rappresenta, per così dire, il pomo della discordia, mentre doveva, pel primo, essere tolto fin dal Ginnasio. E in quali condizioni fu mantenuto! Appunto perchè persone competenti affermano che già nella scuola classica esso ha un orario insufficiente e sproporzionato allo scopo da raggiungere, appunto per ciò gli fu abbreviato ancora l'orario nella nuova scuola, e così vi appare una fronda secca, un dannoso perditempo. Dannoso, perchè al fine di ivi conservare il greco, che, in tali condizioni, è un vero *caput mortuum*, senza per altro rinunciare a introdurvi un'altra lingua moderna, che invece avrebbe dovuto interamente sostituirlo (e sarebbe avanzato tempo, nessuna lingua moderna essendo per difficoltà paragonabile al greco), s'è soppressa la psicologia, ferendo a morte un altro importante insegnamento, e infine si son ridotti i programmi delle materie scientifiche, laddove ciò era proprio opportuno che avvenisse, per le ragioni dette, nella scuola classica. Presiedeva quindi al formarsi della nuova scuola un pensiero chiaro e preciso dei bisogni dell'istruzione secondaria? Da ciò che abbiam dinnanzi, parrebbe di non poterlo arguire. L'attuale liceo moderno rappresenta nulla più di un compromesso con cui, da una parte, s'è tentato di non disgustare troppo i filologi classici, e dall'altra, di mostrarsi favorevoli a certe esigenze del nostro tempo, con quella vernice di lingue moderne. Ma ci vuol altro. Il compromesso resta evidente e, pei risultati, somiglia assai a certi compromessi politici e parlamentari della giornata.

***

E il latino? il latino deve, a parer mio, rimanere nella nuova scuola, se anche con un programma non in tutto identico a quello della scuola classica, perchè identico non ne è lo scopo. Il latino è un mezzo efficacissimo a comprendere la cultura moderna e basta ciò a giustificare completamente la sua presenza nella nuova scuola.

Anche su questo punto sento di dovermi discostare dal prof. Kerbaker. Egli ha tutte le ragioni di sostenere che il greco facoltativo, come alcuni desiderebbero, sarebbe poco più d'una finzione; però anch'io sostengo la necessità di una scuola prettamente classica. Ma poi non mi so convincere come il latino non si possa separare dal greco. Sono separabili in quanto storicamente e socialmente hanno una diversa importanza, e per molti se non v'è nessun interesse a conoscere il greco, ve n'è uno grandissimo a conoscere il latino. Basta uno sguardo anche superficiale alla cultura moderna a dimostrare la più intima relazione che il latino ha con essa, e quindi gli speciali diritti che, in confronto al greco, gli competono nella nostra istruzione secondaria. E, a parer mio, non v'ha nulla da ribattere, a chi si fa energico sostenitore di questa tesi (*Fornelli*). Potrà darsi che nell'avvenire, fra tre o quattro secoli, anche l'importanza del latino decada, ma quì non ci occupiamo di quel che sarà la scuola nel futuro, sibbene di quel che la scuola è nel presente. Ora, si può dire che per molte professioni, per molti studî, all'infuori di quelli che concernono direttamente l'antichità classica, il latino è di una utilità incontestabile. Chi quegli studî approfondisce dal lato istorico, s'imbatte subito nel latino; Newton e Keplero, Harwey e Haller, Leibniz e Spinoza scrissero in latino. Citazioni in latino si trovano dappertutto anche nei più recenti libri; atti, documenti

pubblici e privati in latino avviene ogni momento d'averne tra le mani. In Prussia, nella scuola dei cadetti s'impara latino, e punto di greco; e il latino è materia obbligatoria nelle scuole normali, p. es., della Sassonia. La cagione per cui il greco desta un minor interesse del latino sta nella storica posizione mondiale di questa ultima lingua. Il latino è la lingua della cultura occidentale; per molti secoli fu la lingua della Chiesa, della scienza, in parte anche della vita pubblica; fu la comune lingua scritta dell'occidente, mentre le altre lingue volgari avevano, rimpetto a lei, il medesimo posto che adesso i dialetti rimpetto alla lingua scritta. E non è passato molto tempo, da che essa ha perduto quel posto (*Paulsen*).

Dunque tre ordini di scuole; una scuola d'impronta prettamente classica; una scuola classico-moderna, se mi è lecito denominarla così, e l'istituto tecnico con carattere professionale e ad ogni modo con indirizzo più pratico, anche in quanto serve di preparazione all'Università. Codesta distinzione è fondata sulla naturale evoluzione della scuola secondaria; evoluzione che da noi si compie più lenta che altrove, parte per avvenimenti più forti della nostra volontà, parte per quella colpevole noncuranza che abbiam sempre dimostrato verso tutto ciò che concerne l'istruzione, e in genere, gl'interessi ideali della nazione. Da prima fu ordinata la scuola classica; poi, il sorgere delle prime attività industriali e commerciali indusse alla fondazione degli istituti tecnici; ora, finalmente, si appresenta necessaria una nuova forma di scuola, che stia fra quelle due, e stabilisca quasi un trapasso dall'una all'altra.

Insomma, come direbbe il prof. KERBAKER, un sistema ternario di scuole medie. Egli vi si dichiara avverso; eppure mi

par difficile negare ch'esso non sia fondato sulla naturale evoluzione di quelle scuole. Ed è il sistema vigente in Germania, degli ordinamenti scolastici della quale anche il prof. KERBAKER sembra un sincero ammiratore. Istituzione tedesca sono i Ginnasi reali, o, come anche si denominarono, le scuole reali di primo ordine. Oggi, è vero, molti le combattono energicamente; ma io credo a torto, e forse non ultimo motivo è l'amore verso un tal quale *simplicismo* negli ordinamenti scolastici. Intanto però i Ginnasi reali resistono, e sono d'anno in anno più frequentati, segno che rispondono a impreteribili bisogni dell'epoca nostra.

Se non che, noi dobbiamo evitare l'errore in cui la Germania è incorsa, troncando violentemente un' evoluzione che avrebbe composto in pace la questione così complessa dell'istruzione secondaria. Infatti, sortovi il Ginnasio reale, si volle, per la maggior parte delle carriere, privarlo del diritto di avviare agli studî universitari. Ciò era come condannarlo fin dal nascere a una condizione d'inferiorità. Se il Ginnasio reale non ha avuto sorte più prosperosa, la causa è stata che il Ginnasio classico ambì tenere per sè il monopolio della preparazione all' Università, a stento concedendo ai frequentatori del nuovo istituto di adire agli studi della matematica, delle scienze naturali e della filologia moderna. Futuri allievi della facoltà di medicina e della facoltà di giurisprudenza furono costretti a seguire ancora i corsi del Ginnasio classico.

Ecco l'errore che importa evitare. Conservi pure la scuola classica il diritto di preparare a tutte le carriere universitarie; ma abbia uguale diritto anche la scuola classico-moderna, se si eccettuino gli studî di filologia classica, e quelli storici e filosofici; anzi, questi due ultimi ordini di studî fin tanto appena, non si sarà provveduto con una conveniente riforma universitaria ad assicurar loro un'esistenza più indipendente dalle altre materie, a cui oggi si trovano forzatamente uniti.

Fissate poi queste linee generali, non impuntiamoci a voler determinare in anticipazione quante debbano essere le scuole classiche o classico-moderne. Esse si svilupperanno a seconda dei bisogni della cultura e sociali in genere. Non cinque istituti prettamente classici, come vorrebbe il prof. Torraca. Perchè cinque? con quale criterio cinque? Codesto è apriorismo in fatto di ordinamenti scolastici. Tante scuole classiche dunque, quante si manifestano capaci di avere e di mantenere un'esistenza decorosa e fruttuosa.

Il prof. Kerbaker, volendo ordinare gli studi mediani in maniera più conforme alle varie vocazioni individuali, e avendo quindi di mira le professioni che s'avranno poi a scegliere, propone che all'esame complessivo della licenza liceale si sostituiscano alcuni esami speciali d'ammissione alle diverse Facoltà universitarie od alle scuole superiori. Siffatto sistema pare all'illustre professore offra maggiori guarentigie di serietà dell'attuale. Per me, se avessi da scegliere tra forma e forma d'esame, mi troverei nella condizione di chi non sa decidersi. I difetti dell'attuale sistema saltano agli occhi di chiunque; ma anche il sistema proposto sarà senza inconvenienti? Osservo, intanto, ch'esso fu già esperimentato, e i risultati furon tali da non incoraggire a conservarlo. Modificazioni e temperamenti furono tentati o introdotti in quest'ardua materia degli esami senza esserne contenti mai. O non v'ha dunque in essi alcunchè di intrinsecamente vizioso, e che non dipende affatto dall'una o dall'altra forma che assumano? Questa è la convinzione di parecchie persone competenti. L'*Andreae*, direttore d'un Seminario pedagogico in Germania, affermava recentemente ch'essi « demoralizzano pedagogicamente gl'insegnanti » (1) e che lo sperare di risollevar per mezzo loro gli studî è una meravigliosa

(1) Zeitschrift für päd. Psych. Heft III, p. 120.

ingenuità. Tema così dibattuto non si può esaurire in due parole; certo ch'esso aspetta ancora di essere opportunamente lumeggiato nel rispetto pedagogico-psicologico. Ma non tacerò il nome e il ricordo d'un grande filologo-umanista, F. A. Wolf, che fin dal principio del secolo, nella sua ingenita avversione verso tutto ciò che sapeva di meccanico nell'istruzione classica, sosteneva sarebbe stata cosa desiderabilissima che si avesse potuto e voluto guidare gli scolari fino all'Università senza neppur sottoporli al controllo di una *Maturitätsprüfung* (1).

Cosa significano in fondo gli esami? Significano che si studia mal volentieri e per forza, che l'istruzione è noiosa e affliggente e che c'è bisogno d'uno stimolo a spingere innanzi. Ma tutto ciò non indica insieme uno stato anormale della scuola e di chi la frequenta? I giovani devono studiare per amore, non per forza; per interesse come dice Herbart, non per ottenere la promozione. — Dunque aboliamo gli esami? No; ma non sieno il principale, l'essenziale, sibbene solo un mezzo sussidiario e complementare per chiarirsi sulle disposizioni allo studio nei giovani, e vi si ricorra solo quando si appalesano necessarî. Ciò, s'intende, per iscuole che non abbiano un fine diretto e immediato, come quelle che appunto preparano all'Università. Ma, insieme, curiamo che le scuole corrispondano meglio che fin qui alle varie vocazioni individuali, che gl'insegnanti posseggano coltura e pratica pedagogica, che i lor capi immediati, tecnicamente, e per ogni altro rispetto, sieno all'altezza della lor missione; ordiniamo convenientemente l'amministrazione scolastica, facendo sopratutto che cessi d'essere un organo appena burocratico. Così appariranno men necessarî gli esami.

(1) *Eucken*, Der Kampf um das Gymn., p. 43.

***

Un'altra cosa voglio soggiungere ed ho finito. Noi invochiamo delle riforme nella scuola, e va bene. Ma quale sarà la lor pratica efficacia, se le persone che debbono secondarle non portano nell'opera loro quelle fresche energie di spirito che ne assicurano la buona riuscita? Oggi, è doloroso constatarlo, ma i fatti son fatti, nè le più o meno apologetiche perorazioni ufficiali valgono a smentirli, vi è un dissidio, forse non ancor bene dichiarato, ma pure diffuso e profondo tra gli insegnanti e il governo. Dissidio che origina dal malcontento pel modo con cui furono trattati come classe; dal malcontento ancora per non essere le norme supreme della giustizia sempre e rigorosamente seguite verso gl' individui. La politica e il favoritismo sono una mala gramigna che continua a produrre i suoi deplorevoli effetti. Da un pezzo vi si grida contro, e se non si trova un rimedio, si arriverà a sciupare miseramente una delle forze più preziose della grandezza nazionale.

I sinceri amatori della scuola debbono esser grati al prof. Kerbaker pel suo scritto libero e coraggioso. Quella sua franca dichiarazione riguardo alle lingue classiche, quel suo appello a un maggior rispetto delle disposizioni individuali è a sperare trovino ascolto da chi vorrà mettersi all' impresa di riordinare la scuola media. Nella ricerca dei mezzi, anche in qualche particolar veduta, si potrà, è vero, dissentire dal prof. Kerbaker; ma intanto egli ha saputo ben mostrare la meta a cui debbono convergere gli sforzi del legislatore. Nel caos delle nostre discussioni scolastiche ciò è moltissimo.

A. Piazzi.

VICO NE' TEMPI DI VICO

PARTE PRIMA.

Tutti, o quasi tutti, gli studiosi del Vico han creduto il pensiero del grande Napoletano derivato dall'antitesi del Cartesianismo o dal rimaneggiamento delle dottrine leibniziane. Nessuno, ch'io sappia, ha considerato il Vico in rapporto alla tradizione scientifica italiana e all'ambiente filosofico napoletano, nella generazione anteriore a quella a cui egli appartenne. Pure, che a Napoli fosse non men vivo che altrove il dissidio tra il pensiero distillato nelle scuole e quello professato da' più liberi ed eletti ingegni; che, assai prima della diffusione del Cartesianismo, non sian mancati, anche a Napoli, efficaci impulsi a una speculazione più ordinata, per opera de' non pochi Galileiani del Mezzogiorno; che finalmente questa ed altre correnti di pensiero abbiano avuto non poca azione sulla mente del Vico, parrà forse manifesto a chi non isdegnerà di ritessere, con la scorta delle testimonianze, la trama del pensiero napoletano, nella seconda metà del secolo XVII. Il Galileianismo, in fatti, interpretato come sistema filosofico, non meno che come dottrina scientifica, trovò in Napoli numerosi e valorosi seguaci, che, additando nuovi metodi di ricerca, efficacemente contribuirono a liberare il pensiero dalle vie oscure della filosofia tradizionale e a salvare gl'ingegni migliori dallo scolasticismo, in cui minacciavano d'irretirli gli Spagnoli e i Gesuiti. È vero che insieme con quelle del Galilei, altre dottrine s'intrecciarono, come quelle dell'Hobbes e di Cartesio; ma, se questi nuovi elementi valsero a rendere più speculativa la Filosofia natu-

rale inaugurata dal grande Pisano, non tolsero però il suo carattere nazionale al pensiero di quegli audaci che vollero essere novatori in un'epoca e in un paese, in cui non era senza gravissimo pericolo il mostrarsi poco riguardoso verso le antiche credenze.

Sottrarre all'obblio immeritato, insieme con altri, i nomi di quegli studiosi napoletani, i quali, pigliando le mosse dal Galilei, si fecero iniziatori d'una vera rivoluzione nel campo del sapere, e, francando gli spiriti dalle vecchie pastoie, resero possibile le ardite concezioni della *Scienza Nuova*, mi pare pertanto non solo doveroso, ma anche di non poca utilità per il critico poichè le meditazioni di quegli austeri intelletti gettano, a mio credere, molta luce su gran parte del pensiero vichiano. Sono nomi, che, pur troppo, la storia della patria cultura, registra appena quando pure li registra, ma che non sono indegni d'esser ricordati accanto a quelli del Castelli, del Torricelli, del Viviani, dei Cavalieri, del Redi, del Magalotti e degli altri più fortunati discepoli e seguaci del gran Galilei. E come tali anch' essi furono ricordati da' loro contemporanei, che ebbero per essi stima e ammirazione. Pure ciò non bastò a salvarli dall'oblio. Specialmente dopo che il Ferrari, discorrendo della mente di G. B. Vico, ebbe sostenuto la sua strana ipotesi, che la genesi del pensiero vichiano non sia per nulla quella accennata nell'*Autobiografia*, e che il Napoletano in quello scritto assegni alle sue concezioni un'origine diversa dalla vera, piacque definire l'autore della *Scienza Nuova* una vera *piramide nel deserto* del pensiero italiano, e cercare soltanto in Grozio e in Leibniz, in Platone, e perfino in Pitagora, le fonti delle meditazioni del Nostro. Che anzi un dotto e acuto critico, il Cantoni, in un lavoro sul Vico, espressamente affermò, « l'unico scrittore ragguardevole italiano, che noi possiamo mettere tra' predecessori del Vico, essere il Gravina, verso cui pure il Vico fu ingiustissimo, poichè non lo cita mai, forse per

una delle sue frequenti distrazioni ». Della quale ultima affermazione io non dubito che il dotto professore abbia già rilevato l'inesatezza, poichè in un luogo appunto della sua *Autobiografia* il filosofo di Napoli, discorrendo della sua *Vita* di Antonio Caraffa, narra che questa, « mandata dal Duca al sommo Pontefice Clemente XI, meritò l'elogio di *Storia immortale*; e *di più* conciliò al Vico la stima e l'amicizia d'un chiarissimo letterato d'Italia, il Sig. Gian Vincenzo Gravina, col quale coltivò stretta corrispondenza, infino ch'egli morì ». In quanto poi all'ambiente nel quale si venne formando la mente del Vico, io non dubito d'affermare che le frequenti citazioni, di cui egli spesso onora non pochi pensatori del suo tempo, dimostrano all'evidenza, come, disgraziatamente, la decadenza degli studj scientifici nel Napoletano alla più parte de' posteri appaia assai maggiore del vero, forse perchè desunta, il più delle volte da fonti letterarie, le quali vanno interpretate con discrezione e avvedutezza, se non si voglia risicare di prendere per interpreti e rappresentanti del pensiero nazionale de' letterati eruditi, come il Salvini, e di trascurare, in vece, scienziati e filosofi come il Borelli, il Doria ed altri molti.

A Napoli, dunque, le dottrine del Galilei non tardarono a far proseliti, punto inferiori per numero e per valore alle altre provincie d'Italia, fin da quando la prima volta vi furono importate. E che vi siano giunte assai per tempo, non è difficile dimostrarlo. Già nel 1614, Tommaso Campanella, nel carcere, scriveva al grande Pisano per esortarlo a continuare « in *quella* filosofia tutta nostrale, tutta nazionale, che i forestieri avevano imparato ne' nostri libri e nelle nostre cattedre, ed oltre i monti recata », e a lavorare assiduamente « intorno a uno vero *accertato sistema* della costruzione de' mondi, senza di cui non è possibile filosofare » (1). E due anni dopo il frate di Stilo, sempre a

(1) Galilei, Opere, Ed; Alberi Vol. VIII, pag. 305.

Napoli prigioniero del Sant' Uffizio, nella celebre *Apologia pro Galilaeo*, pigliava in esame le idee di quest'ultimo e le sosteneva con vero entusiasmo, interpretandole come veramente vanno interpretate, cioè come un fiero colpo a quell'antiquato scolasticismo, nel cui nome tanti interessi, non sempre legittimi, si cercava di guarentire. Evidentemente però il Campanella aveva avuto notizia degli scritti e delle idee galileiane molto tempo prima, ne' suoi soggiorni a Firenze e a Padova, nella quale ultima città si recò proprio nello scorcio di quell'anno 1592, (1) in cui vi giunse il Galilei e vi fece le prime lezioni. Pertanto, chi vorrà dubitare, che l'audace domenicano, tornato a Napoli nel 1598, ricca la mente di tante nuove scoperte del *mirabile suo amico e padrone* (2), dato il profondo disprezzo che nutriva per la scolastica e l'indomabile fierezza del suo carattere, abbia preso, tra l'altro, a diffondere e a predicare la nuova intuizione dell' Universo rivelatagli dal Galilei?

Un' altra prova evidentissima del rapido diffondersi delle nuove dottrine nel vice-reame è lecito dedurla da' rapporti del Galilei con un illustre filosofo e matematico salernitano, che nel 1610 lo sostituiva a Padova sulla cattedra, Giovan Camillo Gloriosi di Giffoni, un pensatore dimenticato del Mezzogiorno, di cui si sa che fu raccomandato al Galilei da fra Costanzo da Cascio de' Minori Osservanti, con lettera del 24 Maggio 1604, nella quale si dice che il Gloriosi, « dottore di filosofia e teologia, e sopratutto eccellentissimo in qualsivoglia genere di matematiche, ... è uomo da dar conto di sè, e far onore a V. S. (al

(1) Il 15 ottobre 1592 il Campanella annunziava al granduca Ferdinando de' Medici la sua partenza per Padova (D' Ancona, Opere di T. Campanella, Vol. I pag. LXXVI). Il 7 dicembre di quell' anno, il Galilei nello studio padovano leggeva la sua orazione inaugurale.

(2) Così chiama il Galilei nella lettera indirizzata nel 1638 al granduca Ferdinando II.

Galilei), se lo promuoverà ». E nello stesso anno il Gloriosi scriveva al Galilei : « Io ho sempre desiderato uscir di regno, e occuparmi nell' esercizio delle Matematiche, ov' io trovo una felicissima soddisfazione, e con quelle ho fatto pensiero di trattener la mia vita (1). » E di fatti, pe' buoni uffici del Galilei, ebbe prima la lettura privata, in casa Sagredo a Venezia, e poi la pubblica a Padova. E quale stima facesse di lui il Galilei, e quanto egli la meritasse s' intende facilmente dal modo onde il Pisano confuta la tesi del Gloriosi intorno all' angolo *di contatto* (2), e dalla lettera che gli scrisse (3), quando lo seppe eletto in suo luogo.

Nè si creda che quello del Gloriosi fosse un esempio isolato, e che gli studi matematici nel Mezzogiorno non avessero che pochi cultori. Lasciando da parte il celebre astronomo calabrese Luigi Gigli, al quale Gregorio XIII commise la riforma del calendario, mi piace ricordare il napoletano Giovan Battista della Porta, ingegno versatile se altri mai, che, pur in mezzo a mille pregiudizî volgari, manda talvolta de' lampi di luce vivissima, e accanto a lui due altri dottissimi salernitani, Fabrizio Mordente e Giulio Cesare La Galla. Il primo, del quale il Berti ha forse dato la prima notizia (4), col *Compasso et rigo* anticipà di alcuni anni il *Compasso geometrico e militare* del Galilei (5), e con la *Scienza*

(1) Galilei, Opere. Ed. Alberi, Vol. VIII, pag. 28.

(2) Galilei. Opere, Ed. citata, Vol. XIV, pag. 285.

(3) Galilei, Opere, Ed. citata, Vol. VI, pag. 205.

(4) Nella *Vita di Giordano Bruno,* il Berti fa una breve esposizione d' uno scritto rarissimo del Nolano, che ha per titolo : *Iordani Bruni Nolani Dialogi duo de Fabricii Mordentis salernitani prope divina inventione ad perfectam cosmimetriae praxim* (*Parisiis 1586*). Basta il titolo a dimostrare il concetto che il Bruno aveva del salernitano. Cfr. Testa, Discorso su F. Mordente, Salerno, 1872.

(5) L' opera del Galilei fu edita a Padova dal Marinelli il 1606, quando quella del Mordente era già stata pubblicata ad Amsterdam il 1591.

de' residui prelude alla *Geometria degl' Indivisibili* del Cavalieri, e forse anche, sebbene confusamente, al calcolo differenziale del Leibniz. Il La Galla, poi, autore, tra gli altri, d'un trattato *de immortalitate animarum*, sebbene peripatetico, mostrò sempre gran riverenza al Galilei, il quale non disdegnò di postillarne il discorso *de phaenomenis in orbe lunae*, in cui il Salernitano aveva tentato di dare diversa spiegazione delle apparenze lunari dal Galilei esposte nel *Sidereus Nuncius*.

Da quanto ho detto di sopra, si può argomentare che, a Napoli, il Galileianismo fosse conosciuto e divulgato, assai prima delle dottrine di Cartesio, e destasse, naturalmente, le apprensioni degli spigolistri e degl' intolleranti. E che sia così, è dimostrato anche dal carattere, risolutamente antiperipatetico, che assunse tra noi il libero pensiero, prima che fossero note le opere di Cartesio. Il Signorelli, ad esempio, ricorda tra' liberi pensatori di questa età il frate carmelitano Elia Astorini di Cosenza, matematico e filosofo insigne, che fu amico del Viviani, del Redi, del Magliabecchi, del Marchetti, e che, pe' suoi salaci motteggi e pel suo profondo disprezzo pel Peripato, fu perseguitato da' suoi confratelli e costretto a chiedere perdono delle sue audacie, e Marco Aurelio Severino, che pubblicò a Napoli nel 1659 un' *Antiperipatia*, per cui, deferito all'*Inquisizione*, dovette la sua salvezza all'eloquenza del celebre Francesco d'Andrea.

A quest' indirizzo, prettamente galileiano, il medesimo Signorelli collega l'origine della nuova scuola medica napoletana, che riconosce per suo fondatore Sebastiano Bartoli di Montella, noto « pel preferir che faceva ad ogni incontro gli esperimenti e le osservazioni sulla natura agli splendidi antichi metodi, sostenuti da' Galenisti suoi contemporanei », non meno che per un opuscolo polemico, abbastanza acre, intitolato *Triumphus spargiricae medicinae*. E appunto da questo nuovo indirizzo trasse origine l' *Accademia de' Discordanti*, presieduta da Luca Tozzi e

protetta dal Marchese d' Arena, nella cui casa convenivano famosi spargirici e valenti notomisti, i quali, a mio giudizio, possono pretendere d'essere ascritti tra' seguaci del Galilei con lo stesso diritto del Redi, che, appunto in quel tempo, iniziava in Toscana quella scuola medica, che prese nome da lui e che gli procacciò tanto favore dal granduca.

Eppure, lo stesso Signorelli, dopo aver sottratti all' oblio tutti questi studiosi del metodo nuovo, parlando poi di Tommaso Cornelio, medico e filosofo anche lui e amico del Torricelli, del Cavalieri, del Redi, del Malpighi, esce a dire che « avrebbe fatto assai meglio, se, invece di sostituire a' capricci del Bruno e del Campanella le ipotesi del Cartesio, avesse, secondando le generose ricerche del celebre G. B. della Porta, trasportata tra noi l'indole di speculazione e d'esperienza del Galilei ! » Di grazia, che altro erano mai l' *Antiperipatia* del Severino e le dispute de' medici sostenitori del nuovo sistema, se non tante vittorie riportate dal Galileianismo sul Peripato, quando di Cartesio non si parlava neppure? E il Cornelio fu veramente un Cartesiano, come giudica il Signorelli e come, col Signorelli, mostra di credere il Racioppi ? (1) Non mi pare.

Di lui dice l'Amenta (2), che « viaggiò per tutta l'Europa e portò pel primo a Napoli *tutte* le opere di Bacone, di Galilei, di Guglielmo Gilberto, di Pier Gassendi, di Renato Des Cartes, di Tommaso Hobbes, e molte di Roberto Boyle e di Tommaso Willis ». Egli è dunque come un precursore dell'Algarotti, e in lui son già palesi quella tendenza ad un sapere vasto e svariato, quel bisogno d'annodare le file del pensiero italiano alla trama della scienza nuova europea, quella libertà d'investigazione, che sono forse i caratteri più spiccati della letteratura del secolo seguente. Da questo, e da quant' altro m'è riuscito di racco-

(1) Nel suo studio sul Genovesi.

(2) Amenta. commemorazioni di Arcadi illustri.

gliere intorno al Cornelio, mi son persuaso ch'egli era, non già un Cartesiano, ma un erudito eclettico, il quale, sebbene avesse sufficiente notizia de' principali sistemi di Filosofia, pure, non asservito a nessuna scuola, rinunziò deliberatamente alla ricerca metafisica, conservandosi, in fondo, schietto seguace delle dottrine e del metodo del Galilei. Egli stesso, ne' suoi *Proginnasmi*, più volte dichiara di volersi tenere stretto all'esperienza, lasciando ad altri le ricerche trascendenti: « Mihi semper religio fuit » — dice, ad esempio, nel primo — « quaestiones sive logicas, sive eas quaecumque physicae rationis limites transcendunt, nunquam attingere (1) » E di fatti mantiene la parola; poichè, per quanto io sappia, in nessuno scritto si lascia guadagnar la mano dalla Metafisica. D'altra parte, che egli non fosse un ammiratore entusiasta di quello che il Signorelli chiama *romanzo fisico di Des Cartes*, lo dimostrano le seguenti parole, con le quali conclude un suo breve accenno alla filosofia cartesiana: « Verum tamen » — egli dice a pag. 95 dell'opera citata — « ne Cartesio plus tribuere videar quam res et veritas ipsa concedat, non diffitebor desiderari quippiam in eiusdem Philosophia, nec per illius principia explicari satis commode posse omnia naturae phaenomena ». Un altro argomento, tra' moltissimi che potrei citare, si deduce chiaramente dalla confutazione, che il Cornelio fa, nello scritto *De universitate*, dell'ipotesi famosa de' vortici cartesiani. « Quis non videt » — egli osserva — « haec et similia opinionum commenta ab hariolantibus potius, quam certa coniectura iudicantibus ingeniis profecta esse? (2) » Parole gravi e, senza dubbio, chiarissime, le quali, comunque si girino, suonano tutt'altro che un complimento!

E ancora più strana e infondata si palesa l'accusa del Signorelli, quando si pensi che il Cornelio appunto, lungi dal-

(1) *Proginnasmi*, Napoli 1688, pag. 4.

(2) Opera citata, pag. 121.

l' abborrire dall' « indole di speculazione e d' esperienza del Galilei », insieme con Leonardo da Capua, promosse la fondazione dell' altra accademia, detta degl' *Investiganti*, anch' essa protetta dal D' Arena, la quale, pure nel titolo, ricorda le altre due de' *Lincei* e del *Cimento*, con cui sarebbe entrata in onorevole gara, se la morte dell' Arena e l' intolleranza gesuitica non l' avessero soffocata sul nascere. Pertanto, se si considera che il Cornelio e il Di Capua eran tutt' e due seguaci convinti della nuova scuola medica, a cui innanzi ho accennato, e che di entrambe le Accademie, de' *Discordanti* e degl' *Investiganti*, fu Mecenate il Marchese d' Andrea; se si bada all' indole degli argomenti svolti nella seconda di queste (1); se, in fine, si pon mente che discepolo del Cornelio fu quel Luca Antonio Porzio, che fu detto dal Vico l' ultimo de' Galileiani (2); non rimarrà più dubbio intorno al carattere e all' indirizzo del pensiero del Cornelio e agl' intenti del sodalizio da lui fondato. Che se gl' *Investiganti* non si fossero conformati allo spirito della riforma galileiana, chi vorrebbe credere che ad essi si sarebbe unito quel Giovanni Alfonso Borelli (3), che ascrisse sempre a sua maggior ventura l' aver goduto, in giovinezza, delle dotte conversazioni del Galilei, e che, più tardi, in Roma fu discepolo del celebre abate Benedetto Castelli, anch' egli un Galileiano di non dubbia autenticità? O si vorrà tentar d' aggiogare al gran carro del Cartesianismo anche lui, che con

(1) Il Cornelio e il Di Capua, per es., lessero, tra le altre, parecchie dissertazioni *(de sensibus, del freddo e del caldo, del dolce e dell' amaro, della luce e de' colori)*, intese a sviluppare il concetto galileiano della soggettività della sensazione.

(2) Cfr. Autobiografia.

(3) Il Borelli (1608-1679), maestro del Marchetti e del Magalotti, lesse nell' accademia, e poi a Reggio pubblicò (1670), il dotto volume *De motionibus naturalibus a gravitate pendentibus*, nel quale confermava con la Matematica le esperienze degli Accademici del *Cimento*.

Cartesio non doveva andar troppo d'accordo, se la regina di Svezia, protettrice d'entrambi, spesso, negli ultimi anni della sua vita, soleva dire che il Borelli le sembrava maggior filosofo di Des Cartes? (1) D'altra parte, chi potrebbe negare che il metodo del Borelli sia proprio quello del Galilei, se egli, applicando, pel primo, alla Fisiologia i teoremi della meccanica, diede per la prima volta a questa disciplina un vero carattere scientifico?

In quanto al Porzio poi, chiunque legga, anche superficialmente, i suoi scritti, non tarderà a convincersi che, sebbene anch'egli ammiri l'ingegno di Des Cartes e vada con lui d'accordo in certe questioni, in molte cose tuttavia ne dissente ed esprime il suo dissenso con una forma vivace parecchio. Così, p. es., nel *De motu Corporum* (2), il Porzio riferisce un luogo d'una lettera di Cartesio al Padre Mersenne, nel quale si afferma che, dato un piano inclinato di lunghezza doppia dell'altezza, la potenza capace di trarre un peso lungo il piano abbia sempre il rapporto 1:2 a quella che si richiede per trarlo verticalmente all'insù, qualunque sia la forma del solido da tirare; ciò che sembra al Napoletano « aliquanto asperius et durius quam quod libere deglutire valeat ». Del resto, anche qui, se, più che a' singoli luoghi, è da badare allo spirito generale della ricerca, si dovrà concludere che nel Porzio, come nel Cornelio, sia tutta galileiana quella costante circospezione, onde ama circondarsi

(1) Il Leibniz (Gerhardt, Vol. IV, pag. 324) dice d'aver saputo a Roma da persone, « qui avoient eu l'honneur d'approcher souvent de la Reine, qu'elle avoit témoigné que M. Jean Alphonse Borelli luy paroisait plus grand phylosophe que des Cartes luy même ». Sarebbe stato possibile questo cambiamento d'umore in Cristina, se il Borelli fosse stato un seguace di Des Cartes?

(2) V. Lucae Antonii Portii Opera, Vol. II, Napoli, Mosca 1736, pag. 125.

nell'esporre i risultati delle sue indagini, e quella cura grandissima, e spesso mal dissimulata, di non scivolare in una vera e propria professione di fede filosofica. Che se a tutto questo s'aggiunge il giudizio, già citato, del Vico, il quale, come ho detto, soleva chiamare il Porzio l'ultimo de' discepoli del gran Galilei, niun dubbio sarà possibile sul galileianismo di quest'altro illustre Napoletano.

Resta, dunque, accertato che a Napoli le teorie del Galilei s'eran diffuse rapidamente e già contavano numerosi seguaci, quando il Cartesianismo non aveva ancor fatto presa nella coscienza scientifica, e che, per conseguenza, l'aver messi in un fascio gli antiperipatetici anteriori al Vico, battezzandoli tutti per cartesiani, è stato un grossolano errore, in cui gli storici son caduti per la preoccupazione di far apparire il pensiero vichiano nella più stridente antinomia con quello de' suoi predecessori. Che anzi prima che il Cartesianismo si facesse strada tra noi, era necessario che quella Filosofia naturale, la quale metteva capo al Galilei ed era stata inaugurata splendidamente da' più eletti ingegni, venisse svolgendo tutti i suoi elementi, e, divenuta più speculativa, movesse arditamente alla costruzione dell'Universo. A questo bisogno del pensiero corrisponde appunto il Gassendismo, il quale, come dimostra il Löwenheim, in gran parte si può desumere logicamente da certe premesse, che sono sparse qua e là negli scritti del Galilei (1).

(1) Non posso fare a meno di riferire un luogo de' *Dialoghi delle Scienze Nuove*, in cui questa tendenza del Galilei verso il Democritismo è espressa con singolare chiarezza. « I corpi solidi » — egli dice — « vanno considerati come composti d'infiniti atomi non quanti; mentre gli vorremo dividere in parti quante, non è dubbio che non potremo disporle in ispazi più ampli del primo occupato dal solido, se non con l'interposizione di spazi quanti vacui, vacui, dico, almeno della materia del solido; ma se intenderemo l'altissima ed ultima risoluzione fatta ne' primi com-

Questa pendenza delle menti nel secolo XVII verso il materialismo d'Epicuro, che trova più tardi la sua espressione artistica nella traduzione di Lucrezio del Marchetti, era conseguenza inevitabile dell'empirismo naturale della scuola galileiana. Lo avvertì col solito acume il Carducci, assai prima che questa tendenza al Democritismo fosse dimostrata nello stesso Galilei, e ne assegnò la giusta cagione, osservando che, provata l'insufficienza dell'aristotelismo nella cosmologia, poichè la novella scienza non aveva ancor detto l'ultima parola, era naturale che, « come a prova e in odio agli scolastici, si scendesse al materialismo atomistico delle scuole ioniche » (1). Così appunto si spiega il rapido diffondersi del Gassendismo a Napoli, non meno che nelle altre città italiane.

E che l'atomismo abbia preceduto a Napoli la dottrina cartesiana, si rileva chiaramente dalle concordi testimonianze di due scrittori contemporanei, il Vico e il Giannone. L'uno in fatti, nell'*Autobiografia* assicura, che « nel tempo, nel quale egli partì da Napoli (1685), s'era cominciata a coltivare la Filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella, che la gioventù a tutta voga s'era data a celebrarla. » Ed il Giannone aggiunge, che « in Napoli la prima filosofia, che di Francia venne ed atterrò la Scolastica, professata ne' Chiostri, fu quella

ponenti non quanti ed infiniti, potremo concepire tali componenti distratti in ispazio immenso, senza l'interposizione di spazi quanti vacui, ma solamente di vacui infiniti non quanti ». Ed osservando Simplicio che così si batte la via di que' vacui disseminati di certo filosofo antico, il Salviati, senza negare l'uniformità delle sue idee con quelle di Democrito e di Epicuro, si limita a protestare contro la malvolenza o l'ignoranza di quelli che tacciano d'ateismo i sostenitori della Fisica democritica o epicurea. Cfr. Löwenheim, Der Einfluss Demokrit's auf Galilei, in Archiv der Gesch. der Phil., 1894, VII. 2.

(1) Carducci, Opere, Vol. II, Alessandro Marchetti.

di Pietro Gassendi », alla quale molti restarono fedeli, « non ostante che la filosofia di Renato delle Carte, che vi fu più tardi introdotta, avesse cangiato i sentimenti di molti, i quali da Gassendisti si mutarono poi in Cartesiani » (1).

Non è a dire se a queste nuove dottrine facessero il viso dell'armi gli uomini di Chiesa, e quanto del loro diffondersi si preoccupassero. Sebbene il Gassendi, materialista nel suo presupposto filosofico, in fondo riuscisse a uno spiritualismo metafisico, e ammettesse gli atomi creati da una mente perfettissima, pure non era difficile prevedere che, a Napoli, di queste distinzioni non ne avrebbero fatte gl'intolleranti, sempre pronti ad agitare innanzi alle plebi lo spauracchio dell'ateismo. Così avvenne di fatti. E l'eminentissimo Cantelmo, arcivescovo di Napoli, a sbarbicar la mala pianta, spiegò tutto lo zelo, di cui era capace. A persuadercene, basterà quest'esempio soltanto (2). Informato che Giovanni Andrea de Magistris e Carlo Rossito, speziale di medicina, insegnavano l'ateismo, prima della pubblica e solenne abiura degli errori da costoro professati, l'Eminentissimo fece nella sua chiesa cattedrale, il dì 15 Febbraio 1693, un sermone, in un capitolo del quale, dopo le solite volgarità, che non mette conto di riferire, esortava i fedeli ad « imprimere negli animi di alcuni giovani mal consigliati . . , . . . la massima dell'apostolo *Nos plus sapere quam oportet* in punti di religione, rendendoli insieme persuasi della necessità indispensabile di fuggire come mostri velenosi i libri infetti d'eresia e dell'infame ateismo, e specialmente l'empio Lucrezio, traslatato per arte del demonio in metro italiano pur troppo applaudito » (3). È proprio il caso di ripetere: *in cauda venenum!*

(1) Autobiografia, Ed. Perino, pag. 23.

(2) Vedi Carducci, Saggio citato.

(3) È inutile dire che s'accenna appunto alla traduzione di Lucrezio fatta dal Marchetti.

Rigettata la Fisica del Gassendi, dopo una breve apparizione della Fisica sperimentale del Boyle, che, conciliando l'intuizione atomistica col concetto della finalità dell'Universo, doveva naturalmente tornare meno sgradita agli uomini di Chiesa, fece la prima entrata in Napoli, sotto il nome del Regius, la Fisica cartesiana, la quale, com'è noto, si contrapponeva alla concezione così del Boyle come del Gassendi (1).

Queste Fisiche però, oramai, non erano che de' puri divertimenti. Per quanto si sentisse il bisogno di non seguire che l'occhiuta scorta dell'esperienza, pure, scioltasi l'*Accademia degli Investiganti*, morti il marchese Arena, il Cornelio (1685) e il Di Capua (1695), che del nuovo metodo sperimentale s'eran dimostrati così caldi sostenitori, di scienze veramente sperimentali non v'era rimasta che la medicina. Lo stesso Luca Porzio, il quale, nella ricerca scientifica, aveva dimostrato ingegno così acuto e penetrante (2), negli ultimi anni di sua vita, dovette limitarsi alle esperienze anatomiche e rinunziare a quelle indagini fisiche, nelle quali non senza profitto s'era spesso trattenuto. Data la mancanza di ogni specie di sussidî, come poteva tra noi coltivarsi con profitto la nuova scienza della Natura? Di qui scendeva un'altra, non meno notevole, conseguenza, che cioè lo studio delle Matematiche non avesse più quegli intenti pratici, a cui l'avevan rivolto il Galilei e i suoi primi seguaci. Le Matematiche avevano bensì ancora de' valorosi cultori, come

(1) Queste affermazioni sono tutte pienamente giustificate da ciò che il Vico narra nell'*Autobiografia*.

(2) Nello scritto del *Sorgimento de' liquori nelle fistole aperte d'ambidue gli estremi*, per es., confutando il Boyle, che sosteneva il fenomeno doversi considerare come un effetto della pressione atmosferica, fu il primo a mostrare com'esso si debba piuttosto all'attrazione molecolare, anticipando chiaramente le conclusioni de' Fisici moderni intorno a' fenomeni di capillarità.

il Doria e il De Cristoforo; ma il calcolo, che prima serviva soltanto ad integrare i risultati dell' esperienza, era, in vece, considerato come fine a se stesso, forma organica del ragionamento, non già mezzo di pervenire a risultati necessarî e universali. L'induzione e la dimostrazione matematica non eran più associate, ma, procedendo ognuna per la sua via, eran riuscite a due diversi indirizzi, entrambi affatto dissimili da quello che il sommo Galilei aveva dato alla ricerca scientifica. Di qui la critica contenuta nel *De Studiorum ratione* e nel *De Sapientia* del Vico, la quale, è bene avvertirlo, non tocca per nulla il Galileianismo, ma si riferisce unicamente al valore e all'estensione dell' esperienza e della dimostrazione matematica, considerate in quel modo che a' suoi tempi si consideravano, come due metodi distinti, non come elementi essenziali dell' unico e vero metodo.

Per queste ragioni, dopo una breve, ma promettente fioritura galileiana, tornò a Napoli il periodo de' sogni e de' romanzi fisici, tra' quali il meglio accetto fu quello di Cartesio, non solo perchè più famoso, ma anche perchè, se non altro, faceva a meno degli atomi d'Epicuro, tanto invisi alle coscienze timorate. E allora i seguaci del metodo galileiano, confinati nel campo della Medicina e della Spargirica, pur rimanendo fedeli al concetto meccanico e liberamente filosofando intorno a diversi punti, restarono indifferenti innanzi all'irrompere della nuova corrente cartesiana e sorrisero di compiacenza, vedendo i giovani abbandonarsi con tanta facilità alla costruzione dell'Universo e con tanto entusiasmo dedicarsi allo studio de' *misteri* (così dicevano) della Filosofia naturale di Cartesio. Laddove quelli, che, come il Vico, s'erano abituati a studî severi su' più grandi pensatori dell'antichità, non a torto consideravano un ozioso passatempo lo studio della Fisica, così come a Napoli vi si attendeva.

Veniva, intanto, nel Vice-reame il Duca di Medina Coeli, già ambasciatore a Roma, il quale, uomo privo di lettere, ma desideroso di parerne amante (1), come quegli che, nella sua precedente dimora, aveva adusato le orecchie a' belati echeggianti nel bosco Parrasio, pensò di creare a Napoli una specie di piccola *Arcadia*, che difatti fu istituita (1697) e di cui furono chiamati a far parte *tutt' i soggetti più ragguardevoli della Città*. Con tutto questo però, il Vicerè non potette veder paghi i suoi voti. L'aria di Napoli (strana cosa davvero!) non era così propizia a' poeti, come quella di Roma, ed egli si dovette contentare di raccogliere intorno a sè de' letterati eruditi, che gli lessero parecchie *Dissertazioni* storiche e politiche, e solo alla fine dell'adunanza gli recitavano de' versi, Dio sa con quanta fatica accozzati!

Non si creda però che questo simulacro d'Accademia non giovasse proprio a nulla. Essa giovò a promuovere lo studio della *più colta letteratura* e a contrapporre lo studio della Storia, e di quella che il Vico chiamava *Filosofia dell' uomo*, a quello della Filosofia naturale, oramai di moda. Al Vico, maestro di rettorica, non pareva vero che, finalmente, per le lettere non s'avesse più quel disprezzo che fino allora era stato di moda. « Sembrava » — egli scrive — « che per lunga età a Napoli si dovessero ristabilire tutte le lettere migliori del Cinquecento, e con esse rinascere il culto de' Platoni e de' Plotini e de' Marsilj, onde nel Cinquecento fruttarono tanti gran letterati ». Anche questa volta, dunque, come nel classico Rinascimento, il Platonismo ebbe tra noi un impulso estetico, e anche questa volta fu un fenomeno di breve durata. Tuttavia esso trovò numerosi proseliti, anche tra' giovani, e, quando, in capo a qualche anno, dopo la Fisica, cominciò a venire in pregio la Metafisica

(1) Cfr. Due discorsi di Domenico D'Aulisio (nella Miscellanea del Giorgi), Venezia, Bettinelli, 1742.

di Des Cartes, s'apparecchiò a contenderle arditamente il terreno e finì per costringerla a una specie di transazione, alla quale parecchi filosofi sottoscrissero volentieri, per evitare il biasimo di spinozismo, che spesso non si risparmiava a' Cartesiani.

Comunque sia, è certo che la dottrina di Cartesio, un po' consapevolmente, un po' inconsapevolmente, si veniva man mano trasformando, finchè mutò perfino il nome di battesimo nell'altro, più comodo e meno sospetto, di *Platonismo cartesiano*. A dimostrarlo, basta l'esempio di quel Paolo Mattia Doria, a cui il Vico dedicò il *De Sapientia*, e che a ragione il Flint, contro il Bouillier, che ne fa un Cartesiano, annovera tra' Platonici appena intinti di Cartesianismo. L'opinione del Boullier si fonda, in fatti, unicamente su quel luogo dell'*Autobiografia* vichiana, nel quale Vico afferma, che il Doria « fu il primo, con cui potè cominciare a ragionar di Metafisica; sebbene ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, egli, Vico avvertiva ch' era vecchio e volgar tra Platonici ». Dalle quali parole, come ben nota il Flint, non si può trarre la conseguenza che il Doria fosse un Cartesiano, ma solo che per un certo tempo egli ebbe gli scritti di Cartesio in maggior pregio, che non facesse il Vico. Oltre di che, negli scritti del Doria v' ha quanto basta per formarsi un' idea di quel che egli pensasse al tempo del suo incontro col Vico, e per dare un' interpretazione più che esauriente al brano in questione. Egli, in fatti, a giudicare da ciò che lasciò scritto di sè (1), ancor giovinetto, prima forse di venire a Napoli, aveva studiate le *Meditazioni* di Cartesio, ammirandone l'acume e la novità, e per un certo tempo era stato Cartesiano convinto. Solo qualche volta deplorava che, dopo aver decomposto col pensiero l' Universo, non gli riuscisse parimenti di ricomporlo nella mente, e che per gli antichi i

(1) DORIA, *Discorsi Filosofici*, Venezia 1724, disc. 1°.

Cartesiani non avessero che beffe e motteggi. Tuttavia, venuto a Napoli, in mezzo all'attrito delle diverse scuole fisiche, per un buon pezzo continuò ancora nel suo Cartesianismo. In seguito però, a' tempi dell' Accademia famosa, dalla lettura de' Fisici passato a quella del divino Platone, « gli parve d' entrare nel Tamigi in alto mare (1) ». Frutto di questi studi fu appunto la *Vita Civile*, pubblicata nel 1700 e ispirata dal celebre dialogo platonico intorno alla *Repubblica*. D'allora in poi il Doria fu assai più Platonico che Cartesiano. E a questa conversione contribuirono efficacemente i colloqui, che, in questo tempo, egli ebbe col Vico, e de' quali sono un'eco le parole su riferite. Che cosa dunque il Doria *ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato*? La risposta la dà il Doria medesimo, il quale, nel 1° discorso citato di sopra, narra che le tre prime meditazioni di Cartesio « gli fecero confessare, *come ritiene ancora*, essere stato (Des Cartes) il primo a risvegliare questo genio di ragionar con *metodo geometrico* in Filosofia ». Ciò che destava l'ammirazione del genovese era, quindi, nè più nè meno che quel metodo geometrico, il quale, secondo il Vico, s'apprendeva facilmente, senza bisogno della Geometria, da una mente resa universale dalla Metafisica. A questo si riduceva il dissenso tra' due amici. Nel resto, l'accordo era quasi completo. A tal punto che, di lì a pochi anni, il Doria del Cartesianismo non approvava oramai che lo spirito, ond'esso s' informava (2).

(1) DORIA, *Discorsi Filosofici*, Disc. 2. È notevole che uno de' promotori dell'Accademia era stato proprio quel Niccolò Caravita, nella cui casa il Vico s'incontrò col Doria.

(2) S' argomenta chiaramente da quel che dice il Vico nel N. 20, §§ IV. Cap. VII del *De Sapientia*. In quel luogo, il Vico dice che il suo criterio della verità è tale, che dovrebbero accettarlo anche que' Cartesiani, « quos tu, Paulle, *litera*, non *spiritu Cartesianos* eleganter appellas ». Non è chi, in queste parole, non veda un riflesso delle solite

D'altra parte questo spirito appunto di libertà, questo bisogno di rivendicare l'autonomia della ragione contro l'autorità e la tradizione, ingenerava in molti, non dico lo scetticismo, ma una tal quale indifferenza per la ricerca speculativa, così come fino a que' tempi s'era intesa. Un notevole esempio ce ne offre il Giannone, il quale, dopo, la lettura di Cartesio, considerando essere una verità dallo stesso filosofo inculcata, « che in Filosofia niuno dee astringersi a militare sotto un particolare Duce, ma l'unica sua scorta e guida, investigando l'opre stupende di natura, dover essere la sola ragione e l'esperienza, stimò leggerezza o vanità il seguitare il partito o di Gassendo o di Cartesio, o di qualunque altro filosofo, ma, dopo un maturo esame ed esatto scrutinio doversi ciascuno appigliare a quella dottrina che troverà più conforme alla ragione ed all'esperienza (1) ». Insomma, di questa corrente cartesiana di Napoli avvenne press' a poco quel che avviene di certe correnti oceaniche, le quali, diffondendosi e allargandosi,

conversazioni de' due amici sul tema favorito del Cartesianismo. In esse evidentemente il Doria distingueva i Cartesiani usi a giurare su le parole del grande maestro (*littera*) da quelli che, più liberi e ingegnosi (*spiritu cartesiani*), vi attingevano solo quello spirito d'indipendenza, di cui la nuova scienza sentiva così vivo bisogno. Il Doria, senza dubbio, era tra' secondi. Più tardi, anzi, le sue simpatie per Cartesio vennero scemando sempre più, finchè, nel disc. I°, pubblicato, come s'è visto, il 1724, esprime l'opinione, che dalla teoria metafisica di Cartesio si deduca logicamente lo Spinozismo, e giunge perfino a sospettare che questo appunto fosse il suo pensiero. Il che conferma splendidamente quel che dicevo di sopra, che cioè la paura di Spinoza indusse molti Cartesiani ad abiurare o, almeno, a mitigare il loro Cartesianismo. Questo, per altro, non impedì, che nel Doria, come in altri pensatori del suo stampo, fossero spesso visibilissime le infiltrazioni materialistiche notate dal Werner, nel suo diligente studio « Zwei Philosophischen Zeitgenossen und Freünde G. B. Vico's ».

(1) Autobiografia citata.

finiscono per discendere alla stessa temperatura dell'acqua circostante, anzi spesso raffreddandosi sempre più, son costrette dal proprio peso a sprofondarsi e a sparire. Che anzi dall'indirizzo. cartesiano le menti si dipartono proprio in nome della libertà del filosofare, inculcata da Cartesio!

Non mancavano però gli scettici, i quali sorridevano incredulamente, nel vedere quanto studio ponessero i più entusiasti de' Cartesiani nel persuadere ad altri le loro dottrine. Ne è un curioso documento un brano d'una lettera del Metastasio, che non so tenermi dal riportare. È diretta al famoso grecista Don Saverio Mattei, che il Metastasio ringrazia d'avergli svegliata la viva reminiscenza di tante care e ridenti idee, e d'avergli fatta sentire « di nuovo la venerata voce dell'insigne filosofo Gregorio Caloprese, che, adattandosi, per istruirmi, alla mia debole età, mi conducea quasi per mano fra i vortici dell'allora regnante ingegnoso Renato, di cui era egli acerrimo assertore, ed allettava la fanciullesca mia curiosità, or dimostrandomi con la cera, quasi per giuoco, come si formino fra i globetti le particelle striate, or trattenendomi in ammirazione con le incantatrici esperienze della Diottrica. Mi pare ancora di rivederlo affannato a persuadermi che un suo cagnolino non fosse che un orologio; e che la trina dimensione sia definizione sufficiente de' corpi solidi; e lo veggo ancor ridere, quando, dopo avermi per lungo tempo tenuto immerso in una tetra meditazione, facendomi dubitar di ogni cosa, s'accorse che io respirai a quel suo *Cogito, ergo sum;* argomento invincibile, d'una certezza, che io disperava di mai più ritrovare (1) ».

In questo linguaggio non è chi non veda le punte dell'ironia e l'espressione di qualcosa di ancor più grave dell'indifferenza del Giannone; esso è l'indice più sicuro del pregio in cui eran

(1) Lettera del 1° Aprile 1766, da Vienna, al Mattei.

tenuti da' più ingegnosi i filosofanti di Napoli. Eppure il Caloprese era un uomo di non comune levatura, tenuto in gran conto dal Vico, e dallo stesso Metastasio annoverato tra' filosofi più illustri dell'età sua (1). Il che dimostra chiaramente che il discredito feriva non già l'uomo, ma l'indirizzo da lui rappresentato, un indirizzo oscillante, privo d'unicità d'intenti e manchevole sotto tutti i rispetti. Come conciliare, di fatti, gl'insegnamenti del Caloprese con quelli del Gravina, suo discepolo e cugino, il quale non si stancava d'inculcare lo studio delle lettere greche e latine, e anche nel Teatro predicava il ritorno al classico Cinquecento? Aggiungasi che il Caloprese, al pari del Doria, non fu neppur lui un rigido seguace della Metafisica cartesiana, e spesse volte il Vico lo sentì ripetere che Des Cartes aveva disegnato la sua Metafisica alla maniera di Platone (2). Al che, non a torto, il Vico obiettava la poca coerenza della Metafisica con la Fisica cartesiana, e il Doria, a sua volta, osservava non essersi Cartesio attenuto a Platone nell'ammettere due sostanze, la pensante e l'estesa, *realmente* distinte l'una dall'altra (3).

(1) Lettera del 1' Giugno 1772 all'abate Morani. In essa il Metastasio afferma che, per quanto egli sappia, il grand' uomo non lasciò alcun'opera compiuta, che varj pensieri egli scrisse in fogli volanti *come quelli della Sibilla*, e che quanto lasciò scritto, alla sua morte, venne nelle mani del Principe di Scalea, suo scolaro, il quale non si sa che uso ne facesse. Su questo argomento, nè al Metastasio, nè forse ad altri è riuscito saper di più. Dalla lettera medesima si ricava che il Caloprese aveva composta una confutazione di Spinoza,' che lesse a' suoi scolari di Scalea, e che è un'altra prova delle difficoltà, le quali si movevano a' Cartesiani da quanti avevano in orrore gli scritti dell'austero Olandese, di cui anche il Vico discorre senza mai averli letti. Figurarsi che, neppure nel 1736, riuscì al Genovesi di procurarseli! (Lettera del 1736, pag. 124, vol. 1° delle *Lettere familiari*, Napoli 1788).

(2) Vico. *Autobiografia*.

(3) Doria, opera citata, disc. 2°.

Ma c'era dell'altro ancora. Generalmente si crede una finzione o, per lo meno, un'esagerazione del Vico la creduta sapienza della setta italica. Orbene, questa credenza in un sapere antichissimo era assai diffusa in que' tempi, e già vi s'erano mostrati manifestamente propensi Bacone, Gassendi e lo stesso Leibniz. Rievocate, nel Mezzogiorno d'Italia, le vecchie memorie della Scuola Eleatica e della Pitagorica, venuti in luce i primi monumenti dell'arte etrusca, era naturale che, con sentimento di legittimo orgoglio, si cercasse di ascrivere all'Italia la gloria di aver dato al mondo la prima e più antica Filosofia. Questa specie di riabilitazione del pensiero antico ci spiega la tendenza di parecchi pensatori, Vico compreso, a chiamar *vecchio e volgare* ciò che i più ammiravano nelle concezioni de' contemporanei, e a ridurre a troppo esigue proporzioni le differenze tra questi e i loro remotissimi precursori. Ed intanto, insieme con l'etrusca, si cercava di acquistare, su gli antichi storici, più precisa conoscenza delle civiltà orientali, della giudaica, dell'egizia e dell'assiria, e Domenico d'Ausilio, nell'Accademia fondata dal Duca di Medina Coeli, leggeva *due ragionamenti intorno a' principj della Filosofia e Teologia degli Assirj, e all'arte d'indovinare degli stessi popoli*, ne' quali giungeva a tacciare d'orgogliosa prosunzione i Greci, poichè chiamavano barbare le altre nazioni, « mentre non fu mai cosa di pregio in loro, che altronde venuta non fosse (1) ». A questa specie di fanatismo per la più lontana antichità io credo che abbia dato non poco impulso la lettura degli scritti di Bacone, specialmente del *De Sapientia Veterum*. È noto, in fatti, come il gran Cancelliere, nel suo eccessivo disprezzo d'ogni autorità, non dubitasse d'affermare, « aver la corrente del tempo portate fino a noi le opinioni di Aristotele e di Platone, mentre son perite le sentenze di Democrito e della

(1) Sono nella *Miscellanea* del GIORGI, Venezia, 1724.

Scuola Italica; come le vesciche, che nell'acqua galleggiano, mentre le cose di peso vanno al fondo (1) ». Era, insomma, una idea generosa, che non poteva considerarsi come un puro capriccio, in un secolo, in cui tante antiche ipotesi s'eran rimesse a nuovo, senza potervi trovare il *quo consistam* della nuova Metafisica, un'idea, che assai più tardi sorrise anche al pensiero di Vincenzo Coco, e che dovette essere comune a moltissimi, se il Metastasio, con la solita arguzia, ebbe a scrivere, dover « pur valermi qualche cosa l'aver corso dalle paterne sponde del Tevere sino alla Magna Grecia, ed aver gustati i primi allettamenti delle scientifiche cognizioni vicino alle rinomate sorgenti dell'Italica setta (2) ».

Quest'ipotesi intorno all'antica Filosofia italiana, come si vede, non fece che aggiungere un altro po' di confusione a quella che già esisteva nella repubblica delle nostre lettere. Era quello un periodo, nel quale le più varie correnti di pensiero venivano a unirsi e a intersecarsi, e che, sotto questo rispetto, si potrebbe paragonare a quello della sofistica in Grecia, quando in Atene, oramai centro di tutto l'ellenismo, s'incontrarono le svariate teorie cosmogoniche de' pensatori che fiorirono prima di Socrate. La concezione meccanica dell'Universo e il punto di vista teleologico; la vecchia fisica aristotelica, e le scienze nuove co' loro ardimenti e le loro audacie mirabili; il rigido formalismo scolastico, che pone le parole al disopra de' fatti, e il nuovo metodo sperimentale, che chiede solo fatti e fatti accertati; il puro idealismo platonico, che vede nell'idea un principio sostanziale ed efficace, pur senza spiegare come possa il mondo ideale aver azione sul mondo sensibile, e un sensismo larvato, quasi inconsapevole, che fa la sua comparsa dapprima timidamente, ma che,

(1) Le parole sono dell'Algarotti.

(2) Lettera del 29 Maggio 1769 al Mattei.

nel secolo seguente, informa e pervade tutto quanto il pensiero filosofico: ecco quali erano le antinomie che la coscienza scientifica era chiamata a risolvere in quel secolo. E questo appunto ci spiega l'eclettismo della più parte degli uomini di quel tempo, un eclettismo che piglia norma, è vero, dalla tempera particolare dell'ingegno di ciascuno, e che, talvolta, degenera nella posa e nella saccenteria, ma che spesso è sintesi vasta e vigorosa di tutti gli elementi del sapere, accumulati nelle età precedenti.

Ma anche per un'altra ragione quel movimento richiama alla memoria il periodo della Sofistica. Come, in fatti, nell'antica Grecia l'incrociarsi di tante concezioni diverse fece sì che, con Socrate, la prima volta sorgesse la Filosofia dell'uomo (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία), così tra noi la confusione prodotta dai varî indirizzi filosofici, fece sì che, rinunziando alla spiegazione dell'Universo, i nostri pensatori rivolgessero ogni loro studio a quelle discipline, che riguardano il Mondo delle Nazioni, la sua origine e la sua evoluzione nel corso de' secoli. Era questa una tendenza, già manifestatasi con l'Ausilio e con altri dotti, in seno all'Accademia fondata dal Vicerè; ma ora soltanto, dopo la generale diffidenza, ingenerata negli spiriti dal perenne dissolversi di tanti e così svariati sistemi, essa prende forma concreta e si contrappone nettamente e consapevolmente all'antica Filosofia naturale. Ed anche qui non posso tenermi dal notare come lo studio degli scritti, sopratutto del *De augmentis scientiarum*, non poco abbia conferito a questo nuovo indirizzo delle menti verso un sapere diverso da quello fin allora cercato. Nè meno notevole è che quest'esigenza sia stata avvertita nel tempo stesso, e per gli stessi motivi, da' due Napoletani più insigni di quest'età, il Vico e il Giannone. Tutt'e due, in fatti, essero il *De augmentis* nel tempo della permanenza in Napoli del Duca di Medina Coeli, e tutt'e due ne trassero impulso a'

medesimi studî, poichè il Vico, d'allora in poi, « andò dirozzando i suoi lavori d'ingegno, che portarono l' ultima opera *De Universi Iuris uno principio et fine uno*, e nelle sue orazioni, fatte nella apertura degli Studj nella Regia Università, usò sempre la pratica di proporre *universali argomenti*, scesi dalla Metafisica in uso della Civile, » e il Giannone, d'altra parte, maggiormente si confermò nel concetto della sua grande opera storica, nel vedere che Bacone, « fra le altre cose *desiderate*, ripone un'istoria esatta civile, saviamente riflettendo che nelle altre istorie, eziandio nella naturale, si erano fatti grandi progressi, ma non già nella civile (1) ».

Nè questa è la sola corrispondenza tra il pensiero del Giannone e quello del Vico. Poichè anche più tardi, dopo la pubblicazione della *Scienza Nuova*, nell'autunno dell'anno 1731, il Giannone cominciò ad applicarsi « a studj che fossero dirizzati unicamente alla cognizione di se stesso e della condizione umana e ripigliare i tralasciati studj di filosofia, e col soccorso della storia investigare più da presso la fabbrica di questo Mondo, e degli antichi abitatori, dell' uomo, della sua condizione e fine, ecc... (2) » Con quest' intento appunto compose nel carcere il *Triregno*, in cui applicò alla genesi del concetto religioso lo stesso procedimento, seguito dal Vico per dare una conveniente spiegazione a tutta la Storia.

Tuttavia, il vero fondatore della Filosofia della Storia, il vero Colombo della nuova Critica storica fu il Vico. Nè poteva essere altrimenti; poichè l'arte di addentrarsi nella moltitudine infinita de' fatti con uno sguardo penetrante e sicuro, di spiegare, come disse il Manzoni, (3) la storia d' un tempo con

(1) Giannone, *Aut.;* P. I, Cap. XI.
(2) Idem, Parte II, Cap. XXI.
(3) Manzoni, Vico e Muratori, in Morandi, Ant. della nostra crit. mod.

la storia dell' umanità, di trasformare in dottrina vitale, in scienza perpetua, tante cognizioni senza principî e senza conseguenze, di cavare più fondate conclusioni dalle rivelazioni, per dir così, involontarie, degli antichi scrittori, seguendo certe norme, derivate dalle proprietà della mente umana e dall'esperienza de' fatti più conosciuti, quest'arte tanto complessa, della quale il Vico a ragione andava superbo, richiedeva un ingegno reso universale, da tali abitudini intellettive e da tali studî, quali certo non erano quelli degli eruditi di Napoli e del Giannone, usi a trattare i sistemi di Filosofia come una moda, e a passare dall' uno all'altro con la stessa indifferenza, con cui i nostri bimbi vedono passarsi dinanzi le figure della lanterna magica! In mezzo a quegli epigoni degli Umanisti, potette il Vico lusingarsi di trovare de' Porfirî e de' Marsilî, e di fatti trovare degli eruditi, che parecchi materiali gli apprestarono per la costruzione del suo edificio; ma di pensatori vigorosi e arditi, che gli additassero una via nuova e lo disimpegnassero, insieme col *suo buon genio*, dalle Sirti dello scolasticismo, egli non doveva trovare che i Galileiani del suo paese. Che cosa egli debba loro, mostrerò in uno de' prossimi fascicoli.

GIOVANNI ROSSI.

INTORNO AL « FONDAMENTO DELLA MORALE »

(*A proposito di una recente pubblicazione* [1])

Il grosso volume di studii critici, recentemente pubblicato dal prof. Ferrari, se per un lato merita di essere attentamente esaminato, porge per un altro buona occasione a discutere e chiarire un problema essenziale di Etica. E credo necessario, per ottenere quella precisa delimitazione di concetti che qui è necessaria, esaminare brevemente questi tre punti :

1. che cosa si debba intendere per fondamento della morale ;
2. come esso sia determinato nella dottrina kantiana e nelle altre principali criticate dal Ferrari ;
3. come esso sia inteso dal Ferrari stesso, e quali debolezze presenti la sua dottrina.

Con la qual discussione mi propongo insieme di rispondere ad alcune critiche mosse a una mia pubblicazione.

I.

Che cosa s' intende in genere per — fondamento — di un principio o di un' idea ? Null' altro che la ragione sufficiente per la quale il principio è e deve essere in quel certo modo. Non si può pertanto confondere o scambiare il fondamento del principio con la condizione del fatto : tutti i fatti hanno le loro condizioni

(1) *Il fondamento della morale,* Studi del dott. prof. Ambrogio Ferrari, pagg. 732 (Alessandria, stab. tipogr. G. Iacquemod e figli 1899).

sufficienti, non tutti i principii hanno una ragione sufficiente; nell'un caso si ha di mira la serie dei reali, nell'altro quella dei possibili. Nè si deve scambiare il fondamento o la ragion sufficiente di un principio con il principio stesso, come pur qualche volta accade. Si potrebbe dire infatti che, essendo il fondamento qualche cosa che è al di là del principio e prima di esso, questo deve perder la sua natura e il fondamento stesso assumer quella appunto di principio. Ma questo non può aver valore nel rispetto logico, che è quello appunto di cui qui si parla: vale a dire, se nella serie dei reali non può esser principio se non ciò al di là del quale non esiste più nulla, nella serie logica, dovendo ogni principio o affermazione, dalla quale possano scendere altre, avere un proprio fondamento, questo è evidentemente diverso da quello.

Applicando ora questi concetti direttivi al campo morale, vediamone le conseguenze. Che cosa vorrà dire « fondamento della morale? » Questo: la ragione sufficiente di ciò che è moralmente buono. Il « moralmente buono » è il principio di cui occorre cercare e determinare il fondamento. Ma la questione dà tosto luogo a un'altra: che cosa è il moralmente buono? Non occorre veramente discuter qui e risolvere il problema, ma semplicemente fermare questo concetto essenziale: i beni sono infiniti, come la salute, la gloria, la ricchezza, la potenza, la coltura, ma il bene morale ha questo carattere proprio, che, o sia o non sia di fatto o sia questa o quest'altra cosa, *deve* ad ogni modo o assolutamente essere. Dimodochè il fondamento della morale diventa il fondamento e la giustificazione del dovere assoluto. Il problema si presenta pertanto in questi precisi termini: qual è la ragione per la quale il bene morale *deve* essere? Si potrebbe credere che alla risposta occorra la determinazione precedente della natura o essenza dello stesso bene morale, ma poichè a ogni modo questo deve assolutamente essere, ne viene che a cono-

scere il fondamento della morale è necessario e sufficiente partire dal principio dell' assolutezza del dovere. Ora è chiaro che di quanto assolutamente deve esistere noi non possiamo dare che un fondamento assoluto. Il difficile starà nella posizione e determinazione dell' assoluto.

Senonchè si può contestare che l' imperativo morale sia assoluto e, come diceva Kant, categorico; e sostenere che esso sia invece, come oggi suol dirsi, relativamente assoluto, cioè assoluto in rapporto però a quelle speciali condizioni storiche, psicologiche e sociali, nelle quali esso sorge. Ma, chi bene osservi, in questo modo o non si discute più il problema del fondamento della morale, o esso viene ricacciato di un passo, non risolto. Non lo si discute più, se, date quelle certe condizioni di vita, e il desiderio naturale e universale di vivere, se ne fa scaturire senz' altro la necessità di un certo genere di condotta; lo si ricaccia invece di un passo, ma non lo si risolve, quando si presuppone un postulato, che può esser messo in discussione, cioè: l' uomo deve vivere, o più generalmente: la vita deve essere. E nessuno può dimostrare cioè dedurre il dover vivere se non che da un principio superiore e assoluto. Perciò, o si tralascia come inutile la questione, partendo unicamente dalle condizioni di fatto della vita sociale, senza cercar di questa la giustificazione; oppure, retrocedendo dall'individuo alla vita sociale e storica, si domanda la ragione ultima di questa, ed essa non può trovarsi che fuori e al di sopra di lei.

In altre parole i doveri si possono sì far derivare dalle condizioni generali e dalle speciali della vita, e in questo modo e senso possiamo dire di renderci una ragione dell' obbligazione, cioè di spiegarla; ma non si può dimostrare il dovere in genere, cioè quindi il dover vivere se non attaccandosi a un dato superiore. I doveri, si dice oggi comunemente e bene, sono esigenze della vita umana; ma per che, si può chiedere, dobbiamo ubbidire alle

esigenze della vita? E se si risponde: per non morire; si potrà chiedere ancora: per qual ragione si deve vivere? O altrimenti: qual è l'ultimo fondamento o l'ultima ragione della vita e del dovere? E di porre simili domande ci dà diritto non il fatto, non reale, della negazione della vita (chè la universalità degli uomini desiderano di vivere), ma la possibilità razionale che la vita venga negata; di che ci han dato prova i pessimisti, i quali, negando il dover vivere, renderebbero per ciò solo nulla ogni ricerca morale. Ma, e questo importa constatare, pure la negazione della vita fu fondata, come deve essere la sua affermazione, sopra una ragione superiore e metafisica. (Vedi l'opera di Schopenhauer sul Fondam. della Morale).

Ecco perchè io credo si possa affermare che, per quanto i doveri speciali e le norme di condotta si possono derivare dalle condizioni sociali e storiche, il fondamento ultimo del Dovere non sia attingibile che nell'Assoluto. E perchè, come accennai, non si può negare che nell'ordine dei reali il fondamento ultimo diventa pure il Principio primo, e questo in Etica non è cosa diversa dal Fine, così accade che l'Assoluto si possa e si debba considerare come la ragione assoluta e il fine ultimo della vita morale e del mondo. Nel che conviene anche Guglielmo Wundt.

Ma, come si può contestare l'assolutezza dell'imperativo morale, così può anche contestarsi in genere il punto di vista dal quale ci poniamo, che è quello dell'esigenza razionale pura. E si può dire: il razionalismo vi conduce a estremi insolubili, noi dobbiamo invece chiuderci nel campo dei fatti e del positivismo, il quale cerca semplicemente le connessioni reali dei fenomeni in una visione larga e sintetica. E va bene: io non nego il valore di questa osservazione e di questo indirizzo, ma osservo che in tal modo o si rinuncia alle vere esigenze ultime della ragione e quindi non si può parlar più affatto di un fondamento del dovere, ma si devono puramente determinare le condizioni di fatto

per le quali i doveri sorgono; oppure si lascia aperto il varco a una soluzione, non scientifica, delle ultime esigenze razionali (1). Queste a ogni modo, o non si curino o si suppongano soddisfatte, non cessano di avere il proprio valore. La conclusione pertanto mi sembra questa: il problema del fondamento della morale o non si discute affatto, o, discutendosi, non può risolversi che attingendo l'Assoluto. E se non si discute, non si possono far derivare i doveri che dalle condizioni reali della vita. In questo caso però si postula il principio che la vita debba essere; e il fine morale diventa evidentemente la conservazione e il progresso della vita.

***

Ma veniamo ormai al libro del prof. A. Ferrari. Il proposito suo è di « ottenere dell'egoismo una giustificazione innanzi tutto, negativa e indiretta (mostrando come anche i più rigidi oppositori dell'edonismo egoistico si trovano spesso in contraddizione coi proprii principii), poi una giustificazione propriamente positiva e diretta (mostrando che l'egoismo è un elemento necessario per l'esplicazione dell'attività, indispensabile per l'esistenza stessa della condotta virtuosa e altruistica » (pag. 47). Dalle quali parole appar già come l'A. non abbia della giustificazione un concetto che si possa dire esatto: mostrare che un fatto è indispensabile per un altro non vuol dire giustificarlo, perchè si può sempre chiedere se quest'altro è a sua volta giustificato, e dato che sia, il primo resterebbe giustificato, non già in se stesso, ma nel suo rapporto col secondo. All'A. noi possiamo fare insomma queste osservazioni:

(1) Si veda a questo proposito nel fascicolo di luglio della *Revue de mètaphysique et de morale* un articolo di *Weber*: Positivisme et rationalisme.

se intendete giustificar l'egoismo, mostrando che esso è condizione necessaria per l'esplicazione dell'attività e per l'esistenza della condotta virtuosa, dovete presupporre come giustificate o giustificare l'attività stessa e la condotta virtuosa; oppure, se non date questa giustificazione, non potete lusingarvi di giustificar l'egoismo per il semplice fatto che esso è condizione di un altro fenomeno, che può essere tanto l'attività virtuosa quando la delittuosa; e se anche date o presupponete la giustificazione della condotta virtuosa e altruistica, si deve intendere che l'egoismo è giustificato solo in quanto esso sia condizione indispensabile della condotta virtuosa, e non più. Invece nell'opera del prof. Ferrari non appar chiaramente quel che pure è logicamente necessario, cioè la distinzione fra moralità e fondamento di essa; cotalchè, mentre egli vuol giustificare l'una per mezzo di quel che dice sua condizione indispensabile, l'egoismo, non può d'altra parte giustificar questo che presupponendo giustificata quella.

Ma, a parte questo che mi sembra il vizio logico principale, l'opera del Ferrari merita un esame attento per quel che riguarda sostanzialmente l'egoismo ne' suoi rapporti con la moralità. Egli vuol dimostrare queste due cose: 1.° anche nelle dottrine morali del disinteresse, non è inteso e non può intendersi questo senza ammettere un fondo egoistico; 2.° l'egoismo è in realtà l'origine prima di tutto la vita morale. Questo duplice tema è dall'A. svolto in modo continuo per i trentacinque capitoli onde si compone il volume; ma salta agli occhi la distinzione dei primi ventitre, che sono di critica alle dottrine del disinteresse, dagli altri, che sono di dimostrazione.

II.

Non domanderemo all'A. la ragione dell'ordine e della misura dati alla sua trattazione critica, la quale incomincia da

Kant, passa all'Hobbes e al Rousseau, poi ai sentimentalisti, infine agli evoluzionisti. Ma semplicemente ci fermeremo a esaminare come sono interpretate le dottrine di Kant e dell'Hobbes che occupano il più della prima parte.

Le critiche che il Ferrari muove alla dottrina Kantiana ne riguardano principalmente due punti, che del resto sono intimamente connessi, cioè il valore dell'imperativo categorico e il significato della legge morale. Quanto al primo punto l'A., rimproverando al Kant il proposito di determinare il fondamento dell'Etica *a priori* cioè per mezzo dei concetti della ragion pura e quindi di trascurare lo studio delle condizioni reali, osserva che questo « equivarrebbe, in un altro ordine di cose, a sostenere che l'igiene e la medicina dovendo mirare a ciò che potrebbe essere il corpo umano, farebbero opera al tutto vana di esaminare e studiare le sue condizioni attuali e reali. Quindi, a tutto rigore, anche un imperativo categorico e *a priori* per l'igiene e la medicina, e, di questo passo, un altro per la politica, per la pittura, per l'agricoltura, e via dicendo » (pag. 104-5). Ma qui il pensiero di Kant è travisato: l'imperativo categorico è quello il cui valore non è sottoposto a nessuna condizione e quindi a nessuna finalità estranea, e tale non può essere che l'imperativo morale. Perchè infatti le operazioni dell'igiene, della medicina, dell'agricoltura devono essere solo quando si accetti la finalità ipotetica (si badi che siamo sempre nell'ordine della razionalità) corrispondente a ciascuna di esse discipline; ma poichè essa finalità può negarsi o modificarsi, l'imperativo può non essere. Così invece non accade dell'imperativo morale, il quale esiste e ha valore in ogni modo e senz'alcuna condizione. Onde si capisce che, se nell'agricoltura, medicina, igiene ecc. è necessario lo studio del fatto, perchè la legge o l'imperativo ha esistenza razionale e reale unicamente nell'*ipotesi* che si voglia eliminare o correggere o guidare quel fatto stesso; nella mo-

rale invece lo studio del fatto non ha valore (sempre, s'intende dal punto di vista Kantiano), perchè la legge o l'imperativo è sempre razionalmente possibile qualunque sia il fatto, e sia esso o non sia.

Quello che si può contestare al Kant è precisamente il punto di vista da cui egli si pone e il principio che serve di base a tutto il ragionamento: è vero che l'imperativo morale ha il carattere dell'universalità assoluta ed è quindi categorico, e come tale non può esser dato che dalla pura forma? Se non si discute anzitutto questo concetto primo e non se ne determinano la natura e i limiti, è inutile osservare contro il Kant che il suo imperativo è vuoto, che la sua dottrina prescinde da ogni contenuto empirico e umano, che la sua legge non può venire in rapporto con la vita. Tutte queste e altre simili obbiezioni hanno valore, quando ci poniamo dal punto di vista del realismo, non da quello del Kantismo, il quale pone a base l'universalità assoluta data, come accennai, dalla pura forma razionale. Il dire, come fa il Ferrari, che una legge che non abbia riferimento alla sensibilità umana non è vera legge (pag. 140), o che è impossibile anzi assurdo che la volontà si determini per la pura forma (capo VIII), è vero, quando noi consideriamo la natura reale dei fatti; ma non dobbiamo dimenticare che Kant voleva invece essenzialmente determinare le condizioni razionali, o il fondamento, onde è possibile la volontà assolutamente buona. E tali condizioni egli le trova nel puro rispetto della legge e cioè nella pura razionalità della condotta. Alla stessa maniera nella Critica della ragion pura il Kant non si proponeva di studiare come *di fatto* si costruiscono la scienza matematica e la fisica, ma di determinarne le condizioni razionali onde esse sono possibili.

Dato questo punto di partenza è naturale, che la legge etica, com'è formulata dal Kant, sia affatto indipendente dal sentimento

e quindi veramente disinteressata; onde si può giustamente indurre che non è buona quella obbiezione la quale voglia mostrare il presupposto eudemonistico nella formula kantiana della legge. Dice il Ferrari, che gli esempi addotti dal Kant per mostrare in atto l'universalità della legge vengono a dire, che « se tu mentisci, se non rendi il deposito, se, quando puoi, non presti aiuto agli altri, tu sarai poi trattato da questi stessi (volendo appunto che la regola sia universale) nella medesima guisa, onde avrai o tosto o tardi a patirne danno » (162). Ma questo non è il pensiero di Kant. Quei tre esempi valgono a provare non già che, quando diventassero leggi universali, apporterebbero il danno di tutti, ma che, come dice un passo di Kant citato dall'autore, la legge si distruggerebbe da sè, perchè avrebbe per risultato di sopprimere ogni deposito, di rendere impossibile ogni confidenza ecc. Il mentire non può diventar legge universale, non tanto perchè chi mente sarà ricompensato della stessa moneta e ne avrà danno, quanto perchè vita sociale e menzogna universale sono termini contraddittori. La ragione insomma sta in un' esigenza logica o formale (*dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst in Widerstreite sein kann*: Grundlegung ecc. S. 63; V. Ferrari pag. 198), non in una conseguenza affettiva. Per la qual ragione accade che, secondo Kant, il piacere o il dolore che naturalmente possono precedere o accompagnare o seguir l'atto virtuoso non hanno valor morale, essendo necessario e sufficiente che l'atto stesso sia compiuto non tanto in conformità del dovere quanto per dovere. Il Ferrari mi pare non interpreti bene il pensiero di Kant, quando così si esprime: « per fare atto virtuoso, o almeno per esser certi che realmente un atto sia tale, convien cercare di farlo con ripugnanza, di mala voglia, e, cio non ostante, mandarlo a compimento sotto l'impero assoluto della legge » (500). Kant in verità non intese questo; bensì soltanto che il valore dello

atto morale dipende dalla intenzione puramente razionale e disinteressata; e con ciò non veniva a dire nè che tale atto debba necessariamente compiersi contro l'inclinazione naturale, potendo questa, per la sua natura eticamente indifferente, esserci o non esserci, nè che l'atto virtuoso debba compiersi, come pur vorrebbe far credere il Ferrari, con senso di asservimento e di costrizione, essendo anzi necessario ed essenziale il libero assentimento della volontà al dovere. Quando pertanto si interpreti rettamente Kant, non si può trovare il presupposto eudemonistico nella sua dottrina; nè d'altra parte si comprende più la critica stessa quando, dopo d'aver più volte riconosciuto e rimproverato, come fa il Ferrari, il formalismo e l'assoluta astrattezza della legge morale Kantiana, si vuol tuttavia accusarla di essere, pure inconsapevolmente, egoistica. Quest'ultima critica può per avventura aver valore, quando, come vedremo, si dia dell'egoismo un'interpretazione *sui generis*, quale è quella data dal Ferrari.

Ma prima vediamo brevemente le critiche da lui mosse ai sistemi morali politico e religioso. Il Ferrari tratta di questi due più brevemente che della dottrina Kantiana e li avvicina nell'esposizione e nella critica, perchè ambedue pongono a fondamento della Morale il comando d'una volontà esteriore. È certo che, se si prende alla lettera l'asserzione dell'Hobbes, cioè che « il sovrano, qualunque cosa faccia e comandi, non fa mai ingiustizia » (262) non si può non convenire in tutte le critiche che il Ferrari solleva; ma la dottrina dell'Hobbes, pure nella sua audace stranezza, ha un significato profondo che non può esser trascurato: ed è, che senza una specie di contratto cosciente, o meglio senza il riconoscimento di un'autorità superiore di merito e di valore, non si attua, secondo lui, legge morale, nè distinzione di giusto e ingiusto. L'Hobbes vuol dire in fondo, che la libera e razionale volontà dell'uomo potrà benissimo *subir* la

violenza, ma non *l'accetta*, cioè non la giustifica, se non quando la riconosca come proveniente da un'autorità superiore alla sua e come tale da lui con la libera ragione riconosciuta e accolta. Chiamatela una tale autorità il Dio mortale, come vuole l'Hobbes (pag. 248) o il Dio eterno, poco importa per la questione etica; quel che importa è che sia un Dio, o lo si intenda immanente alla natura o trascendente. Ed è appunto in questo concetto che s'accordano con la dottrina dell'Hobbes quella dei teologi e quella di Kant. Contro la morale religiosa il Ferrari muove l'obbiezione che, nessuna volontà come tale, anche se divina, può obbligare e che, se essa dispone di un potere superiore al nostro, potrà costringere ma non obbligare (284). La quale osservazione sarebbe ottima, se la ragione del comando stesse nella superiorità di potenza del puro volere, e non piuttosto, come è il fatto, nella superiorità e perfezione assoluta dell'Essere che comanda. Così anche per Kant il Volere puro è la legge, perchè esso è insieme la Ragione assoluta. La dottrina di Kant appare in tal modo un *quid* intermedio fra il razionalismo dell'Hobbes e il teologismo: annullato il contratto, che non tanto è essenziale al concetto dell'Hobbes quanto piuttosto ne è la forma concreta di esplicazione, il Kant fa della ragione umana, che nella dottrina dell'inglese riconosce la legge ma non è la legge, la stessa promulgatrice e legislatrice; laddove nella morale teologica la ragione è, come dice il Rosmini, promulgatrice soltanto. In questo modo infatti par che si eviti la difficoltà essenziale che è nella dottrina di Kant e in quella dell'Hobbes: il Kant unifica nella ragione il potere che comanda e quello che ubbidisce, il legislatore e il suddito; l'Hobbes cade, come bene osserva pure il Ferrari (pag. 257) nel circolo di giustificare la legge e il comando con l'autorità del principe e questa a sua volta con il contratto iniziale che già impegna e obbliga i contraenti: il dovere di attenersi al patto non può derivare dalla

autorità del principe, perchè anzi questa sorge da quello. Il che significa che il fondamento della legge morale dev'esser tale per sè stesso, non per un contratto che gli sia anteriore: la legge deve esser tale non solo quando e se venga riconosciuta dalla libera ragione umana, ma deve esserlo anteriormente al riconoscimento. Questo si aggiunge alla legge, non la costituisce.

Ma, non ostante le differenze che intercedono fra la morale Kantiana, e quella teologica, è certo che tutt'è due si accordano nel riporre la essenza della moralità in una devozione incondizionata a una volontà riconosciuta e accolta come universalmente e assolutamente buona. Onde in esse, quando siano interpretate nel lor vero e proprio significato, non si può veder traccia di indirizzo egoistico, a meno di intender l'egoismo in una maniera diversa dall'abituale. Vediamo come lo intenda il Ferrari e quale sia la sua dottrina.

III.

Anzitutto è ben rilevar questo fatto, che il punto di vista dal quale si pone il Ferrari non è, come nelle tre scuole precedenti, quello del razionalismo, bensì quello del realismo; egli cioè non tanto mira a determinare il fondamento razionale del dovere, quanto la condizione reale onde sorge la moralità. E tale condizione è, secondo lui, l'egoismo: in qualunque azione virtuosa, anche in quelle che si dicono eroiche o disinteressate, si nasconde sempre, come condizione necessaria, l'egoismo. In più luoghi e con copia, perfin soverchia, di esempi tratti o dai poeti o dai romanzi o dalle storie o dalla vita quotidiana, per non dire delle molte citazioni di sentenze e di brani di filosofi antichi e moderni, l'A. intende a dimostrare e corroborare la sua tesi, cioè che « l'interesse si cela ovunque », che « è impossibile per l'essere cosciente e volitivo operare in modo

assolutamente antiegoistico », che « se l'egoismo è una mostruosità, è una mostruosità inevitabile ». Ma vediam bene che cosa intende significare l'A. con la parola egoismo. Ecco come egli si esprime: « la parola egoismo, se la consideriamo nel contenuto che può esprimere, depurando il medesimo da tutto ciò che arbitrariamente può venir aggiunto, indica il semplice fatto che un'azione, rompendo dall'*io*, trova nell'*io* stesso la propria ragione di essere. In modo analogo, la parola soggettivismo indica il fatto che la conoscenza, qualsiasi conoscenza, sorgendo e compiendosi nel soggetto conoscente, trova nel medesimo la propria ragione di esistere » (690). La qual definizione dell'egoismo è completata da questa illustrazione che l'A. fa del disinteresse: « Un atto qualsiasi può nella sua obbiettività, o riguardo al suo contenuto, ridondare tutto a vantaggio degli altri, e tuttavia nelle sue condizioni soggettive produrre una grande soddisfazione all'agente ... Le cure di una madre, spesso faticose, verso la prole, senz'alcun dubbio sono, oggettivamente, disinteressate o altruistiche, ma soggettivamente sono al supremo grado egoistiche, come quelle che, in realtà, procurano alla medesima un grande piacere » (406). Dal che, per dirla in breve, si apprende che per l'A. disinteressata dovrebbe essere quell'azione che non ha riferimento psicologico con l'agente, egoistica l'azione che ha invece tale riferimento. Ma si vede tosto e assai facilmente che, come nessuno ha mai inteso il disinteresse nella prima maniera, perchè si affermerebbe non pure l'irreale ma l'impensabile; così nessuno ha mai inteso l'egoismo alla seconda maniera, essendo una verità evidentissima, un *truism*, che ogni azione, qualunque sia il suo valore morale, ha riferimento psicologico con l'agente. Il Ferrari parla di azione oggettivamente disinteressata e soggettivamente no; ma una simile distinzione, mentre non esprime esattamente il fatto psicologico del concorso di due elementi, soggettivo e oggettivo, nella produzione di

qualunque fatto psichico; non ha d'altra parte alcuna importanza etica. Perchè in morale si tratta essenzialmente di valutazione e questa non sorge se non dalla presenza del fine; ed è appunto in base a questo che è possibile una distinzione di atti egoistici e disinteressati: disinteressata si può dir quell'azione, l'oggetto o il fine della quale è appreso, sentito e voluto dal soggetto operante come avente valore per sè, o anche per un fine più lontano, il quale a sua volta sia valutato per sè; egoistica è invece quell'azione l'oggetto o il fine della quale è appreso, sentito e voluto dal soggetto operante come avente valore per lui e per lui solo. Se il criterio del valore deve esser fisso e costante, esso non può esser posto dal soggetto, inteso nella sua realtà individua, ma a lui imposto dalle condizioni generali della realtà oggettiva. Può pertanto accadere, data quella distinzione, che l'azione disinteressata sia accompagnata o seguita dal piacere del soggetto operante, senza che per questo essa sia egoistica, poichè ciò che la caratterizza non è la presenza d'una certa forma o di un certo grado di sentimento, ma la valutazione intellettiva-affettiva del fine cui si tende; e del pari l'azione egoistica può esser dolorosa, senza che per questo si possa dir disinteressata. Potremo quindi parlare di godimento disinteressato senza cadere, come vuole il Ferrari, in patentissima contraddizione (457), purchè il godimento proprio non sia il fine del desiderio e dell'azione.

Il Ferrari, per dimostrare la sua tesi dell'egoismo universale, riporta, fra l'altro, queste parole di un santo: « mio Dio, io ti amo, ti amerei ancora, quando tu avessi a tormentarmi per tutta l'eternità » (404), e trova in esse una espressione dell'egoismo; ma egli non vede che al contrario Dio, cioè l'oggetto, il fine dell'azione, è appreso e sentito dal santo non in quanto abbia un qualche valore per lui, ma in quanto ha valore per sè, il che è provato dal fatto che quel santo è appunto indifferente

alla forma del proprio sentimento o sia esso piacevole o sia doloroso. Per dire che in questo caso c'è dell'egoismo, bisognerebbe chiamar egoistico qualunque sentimento, perchè questo implica sempre la presenza e partecipazione del soggetto: ma è come dire che ogni sentimento è sentimento. Insomma, per dirla in breve, il Ferrari nella sua teoria scambia due concetti e due considerazioni: il soggettivismo con l'egoismo; la considerazione esplicativa con la considerazione valutativa; l'una che è propria delle scienze naturali, come la psicologia, l'altra delle normative, primissima delle quali è l'Etica.

Ma lasciamo pure la discussione intorno alla interpretazione dell'egoismo; vediamo piuttosto in che l'A. faccia consistere il bene morale. Non nel piacere individuale isolatamente preso e questo era prevedibile; ma nel piacere di tutti gli individui presi ad uno ad uno, cioè in quello ch'egli dice il piacere generale. Siccome « il benessere degli altri è condizione principale del benessere di ciascun individuo » (644) e « il piacere che si prova pel piacere altrui, e l'interesse che si prende all'interesse altrui, segnano il più alto grado della soddisfazione cui può giungere l'uomo, ossia l'essere socievole per eccellenza, e, quindi, segnano pure il più elevato grado dell'egoismo, » (713) così l'adattamento alle condizioni generali sociali dell'esistenza è utile per il conseguimento del proprio piacere, che in tal modo si subordina « all'interesse, al piacere, al bene illimitato o generale » (670). Il Ferrari riassume la sua dottrina chiamandola *utilitarismo egoistico*. Non è il caso di ripeter qui le obbiezioni e tanto meno le lunghe discussioni cui ha dato luogo la dottrina utilitaria. Ci basti semplicemente far osservare due difetti essenziali di ogni dottrina egoistica: 1.° che essa si trova impotente davanti alle forme, diremo così, partendo da un altro punto di vista, inferiori dell'egoismo; 2° che essa implica una concezione atomistica della vita sociale. Quanto al primo punto, esso è

abbastanza chiaramente spiegato da questo passo. dell' A: « ci sono purtroppo di quelli, e non sono pochi, i cui piaceri e dolori non s' accordano con le esigenze della vera morale, e le cui tendenze contrastano, più o meno apertamente, colle condizioni del vivere sociale . . . Nè ci meravigliamo, nè ci scandalezziamo che questi tali sentano quello che sentono, e, perciò, facciano quello che fanno, nello stesso modo che non ci meravigliamo, e non ci scandolezziamo che il gatto graffi, la tigre sbrani, la melma insudici e il tossico spenga la vita, ma soggiungiamo tosto che son forme mal fatte, male organizzate in sè, e male adatte alla società; perciò, alla larga » (566). Non meravigliamoci neppur noi della crudezza delle espressioni, le quali corrispondono con esattezza al pensiero, il quale non poteva esser diverso. Ma constatiamo che in tal modo si viene a confessare che il male non esiste e che non si può rimproverare il malvagio, il quale è, dice l' A., « una forma che, più o meno, vuoi per condizioni anatomiche e fisiologiche, vuoi per condizioni più propriamente psichiche, vuoi ancora, come d' ordinario accade, per le une e per le altre insieme, si trova, relativamente, in ritardo sullo svolgimento della natura umana » (573). Piuttosto possiamo meravigliarci di due cose: prima, come mai possano i dottrinarii dell' egoismo chiamar anomali i casi di individui, i quali cercano appunto il proprio piacere come essi insegnano; seconda come possano, non mossi a sdegno da quello che volgarmente si dice il male, il quale è, secondo loro, un prodotto necessario della natura, riservar la lode per il bene, che del pari dev'essere un risultato necessario dello sviluppo della vita. In realtà il Ferrari, che è sullo sdrucciolo dello spinozismo, è assai meno logico del sommo filosofo di Anversa, il quale, unico nella storia della filosofia, ha visto con impavido pensiero tutta l' ampiezza e la solidità organica del panteismo egoistico. Ma per lo Spinoza l' individualità scompare nell' unità infinita

del tutto, il quale soltanto ha una reale esistenza, onde l'*amor sui* che è punto di partenza si trasforma nell'*amor dei intellectualis* che è punto d'arrivo della cognizione adeguata o filosofica: amar sè, cercare il proprio piacere vuol dire per il filosofo amare il Tutto di cui egli fa parte e in cui l'individuo scompare. Invece nella dottrina prettamente egoistica dell'Helvétius, a cui molto s'avvicina il Ferrari, l'individuo è sempre il perno intorno a cui s'aggira tutta la vita e, per quanto egli parli, come s'è visto, di bene generale, pure questo ha valore unicamente come condizione del bene particolare: « Che sarebbe egli mai cotesta felicità generale, se non la felicità dei singoli membri componenti un corpo sociale? » (643). Or non è a dire quanto sia lontana dalla realtà questa concezione atomistica della vita sociale; perchè, quand'anche si rifiuti quello che suol chiamarsi il panteismo sociale, è certo che la collettività, positivamente parlando, non si risolve in una pura somma di individualità, ma è un fatto nuovo che ha caratteri proprii.

Ma quel che, in fine, desta meraviglia nel libro del Ferrari è la nuova forma sotto la quale egli presenta la sua dottrina, chiamandola « *razionalismo utilitario* » E dice espressamente così: « Noi non siamo nè sensisti, nè empirici, nè materialisti, e nemmeno positivisti, onde il nostro utilitarismo ha un carattere e una fisionomia tutta sua propria . . . Noi diciamo: un atto è utile essenzialmente e universalmente, quando è conforme ai principii di ragione. E più in generale, mentre i sensisti e i positivisti affermano: ciò che è universalmente dato nell'esperienza è una legge di ragione; noi al contrario: ciò che è legge o esigenza della ragione è dato in ogni tempo e in ogni luogo dall'esperienza, e si trova, perciò, universalmente vero » (647-8). Il qual concetto è completato da quest'altro: « Noi, al contrario di Spencer e, in genere, dei positivisti, ponendo come primo, assolutamente primo, il pensiero, e tutto il resto come contenuto

o momento subordinato del medesimo, possiamo stabilire il genuino *a priori*... I principii, pertanto, morali sono, innanzi tutto, principii e leggi del pensiero, e a questo, e solo a questo modo, possono dimostrarsi *a priori*, necessarii, universali » (658-9). Dopo di che, senza fermarci a esaminare i pensieri su citati in ordine al loro fondamento gnoseologico, ci basti rilevare quella cotraddizione che più è manifesta e grave: se utile è ciò che serve a procurar piacere, e che perciò si manifesta tale in seguito all'esperienza, come si può sostenere insieme che esso sia ciò che è conforme ai principii di ragione dati come genuinamente a priori? Non si può risolvere la difficoltà che ammettendo l'equazione fra razionalità e utilità. Non discutiamo se e quanto essa sia vera, cioè rispondente a realtà, e facciamoci piuttosto questa naturale domanda: dove va a finire l'egoismo e quindi la ricerca del piacere proprio se, data anche l'identità fra il razionale e il piacevole, si deve in ultima analisi aver di mira quello? Lo Spinoza poteva ben dirsi perfettamente coerente in tutta la sua dottrina quando, ammettendo che *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*, annegava coraggiosamente l'individuo e il suo piacere nell'infinità del tutto divino. Ma non si è più logici quando, sostenendo l'identità fra razionale e piacevole e pur ponendo quello come primo, si vuole ancora star fissi nel puro egoismo. « Amare la verità per sè stessa, dice in un punto del suo libro il Ferrari, vuol dire amarla primo, per tutte, indistintamente, le utilità che ne possono venire; secondo, per quelle sovra tutto che sono le più essenziali e generali, e quindi più elevate e degne della natura razionale dell'uomo » (510). Ora è evidente anche da questo passo e da altri che si potrebbero citare (cfr. pag. 593, 680), se pur ve ne fosse bisogno, che l'egoismo perde o deve perdere ogni valore: chi cerca la verità per tutte le utilità che ne possono provenire e per quelle sovra tutto che sono le più essen-

ziali e generali e più degne della natura dell'uomo, non la cerca più per il proprio individuale vantaggio, a se unicamente ristretto con esclusione degli altri, vale a dire non è più un egoista e non agisce più in modo interessato.

Non ci è insomma via di mezzo: o l'egoismo rimane tal quale e quindi si ammette come reale unicamente l'individuo, e allora si rimane ancora necessariamente nell'empirismo e nel sensismo; o si vogliono, tenendo fermo il punto di partenza egoistico, superar le barriere del sensismo, e allora si precipita nella voragine del panteismo spinozistico. Questo almeno accade quando, volendo evitare il teismo, si vogliono tuttavia porre all'Etica principii assoluti e quindi un imperativo categorico. La dottrina del Ferrari, che è in fondo un tentativo di conciliazione (strana invero) fra l'Helvetius e lo Spinoza (pur senza che questi venga citato una sol volta in tutto il volume) si avvolge in molte difficoltà, dalle quali non si può dire invero che esca vittoriosamente.

Giovanni Vidari.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

D. Mercier. — **Les origines de la psychologie contemporaine.** — Louvain, 1897, p. X-486.

L'autore è professore di filosofia e dirige l'istituto superiore di filosofia all'università cattolica di Lovanio; ed è chiaro nella repubblica filosofica per un *Corso di filosofia,* che nelle scuole chiesastiche ebbe molti lettori e plauso. In questo volume si lancia a un volo ardito, pel quale, però, non gli mancano le forze: assalisce vigorosamente lo spiritualismo ufficiale e tenta la restaurazione del Neo-tomismo, come quello che, nella sua mente, meglio soddisfa i bisogni attuali del progresso filosofico e scientifico.

Penetrando nel vero spirito della filosofia di Aristotele e dei Maestri della scolastica, noi vogliamo conservarci in relazione permanente colla scienza contemporanea. I tempi di mezzo furono insuperabili nella meditazione delle verità e dei principii generali; i nostri nella paziente e sagace raccolta e analisi dei fatti particolari. Dall'unione delle due correnti è legittimo sperare un nuovo progresso per la filosofia. Tale l'intendimento del Mercier. Il quale si rivolge specialmente a quelle persone, che non sono quiete allo spiritualismo classico e cercano di dare una nuova orientazione al loro pensiero filosofico. Il volume è dunque un confronto critico tra la filosofia moderna e la scolastica. Si apre coll'esposizione e l'esame della psicologia di Cartesio, spirito geometrico e semplicista, che non riesce a risolvere il problema antropologico, non ostante grandi sforzi; e il problema nel sistema cartesiano è insolubile, perchè è mal posto. L'uomo, scrive il Mercier, non è l'insieme di due sostanze, delle quali l'una sarebbe l'anima pensante e l'altra un corpo esteso; egli forma *una sola sostanza composta.*

La psicologia di Cartesio riusciva a un conflitto irreducibile, sorto dall'opposizione creata fra l'anima, ridotta ad essere una pura sostanza inestesa, esclusivamente fatta per

pensare, e i corpi, dotati esclusivamente di movimenti meccanici: *spiritualismo eccessivo* ed *esclusivo* e *meccanicismo*. Le due correnti attraversarono, quasi trionfalmente, i secoli XVII e XVIII; lo spiritualismo, biforcandosi presso la sorgente sua, produsse da una parte l'occasionalismo e l'ontologismo di Malebranche e il panteismo di Spinoza, dall' altra l' idealismo; il meccanicismo, ingrossandosi coi progressi scientifici, riuscì al positivismo, onde è rinsanguato l' idealismo contemporaneo. Brevemente il Mercier discorre dell'occasionalismo e dell'ontologismo, dottrine omai abbandonate; a lungo dell' idealismo, di cui ricerca la genesi, indicando la parte che al suo sviluppo ebbero Locke, Berkeley, Hume, Kant.

Segue un' esposizione chiara dello stato della psicologia contemporanea, in cui si vuole dimostrare l' insufficienza dell'idealismo positivista per la soluzione dei problemi fondamentali della psicologia. In Inghilterra Spencer è un « collectioneur d'idées », non un filosofo; la sua filosofia è un aggregato di monismo, mecanicismo, idealismo. La sua sola dottrina originale, l' evoluzionismo, è un' analogia audacemente poggiata su un'ipotesi. In Francia Alfredo Fouillée insegna una psicologia, la quale rinnova, sotto altro nome, la teoria della volontà di vivere dello Schopenhauer e, risalendo più indietro nella serie dei secoli, l' ἐνέργεια o ἐντελέχεια di Aristotele. Egli riassume in sè le tendenze opposte del tempo: ristabilisce la finalità nella natura, nega l' assoluto; è idealista e positivista. In Germania Guglielmo Wundt concepisce la psicologia come il complemento delle scienze naturali: la sua dottrina del volontarismo dà luogo a serie obbiezioni, ma segna un passo importante verso l'unione delle scienze sperimentali e della metafisica. In tutti questi filosofi è facile ritrovare le diverse influenze della psicologia cartesiana e dei sistemi che ne derivarono; e tali influenze sono difetti.

Le stesse influenze si riscontrano ovunque infiltrate nell' insegnamento, nella letteratura, negli avvenimenti dell' ora che volge. Onde il triplice carattere della psicologia contemporanea:

1.° una concezione cartesiana, esclusivamente spiritualista, della psicologia;

2.° l'abbbandono della metafisica o il positivismo; il quale, per la sua forma idealista, conduce al fenomenismo o ad una specie di monismo idealista e subbiettivista;

3°. lo straordinario sviluppo della psicologia sperimentale.

L'autore ha una larghissima e, direi completa conoscenza della letteratura psicologica contemporanea; e di tutti i cultori che hanno un qualche merito peculiare, disegna nettamente il pensiero, siano essi inglesi o francesi o tedeschi; nè si può accusarlo di alterarne il pensiero, onde renderne più agevole la critica. Colla statistica dei corsi di filosofia delle Università del mondo, egli fa vedere che la metafisica è ogni giorno più abbandonata e il suo posto viene occupato dagli studi di psicologia sperimentale, i cui laboratorî crescono di anno in anno. L'Autore discute le idee direttrici di questo nuovo movimento: il positivismo è trattato meglio dell'idealismo e del meccanismo; la negazione delle cause finali è una fobia o teleofobia di Paulsen; il meccanismo non ispiega l'ordine generale del mondo. Con tutte queste dottrine viene confrontando l'Aristotelismo e la Scolastica. La conclusione, a cui giunge il Mercier, è assai ardita, ma è sostenuta da forti ragioni teoretiche, da dottrina antica e contemporanea, ed è dettata da un'intima persuasione scientifica. Ora più che mai, chi studia e pensa seriamente comprende la necessità di mantenere i fatti psichici in connessione con quelli biologici. E a torto il materialismo afferma: « l'anima non esiste oppure è un insieme di proprietà speciali della materia cerebrale »; — e lo spiritualismo: « l'anima, esteriore al corpo, sul quale ella agisce per un punto inimmaginabile del cervello, è una sostanza immateriale, la cui natura è pensiero e null'altro che pensiero ». È d'uopo riprendere la definizione aristotelica: « L'essenza dell'anima è come la forma di un corpo naturale avente in potenza la vita; l'anima è l'atto primo del corpo avente in potenza la vita. Per essa, noi, originariamente, viviamo, sentiamo, pensiamo » (*de an.* II, I, 4, 5; II, 12) ». Queste definizioni riassumono il contenuto essenziale dell'antropologia, rimediano agli eccessi e ai difetti della psicologia contemporanea e forniscono una base solida alle audaci indagini della filosofia critica e della psico-fisiologia, a cui Kant e Wundt, ciascuno nel suo campo speciale, hanno dato

un vigoroso impulso. Onde il principio della filosofia, come insegnava il Trendelenburg, non è più da cercare: esiste. Non resta altro a fare che sviluppare le verità generali colla meditazione e con un commercio assiduo colle scienze sperimentali. Perciò i Neo-tomisti, mantenendosi lontani dai sogni idealisti e subbiettivisti, possono far entrare nel campo della loro filosofia le ricerche contemporanee della fisiologia e della psico-fisica, senza fare alcuna concessione e snaturare la scienza.

Se il Neo-tomismo si mantiene fedele al suo programma, potrà rinverdire la filosofia scolastica con felici acquisti, rinnovare in parte il suo materiale e presentare agli sguardi dei successori un aspetto diverso da quello che ha oggidì. Nullameno coloro che vorranno scandagliarne le profondità, troveranno nelle subcostruzioni dell'edificio l'integrità dei principii che hanno informato la civiltà occidentale. E constateranno con piacere che vi fu progresso senza rivoluzione, acquisti senza perdite, sviluppo d'una unità vivente costantemente arricchita dalla varietà dei contributi recativi da tutte le rame del sapere umano.

Così finisce l'autore.

E noi ci rallegriamo sinceramente di questo coraggioso invito che il Mercier rivolge a' suoi correligionari: di scendere dall'Aventino del tradizionale Tomismo, porre mano agli studi di psicologia sperimentale, portare lo studio fecondo su questa disciplina, la quale sotto i nostri occhi va assumendo carattere, contenuto, metodo, indipendenza e dignità di scienza speciale, come già la fisiologia nel secondo quarto del nostro secolo. Ci rallegriamo, perchè tra i Tomisti sono menti vigorose, dotte, laboriose, in grado di imprimere un nuovo impulso alla giovane scienza, che ebbe all'università di Lipsia la sua culla principale. L'opera benemerita dell' « istituto superiore di filosofia » di Lovanio ne è un esempio notevole. In questo apprezzamento del tentativo del Mercier noi siamo pienamente d'accordo col Richet.

Per altro noi dubitiamo che l'invito del professore di Lovanio sia per essere accolto di buon animo da' suoi compagni di fede, i quali guardano generalmente con occhio diffidente alle grandi scoperte della scienza odierna, in ispecie per ciò

che tocca la natura umana. Una scuola, la quale per bocca di uno de' suoi massimi scrittori dichiara che la storia della filosofia moderna non è altro che la storia delle aberrazioni intellettuali dell'uomo abbandonato ai capricci del suo orgoglio sì che essa meglio si potrebbe appellare la patologia della ragione umana (Cornoldi, *La filosofia scolastica di S. Tommaso d'Aquino* Bologna 1881, pag. XXV), non rinnova, adattato a tempi, discipline e bisogni nuovi, l'alto e comprensivo spirito di S. Tommaso, ma quello dei Pirronisti dell'antica Ellade.

Certo, il Mercier non si abbandona a questi eccessi: il fatto solo che egli espone accuratamente e imparzialmente le vedute di Cartesio, dei Cartesiani e dei più gloriosi filosofi moderni e li confronta colla filosofia aristotelica e tomistica, ne è prova sicura. Ma anch'egli, benchè coi dovuti riguardi, cerca di tirare una linea nera sul corso della filosofia moderna, onde uscirono la libertà accademica e intellettuale, gli ordinamenti politici liberali, il pensiero civile, la scienza infine, che è gloria dei nostri tempi. E su questo punto credo inutile una discussione del tentativo del Mercier, perchè essa dovrebbe essere portata sui principii fondamentali, che profondamente ci dividono; la tradizione da una parte, la ragione naturale dall'altra. Ma una domanda voglio rivolgere alla mente acuta, perspicua e dotta del neo-tomista: Come mai Voi accettate i risultamenti della scienza moderna e respingete la filosofia moderna? Non è dunque indissolubilmente collegato il pensiero scientifico e il filosofico? Non sono stati grandi scienziati i grandi filosofi moderni? E la fisiologia e la psicologia, pel cui incremento Voi fate un caloroso appello ai vostri correligionari, non sono desse una figliazione diretta del pensiero filosofico moderno? Non avete riconosciuto Voi stesso che queste teorie sono impregnate dell'influenza dei pensatori, che Voi vorreste cacciare dal tempio della filosofia? E come, dunque, può un filosofo riconoscere la verità delle conseguenze e negare quella delle premesse?

L. Credaro.

J. ESLANDER. — **L'Éducation au point de vue Sociologique.** *Bruxelles, 1899.*

L'A. avrebbe voluto compiere con questo libro un lavoro di demolizione e di ricostruzione; di demolizione facendo una critica severa del sistema d'educazione in uso nella nostra società; di ricostruzione, additando le linee generali secondo cui l'educazione dovrebbe instaurarsi. Intanto si riserva in un volume che seguirà di dare più ampio sviluppo al suo pensiero. In questo volume, prolissità a parte, si contengono anche osservazioni e riflessioni ingegnose. Per altro l'A., abbastanza rassegnato, confessa che le sue idee non ponno trovare la loro piena applicazione nella Società, com'è attualmente organata, ma solo l'aspettano da un avvenire più o meno lontano. A dir vero, io sentirei più acuto il desiderio di conoscere come praticamente l'educazione si debba avviare o riformare al nostro tempo, e nelle nostre condizioni di cultura; ma una volta tanto può essere abbastanza rimunerativa una corsa col pensiero verso tempi di cui tarda a spuntar l'aurora. Certo che, così, si segue la moda. Del resto sembra che l'A. pensi che, già fin d'adesso, si possa far qualche cosa per l'educazione nel senso da lui voluto. E come dovrebbe accadere altrimenti? aspettare che la Società si muti per mutare anche i sistemi d'educazione sarebbe una davvero troppo grande ingenuità; perchè essa stessa, l'educazione, è un'eminente forza sociale, e una causa precipua di un sociale rinnovamento.

L'A. dice dunque che l'educazione moderna è fondata sulla coazione; e ciò perchè la coazione è condizione di vita dell'attuale Società. Ora, gli è appunto questo pregiudizio che importa, a suo avviso distruggere, che la coazione cioè sia necessaria all'esistenza sociale. Solo allorquando questa si sarà da quella svincolata, solo allora sarà possibile esplicare un piano d'educazione libera. L'A. sostiene che la necessità della concorrenza s'attenua gradualmente, e la spontaneità prende nella vita umana un posto sempre più grande, onde si può dire che la società, checchè appaia, non deve essere governata dalla lotta per l'esistenza; che la coazione per cui i deboli sono assoggettati ai forti è destinata a ridursi, fino ad approssimarsi gradualmente alla scomparsa completa; che il regime sociale *diviene* un regime

di spontaneità, e ciò, non per effetto della volontà umana, ma in virtù di un processo normale evolutivo, di cui la volontà umana non è che un effetto (75). L'auto educazione (ciò senza coazione, secondo la veduta dell'A.), non si presenta più dunque come incompatibile coll'organizzazione sociale, ma sarà la forma normale dell'educazione dell'avvenire, forma che emanerà direttamente dall'organizzazione sociale futura (77).

Il principio dell'educazione non dev'essere adattamento del fanciullo al mezzo sociale (110), ma sviluppo spontaneo dell'essere umano, di tutte le sue facoltà di tutte le potenze che sono in lui.

Alla stregua di tale principio l'A. prende in esame l'educazione moderna e trova che essa non potrebbe esser peggio indirizzata. L'educazione fisica è vergognosamente trascurata nelle scuole. Il giuoco libero è una necessità, e in sua vece c'è la ginnastica metodica e comandata. — Rispetto all'educazione intellettuale ben più numerosi si appalesano i difetti. L'A. critica tra l'altro, l'abitudine di adoperare parole o frasi di cui gli scolari ignorano il valore; di impartir loro dei temi, che non valgono a sollecitare il loro interesse. L'aritmetica s'insegna troppo presto, quando ancora non se n'ha raggiunta la sufficiente capacità, onde l'abuso di mezzi artificiali. — Nella Geografia s'intoppa a ogni passo in definizioni, senza che mai si cerchi di condurre all'osservazione di ciò che ne è oggetto. — La Storia ridotta a un lavoro mnemonico, alla spiegazione e alla parafrasi dei testi, e intrapresa in un'età in cui vi si è riluttanti, solo per accontentare certe esigenze sociali. — Le scienze naturali insegnate senza collezioni, senza raccolte da parte degli Scolari. — Vi hanno teorie moderne e buone; ma la pratica è vecchia e cattiva. Venendo al mondo abbiamo una volontà latente e la scuola tende a sopprimerla. — Rispetto all'educazione morale basti il dire che i procedimenti seguiti sembra abbiano lo scopo di falsare il carattere di essa. Una sola parola caratterizza l'educazione odierna: obbedienza. Non si domanda all'uomo di ragionare sugli atti suoi. La disciplina scolastica è la copia di quella sussistente nella Società; puramente esteriore. La nostra educazione cerca d'indebolire la volontà, fonte della moralità. Alla Scuola non v'è libertà; v'è il

regolamento, v'è il permesso, v'è il divieto. Codesta obbedienza crea la necessità d'una continua sorveglianza. Però l'ipocrisia e la menzogna sono due vizii che la scuola insinua co' suoi metodi nella gioventù.

Che fare dunque, si domanda l'A.? Egli porge nell'ultima parte del suo volume alcuni criterii generali che dovrebbero valere per l'educazione ch'egli chiama razionale. Ma in questo lavoro di ricostruzione mi pare che non sappia liberarsi da quella indeterminatezza che affligge tante pubblicazioni pedagogiche. I bambini non devono costringersi a frequentare la scuola, ma devono aver libertà completa di andarvi o di tornarsene (rammentisi la Scuola popolare diretta dal Tolstoy); via le lezioni, via i regolamenti. L'educazione non ha da imporre mai, ha solo da cercare i mezzi più adatti per lo sviluppo spontaneo degli alunni. Questi erreranno; ma l'errore è anch'esso un mezzo efficacissimo all'educazione così intellettuale che morale, e noi non possiamo nè pretendere nè desiderare che il fanciullo di errori non ne commetta mai. Bisogna aver presente che spesso, dove vediamo dei difetti, sta il germe di qualità preziose. La menzogna, dice Guyau, non è tante volte che il primo esercizio dell'immaginazione. Non affanniamoci a dar precetti di condotta ai bambini. Come li dobbiamo lasciar liberamente esercitarsi nel fisico, così, riguardo all'educazione morale, dovremo intervenire solo nei casi indispensabili, avendo cura di predisporre per quelli un ambiente adatto.

Gli studi, perchè dian frutto, bisogna che rappresentino il soddisfacimento di corrispondenti bisogni spirituali. E l'A. enuncia una massima, che mi par degna di considerazione, e a lui è suggerita dall'insegnamento dell'aritmetica, ma da lui viene illustrata, si può dire, per ogni materia di studio. Io la trascrivo qui intera: « Vraiment on se trompe sur la raison d'être « du calcul. On va jusqu' à dire que cela développe les facultés « de raisonnement et d'abstraction! C'est là toujours une con« séquence de cette idee absurde que la connaissance est l'in« strument du développement des facultés. C'est le contraire, « qui est vrai. Les facultés de raisonnement et d'àbstraction, « comme les autres, se développent par le fait de l'établisse« ment et l'échange de relations de l'être avec le monde exte-

« rieur; le travail intellectuel se manifeste sous l'influence des « necessités de la vie, sous forme d'acquisition de connaissances. « Le calcul est une consequence des activités cérébrales. Le « cerveau ne se developpe pas parce que l'enfant calcule; l'en« fant calcule parce que son cerveau se developpe (311) ». E appresso, insistendo sull'argomento dell'educazione morale osserva che chi pretende di tirar su buoni i fanciulli a furia di precetti fa come quegli che, aspettando che il bambino apprenda a camminare, si mettesse a portarlo. Ma in tal maniera non si formerà mai di quello una personalità morale e autonoma. Convien piuttosto guidarlo al punto che in lui sorgano naturalmente delle concezioni morali.

E certo queste idee, non nuove del resto, sono assennate; ma sui mezzi di attuarle conveniva dir qualcosa di più e di più preciso.

A. Piazzi.

Theodor Lipps. — **Die ethischen Grundfragen, Zehn Vorträge.** — *pagg. 308; Leopold Voss in Hamburg, 1899.*

Alcuni capitoli di questo volume furon da principio materia di pubbliche letture che l'illustre professore tenne a Monaco di Baviera. Egli poi vi aggiunse altri capitoli, e così, tutti insieme, formarono un volume. Il quale, nell'esposizione piana e alle volte, quasi popolare, delle varie questioni morali serba ancora manifeste le traccie delle sue origini. Ciò che altri eminenti scienziati han fatto in altri rami del sapere, come il Tyndall, l'Huxley, l'Helmoltz, in quello delle scienze naturali, l'A. può dire di aver ottenuto per rispetto all'etica, i cui problemi, se ebbero sempre una grande importanza, niuno negherà che dalle condizioni della nostra cultura non ne traggano una tutta speciale. Il libro del Lipps non è un lavoro di compilazione. Se l'esposizione è tale da riuscir accessibile a tutte le persone colte, l'A. si rivela però un pensatore indipendente, come ne può far fede in ispecie il capitolo intorno alla responsabilità e alla pena. Pel mio paese io sento di dover esprimere un voto; che libri di tal natura, scritti da persone veramente penetrate di spirito scientifico, e intesi ad allargare e ad elevare la coltura generale vi facciano qualche men rara apparizione.

Il metodo seguito dall'A. è strettamente scientifico: rilevare i fatti e le leggi della coscienza morale, per trarne quindi le conclusioni. Così nel 1° capitolo, determinato quale debba essere il compito dell'Etica, chiarisce quei due fatti psicologici che sono l'egoismo e l'altruismo, giungendo all'affermazione che i motivi altruistici esistono nella nostra coscienza indipendentemente da quelli egoistici, e vi si manifestano non appena imprendiamo a conoscere personalità diverse dalla nostra.

Nè crede l'A. inopportuno d'insistere (2° Capit.) a rendere vie più perspicuo il significato di motivo etico. Molti nel valutare le azioni badano solo al fine estrinseco cui esse si dirizzano, mentre dovrebbero anzitutto indagarsi i sentimenti donde esse traggono vita, e nei quali risiede ciò che si dice personalità.

Largamente diffuse sono le teorie che considerano come principio delle azioni umane l'utile o la felicità. L'A. le combatte risolutamente (3° Capit.). Non il piacere, non il benessere prodotti da una determinata azione, ma il bene, ma il sentimento buono, ma l'uomo interiormente saldo, interiormente ricco, in armonia con sè stesso, in sè stesso libero, dal quale l'azione deriva, conferiscono a questa il suo valore morale. Il piacere ha un valore secondario, condizionato, dipendente dal valore della personalità. Esso non può apparire pregevole, se non in quanto è il segno, l'indizio, l'estrinsecazione d'un sentimento che ha valore in sè.

La moralità è autonomia. L'A. accenna (4° Capit.) alle varie maniere con cui si può produrre una specie di assopimento o di passività morale. Rileva i danni di un'istruzione che uccide la curiosità di sapere, lo sforzo verso il vero, e si riduce a una meccanica appropriazione di conoscenze; *i danni di un preponderante insegnamento linguistico,* avvertendo come il lato etico delle letterature antiche difficilmente si renda oggi attivo nella gioventù che le apprende, e fin nei loro cultori di professione. Nota come l'educazione odierna fermi l'attenzione puramente sull'esteriorità dell'azione, senza ravvivare il sentimento morale. (E il cattolicismo, si può aggiungere, non lavora anch'esso in questo senso?). Mezzi siffatti ingenerano addormentamento, ipnosi morale. L'obbedienza morale deve essere sostituita a

quella ciecε, passiva; l'obbedienza morale è illuminata, riconosce i fini etici e vi si sottopone; l'obbedienza morale è appunto autonomia. Quella eteronoma è immorale; e non già nel fatto esteriore, ma nel sentimento donde promana.

Quali le condizioni del volere morale (5° Capitolo)? — A dirittamente intenderlo, esso è indipendente da motivi soggettivi o accidentali, ma è determinato dal valore obiettivo de' suoi scopi. Per l'A., dunque, il dovere sorge appunto quando a scopi possibili dell'umano volere, si riconosca un valore obiettivo. E ciò che si dice coscienza del dovere noi l'abbiamo per una disposizione tutta umana, quella di astrarre dalle nostre condizioni soggettive. Il mio godimento è mio, e rimane tale. Ma psichicamente io posso astrarre da esso, e renderlo inattivo, quando vengo alla determinazione.

Dalle considerazioni qui esposte trae argomento il 6° Capit. a prescrivere le norme da seguirsi perchè le nostre azioni abbiano l'impronta vera della moralità. Le norme sono tre, che l'A. poi raccoglie in una sola, d'intonazione perfettamente kantiana: « Segui una condotta che abbia valore universale » (Verhalte dich allgemeingiltig, p. 158). Tali norme sono di natura formale. Non dicono che s'abbia a voler questo o quest'altro, ma in quale direzione s'abbia a volere. Analogamente alle leggi della conoscenza. Anche queste non ci dicono nulla intorno al contenuto del nostro conoscere, sibbene ci apprendono in quale maniera dobbiamo conoscere, cioè insomma secondo rapporti di valore generale.

Il 7° Capit. s'aggira intorno al « sistema delle finalità morali » rispondendo alla questione, secondo quali punti di vista si possano sovraordinare le finalità più alte alle inferiori. Se non che l'A. confessa di non aver la pretesa di aver data la soluzione per ogni conflitto morale. Resta sempre la possibilità di errori; ma dobbiamo consolarci, pensando che la moralità non istà nel trovar sempre giusta tale soluzione, ma nel volere seriamente e con dignità. Ciò che di più alto si può pretendere dagli uomini è la pienezza della rettitudine di coscienza (die volle Gewissenhaftigkeit p. 196).

L'8° Capit. fu riservato a discorrere degli organismi sociali, e cioè della famiglia e dello Stato. Ai rapporti morali tra

i sessi son consacrate molte pagine, così come a una ragionevole difesa dei diritti della donna, non ancora, come si dovrebbe, riconosciuti dalla nostra Società. — Dello Stato si pone in rilievo specialmente la funzione etica, in quanto esso è tenuto a preparare le condizioni per lo sviluppo della persona morale.

Nel 9° Capit. si tratta ampiamente della libertà del volere. E su questo punto l'A. si confessa convinto determinista. Gli argomenti posti innanzi sono, su per giù, quelli conosciuti. Si interpreta, egli dice, la libertà nel senso che, essendosi presa una decisione, potevasi anche non prenderla, o prenderne anche una in senso contrario. È falso. L'affermare che si sia voluto in un modo, mentre potevasi volere diversamente, non esprime altro che questo, che non si è chiaramente consapevoli dei fondamenti che hanno spinto ad operare. Fosse così, si conoscessero, cioè, tutti i motivi che hanno spinto all'azione, un'altra da quella compiuta non si potrebbe pensare (253). L'errore sta nel considerare la libertà di volere come una forza a sè, mentre essa non è che la libertà della propria personalità. Ora, avrebbe senso il dire che la personalità è libera da sè stessa, e da sè stessa indipendente? — L'Indeterminismo nega la legge della causalità nel campo delle azioni umane. Ma se essa è una legge del nostro pensiero, e non si ricava dall'esperienza, il pensiero d'una libertà incondizionata è, in realtà, nessun pensiero (259). Nè poco gravi sono le conseguenze dell'Indeterminismo. Gli è proprio la responsabilità che per la prima è spacciata. Se l'azione non proviene dal fondo dell'individuo, ma è un fenomeno che si produce accidentalmente, e poteva essere anche diverso, il soggetto non può più dire: « Ich will », ma deve dire: « es will », proprio come: « es regnet ». — Ognuno sarebbe esposto all'impreveduto nei rapporti cogli altri; mancherebbe la base alla mutua fiducia; sarebbe inutile l'educazione: ogni eccitamento; ogni biasimo. — Ma, secondo le idee del Determinismo, il mio carattere non può essere imputato a me. — Non è vero. Certo che a formarlo contribuiscono disposizioni innate, e altre condizioni esteriori. Ma è anche una condizione il mio volere e la più eminente. (E quest'argomento, o io mi sbaglio, mi sembra assai debole). Se il sentimento ha la sua causa, ha anche il suo effetto. Non bisogna quindi starsene colle mani in mano.

Del resto, il nostro giudizio sulla personalità di un uomo, non dipende dal conoscere il modo con cui quella s'è formata. Il saperlo non la rende diversa nel suo volere. Se un albero buono dà buoni frutti, domandiamo forse da che la sua bontà provenga per valutarlo tale? (269).

Il 10° ed ultimo Capit. verte sull'imputazione, la responsabilità e la pena. L'imputazione è la valutazione del valore morale della personalità, del valore morale delle azioni. E queste, secondo i casi, sono, in grado maggiore o minore, imputabili. Anche il delinquente nato è libero, nel senso che l'azione muove da lui, e la scelta che fa è quella che corrisponde alla sua natura. Se si dice che esso non è libero, gli è perchè si prende la libertà in altro senso. Non libero, non già perchè la sua personalità sia impedita o costretta da alcunchè di differente da essa, ma perchè la moralità ha avuto in lui un deficiente sviluppo. Dicendo che il delinquente nato non è libero, noi ce ne facciamo una doppia rappresentazione. Una volta ce lo rappresentiamo, o, meglio si direbbe, ce lo fingiamo conforme all'ideale etico umano; e un'altra, com'egli è realmente; e questa sua reale natura la consideriamo come un agente che impedisce e soffoca in lui quella natura ideale. Insomma due personalità in un individuo, l'una delle quali esercita violenza sull'altra.

Per l'A. neanche dal delinquente nato può separarsi il concetto di responsabilità, al quale però egli attribuisce un senso diverso da quello tradizionale. La responsabilità, a suo avviso, è la vivacità della nostra reazione morale, contro ciò che moralmente constatiamo di valore inferiore al valore presunto, o addirittura cattivo (p. 287). Maggiore è la deficienza morale d'una persona e minore è la responsabilità. La maggiore responsabilità è nell'uomo dabbene, perchè molto si aspetta da lui, e acuta e urtante è la delusione, se si rivela inferiore alla nostra opinione. Insomma la responsabilità è graduata dalla più o men viva intensità del conflitto tra la nostra aspettazione riguardo all'operare morale di un individuo, e questo stesso operare come nel fatto si manifesta.

Al concetto di responsabilità si connette quello della pena. Ciò che merita pena non è l'azione esteriore, il danno recato alla Società; ma *l'aver voluto* compiere una determinata azione,

ossia il sentimento da cui essa emana. La pena è reazione contro tal sentimento; è il *volere* di negarlo. La pena dev'essere espiazione, quindi riconciliazione. Però nell'applicarla bisogna badare se essa è capace di produrre corrispodenti effetti morali; se cioè si ha in chi si vuol punire la « Straffähigkeit ». Da queste considerazioni deriva una conseguenza pratica importante; che la pena di morte è immorale. Essa toglie la possibilità dell'espiazione, e come può prevedersi con certezza che il bisogno di questa non abbia mai ad essere sentito? — Deriva ancora che il *modo* della pena deve essere atto a ravvivare nell'individuo quei motivi che lo spingono ad agire direttamente. La pena perciò, dev'essere individualizzata, e cessare non appena abbia ottenuto lo scopo di correggere il sentimento. Tutto ciò per altro non viene a dire che non convenga applicare il castigo quand'esso non agisce moralmente. Esso si applicherà ugualmente, ma allora diventa esclusivamente un mezzo di difesa sociale, e perde il suo vero carattere di castigo (304).

A. PIAZZI.

NB. — Dobbiamo avvertire che la rassegna della *Zeitschrift für pädag. Psychologie*, inserita nel fasc. precedente (4°-5° pagg. 193-198) appartiene al Piazzi e non al Nicoli.

NOTIZIE

LA RELAZIONE CHIARINI.

Nel Bollettino di Publ. Istruz. del 16 novembre fu pubblicata la *Relazione* del Comm. Chiarini: *Sui Risultati della Riforma di alcuni Licei e Scuole Tecniche dopo il primo anno di esperimento.* La *Relazione* porta la data del 30 settembre, quando il Comm. Chiarini era ancora direttore generale dell' Istruzione secondaria. La nostra Rivista se ne occuperà nel prossimo fascicolo, non già perchè la Relazione tratti a fondo e con larghezza di dottrina le gravi questioni implicate nella nota riforma; ma perchè crediamo che questa, nel modo con cui fu attuata, mentre pregiudica gravemente l' insegnamento della filosofia nei Licei, in cui fu introdotta, e quasi ve lo distrugge, non avvantaggia seriamente gli altri studii e riduce sempre più la nostra istruzione secondaria ad essere come quell' inferma descritta da Dante che *con dar volta suo dolore scherma.*

Il Chiarini, per provare i vantati benefizii della riforma ministeriale, accenna alle Relazioni dei Presidi, traendo da esse qualche citazione favorevole. Ma, lasciando stare che l' esperimento è troppo breve per poter dare un sicuro giudizio, non è quello il modo di persuadere chi non è disposto a rimettersi ciecamente a quanto afferma un' autorità ufficiale e vuole delle ragioni e delle dimostrazioni serie, le quali non si potranno avere finchè su quella riforma non riferiranno, dopo maturo esame e regolare ispezione, uomini *indipendenti* e *competenti.*

Sebbene crediamo che a quasi tutti i nostri lettori la *Relazione* sia nota, pure vogliamo qui pubblicare quella parte che concerne specialmente la filosofia.

I lettori vedranno come in questa parte il Relatore usa un linguaggio che è affatto insolito in atti ufficiali, trattando con troppa disinvoltura un argomento gravissimo e con poca garbatezza gli insegnanti di una materia, ch' egli osteggia con una autorità che gli viene più dall' ufficio che dalla competenza. Senza dubbio il Chiarini, che abitualmente congiunge all' argu-

tezza toscana il garbo francese e una sua signorile cortesia, si è lasciato questa volta trascinare a scrivere in quel modo da qualche scusabile dispetto o dalla mania irresistibile in un letterato di far dello stile.

Nella sua Relazione il Chiarini, dopo essersi rallegrato che le riforme siano state attuate *senza nessun inciampo e accolte col maggior favore* e accennato alle relazioni dei Presidi, così prosegue:

Non debbo però tacere che alcuni professori di filosofia, di fisica e di storia naturale (non più di uno o due per materia) si dolsero che venisse ristretto in più angusti limiti il loro insegnamento. La cosa è naturale. Ogni insegnante, quanto ha più d'ingegno e di dottrina, tanto ama più la sua scienza, l'ama in ragione delle fatiche che gli è costato l'apprenderla, dei sacrifizi che ha fatto per essa, delle intime soddisfazioni che ne ha ricevuto o spera riceverne: e quanto più l'ama, tanto sente più grande il bisogno di comunicarla ad altri, di diffonderla, di trasmetterla tutta quanta ai suoi discepoli. Chi non ammirerà l'ardore di questi egregi insegnanti, i quali non vivono se non per la loro scienza? C'è tra essi dei professori di filosofia che hanno pubblicato opere pregevolissime e voluminose, di psicologia, di logica e di etica; ciascun trattato un volume, di due, di tre, di quattro, di cinquecento pagine.

Queste opere sarebbero senza dubbio eccellenti e raccomandabili come libri di testo per gli studenti liceali, se delle 24 o 25 ore di ogni settimana assegnate agli studi del liceo se ne potessero concedere almeno la metà alla filosofia: ma dato che gli studenti liceali debbono consacrare la maggiore e miglior parte del loro tempo allo studio delle letterature italiana e latina e della storia nazionale, poi un'altra parte al greco, alle matematiche, alla fisica e alla storia naturale, ed ora al tedesco e al francese, bisogna pure che la filosofia si rassegni a quell'umile cantuccio di quattro o sei ore al più che le altre materie possono, non senza loro disagio, concederle. Che se piuttosto che rassegnarsi a ciò, la filosofia preferisse di andarsene, io le direi: buon viaggio. Cioè, lo direi ai professori di filosofia; poichè mi parrebbe tanto di guadagnato per gli studi classici se l'insegnamento di quel tanto di logica e di etica che è ingrediente necessario degli studi secondari (e com'è dei classici, dovrebbe anche essere dei tecnici) fosse affidato agli insegnanti delle altre materie letterarie.

Fu detto una volta da non so più qual ministro, che nel liceo si forma l'uomo. E nell'istituto tecnico che cosa si dee formare? Si debbono formare forse degli ingegneri, degli agronomi, degli industriali, che non sieno uomini? Dunque se alla formazione dell'uomo si crede indi-

spensabile un po' di filosofia, non si capisce perchè non debba insegnarsi anche nell'istituto tecnico. Ma nell'istituto tecnico e nel liceo la filosofia la dovrebbero insegnare un po' tutti, sopra tutti i professori di lettere italiane e di storia; e quella che potrebbero insegnare loro è, secondo il mio umile avviso, la sola filosofia utile in quelle scuole. Un professore speciale di filosofia, come c'è oggi nel liceo, è un ornamento ambizioso, che tende ad espandere i suoi rami aduggiando a parte sostanziale degli studi secondari.

Qual benefizio non sarebbe per gli studi classici, se degli attuali professori di filosofia si potessero fare tanti insegnanti di latino o di greco, per modo che l'insegnamento delle due lingue classiche, ora addossato ad un solo professore, fosse diviso fra due!

Congresso Internazionale di Filosofia. — Il' Comitato organizzatore di questo Congresso che si terrà a Parigi dal 2 al 7 Agosto 1900 pubblicò fin dal Luglio scorso un programma provvisorio, nel quale annunciava la divisione del Congresso in 4 sezioni: *Filosofia generale e Metafisica; Morale; Logica e Storia delle Scienze; Storia della Filosofia;* e dava per ciascuna di dette sezioni un elenco delle questioni che si sarebbero potute mettere all'ordine del giorno.

Non ne abbiamo dato notizia prima, perchè si annunciava per novembre una nuova circolare coll'elenco degli argomenti effettivamente scelti e i nomi dei relatori. Ora una lettera del Segretario del Congrerso sig. Xavier Leon avverte il nostro Direttore che questo programma definitivo, per difficoltà sopravvenute, è tuttora in preparazione — Speriamo di poter darne il contenuto nel prossimo fascicolo.

Sì è finito di stampare e uscirà a giorni un volume del prof. Luigi Credaro intitolato: *La pedagogia di G. F. Herbart.* Come è noto, l'Herbart ha nella istruzione secondaria il medesimo posto d'onore che il Froebel nei giardini d'infanzia e il Pestalozzi nella scuola elementare; e questo è il primo manuale di pedagogia applicata all'insegnamento medio che vede la luce in Italia.

CENNI NECROLOGICI

Il 22 scorso novembre morì in Lucca il professore FRANCESCO FALCO.

Era nato a Savigliano il 16 marzo 1830. Perduti i genitori in tenera età, fu assistito da un tutore, al quale si dimostrò sempre riconoscente. Le scuole elementari e medie nella città nativa, le superiori seguì all'università di Torino, dottorato in filosofia nel 53. Ivi si dilettò della volubile e amena facondia di Domenico Berti, che allora faceva le prime prove nell'insegnamento della filosofia morale; ivi ammirò la profondità, la severità, la perspicua precisione, la dottrina classica di Giovanni Maria Bertini, solenne maestro di storia della filosofia, e filosofo per davvero. In quel quadriennio universitario il Falco studiava con intensità e costanza grande; e per non scemare le ore di studio, si accordò una volta con un condiscepolo di lettere obbligandosi l'uno con l'altro di assottigliare il cibo che prendevano insieme, sì che potessero, appena terminato il tenue pasto, ritornare alla biblioteca o ripigliare le letture e i lavori nella povera cameretta: e durarono alcuni mesi alla prova i due giovani amici. Uscito dalla università, si recò a sue spese in Germania per ragione di studio; e tornato dopo due anni, entrò nell'insegnamento così detto secondario, e tenne cattedra di filosofia, prima in un collegio della Savoia, poi successivamente nei licei di Savona, di Piacenza, di Alessandria, di Arezzo e di Lucca; e nel 79 fu incaricato della filosofia teoretica all'Accademia di Milano. Della dimora in Lucca singolarmente si compiacque; e di là trasferito, chiese e ottenne per due volte di esservi richiamato; e là volle rimanere dopo il collocamento a riposo. Innamorato della Toscana, come altri Piemontesi,

ne visitava volentieri le città; e delle bellezze dell'arte e della lingua, come della natura, aveva sentimento vivace, più che non si appalesi ne' suoi scritti, tutti d'argomento filosofico. I quali, pubblicati in buon numero, da giudici autorevoli in autorevoli riviste ebbero lode. In essi trattò di logica e di antropologia, di morale e d'estetica, del metodo sperimentale, della scienza del linguaggio, della critica; e discorse di Torquato Tasso come filosofo, di Giordano Bruno, di Melchiorre Gioia, e d'altri scrittori di cose filosofiche. Perito delle lingue classiche, della tedesca e della inglese, sempre si preparava con diligentissime letture alle varie trattazioni. Le sue pubblicazioni soleva dedicare ad amici, o a persone da cui avesse ricevuto beneficio o cortesia, poichè egli sentì forte l'amicizia e la gratitudine. Povero e modesto nella vita privata, ma senza grettezza; liberale nell'ospitare amici e nello spendere per stampare i suoi scritti e per procacciarsi libri pregiati; di questi fece ricca raccolta, che donò alla civica biblioteca di Alessandria. Ma la maggiore e la miglior parte dell'ingegno e della fatica egli pose nell'opera lenta e oscura, ma sicuramente benefica, della scuola, condotta con amore e riverenza della gioventù e coscienza dell'alto ufficio; opera non pregiata nel nostro paese da nessuno, eccetto che dai buoni scolari; dei quali ebbe l'affetto e la grata memoria. E gli fu grave dolore quando nell'autunno dell'88 il ministero lo invitò, non ancora sessantenne e valido, a chiedere il riposo, e ve lo costrinse trasferendolo da Lucca a Sondrio. Altro grave dolore nel 97, la morte della virtuosa sua moglie, Maria Pozzo, sposata nel 62. Si confortò con lo studio, particolarmente delle dottrine morali dei grandi filosofi greci e degli ascetici italiani del trecento, infiorando di quella sapienza e bellezza e carità gli estremi anni mesti solitarii infermi, assistiti da una buona giovinetta del contado lucchese ch'egli amò e trattò come figlia; e parte di tali studi espose nelle ultime sue pubblicazioni, lodate anch'esse da uomini autorevoli. Sempre profondo in lui il senso morale, guida e consolazione della retta e severa sua vita, devota alla verità; per meditare su l'umana dignità e tutelarla in sè stesso amò la solitudine e il silenzio; e fino dagli anni universitarii mostrò la modesta alterezza e indipendenza dell'animo. Questo profondo senso

morale gli sostenne lo spirito elevato nella regione dell'ideale, o sia del vero che integra e regge la dottrina del bene in questo mistero della vita e del dolore; questo senso morale e pietoso alle cose umane diede efficacia salutare, e non mai perturbatrice, alle discipline filosofiche da lui comunicate agli adolescenti.

22 dicembre 1899.

GIOVANNI CANNA.

GIOVANNI CAROLI

Il 25 di Dicembre è morto **Giovanni Caroli,** già Prof. di filosofia nel Liceo Vittorio Emanuele di Napoli e da qualche anno a riposo. Il Caroli era nato a Modena nel 1821, ed in età ancor giovanile entrò nell'ordine dei Minori Conventuali e si laureò in Filosofia e Teologia l'anno 1846 nel Collegio Romano di S. Bonaventura. Salì nell'ordine a gradi molto elevati; ma, benchè potesse sperare di conseguirvi onori ancora più grandi, pure nel 1860 ne uscì per amore d'indipendenza e di libertà. Aveva anch'egli sentito il soffio dei nuovi tempi e salutati con entusiasmo i grandi avvenimenti che dovevano condurre alla unità italiana. Nel 1860 fu nominato prof. di filosofia nel Liceo di Ferrara, donde poi passò a quello di Maddaloni, e finalmente nel 1879 al Vittorio Emanuele di Napoli, nel quale insegnò con plauso ed efficacia fino al 1888, anno in cui ottenne il riposo.

Il Caroli fu durante la sua lunga, varia e fortunosa carriera sempre operosissimo. Nel periodo della sua vita monastica scrisse parecchie opere di carattere religioso, e altre filosofiche rivolte specialmente a combattere le dottrine del Gioberti. La filosofia e la religione furono del resto l'oggetto costante de' suoi studi anche dopo aver abbandonato l'abito monacale. Nel 1863 pubblicava un'opera intitolata *La Vita di Gesù di Renan esaminata da G. Caroli*, e ancora negli ultimi anni della sua vita compose

varii scritti, tuttora inediti, aventi per iscopo di conciliare la religione colla scienza e colla filosofia. Questi scritti sono stati dall'Autore stesso depositati qualche anno fa presso l'accademia delle scienze in Modena. Degli scritti puramente filosofici dal Caroli pubblicati dopo il 1860 sono specialmente degni di menzione la memoria *Sul metodo nella scienza del pensiero,* che ebbe due edizioni (1885, 1891) e la *Noologia secondo il metodo naturale* (1897). Il primo di questi scritti ottenne un premio ministeriale dall'accademia dei Lincei. Il Caroli fu un pensatore profondo ed originale, ed infatti, sebbene per qualche tempo egli avesse seguite le dottrine rosminiane e pubblicati alcuni scritti conformi a queste, giunse in ultimo ad una dottrina propria che egli stesso, in una dichiarazione pubblicata dal Prof. Achille Torre (1), riassume nei seguenti principii:

1.° Non ci è nulla d'innato nella mente umana, salvo la facoltà o forza di affermazione e negazione (forza pensante). 2.° Si afferma anzitutto la realtà od esistenza reale delle cose ed indi poscia i loro modi, proprietà e rapporti. 3° Si astrae con la riflessione da un tutto pensato ed affermato in antecedenza, uno od altro elemento suo e si considera e si afferma a parte. 4.° I giudizii analitici o sintetici sono forme tardive del pensiero che si svolge naturalmente. 5.° I giudizii così detti *principii,* non sono già i primi ma gli ultimi resultati da opportune induzioni. P. es. il così chiamato supremo fra tutti, il principio di contraddizione è veramente l'ultimo giudizio riflesso, il quale sorge dall'induzione anch'essa fatta sugli atti particolari del pensiero, quando s'accorge e nota che egli non può associare e fondere in un'atto e tempo stesso l'affermazione e la negazione sopra un'identico soggetto.

*

(1) V. Il *Pensiero filosofico di Giovanni Caroli* per Achille Torre.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue Philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108.
Fascicolo del Dicembre 1899.

F. Paulhan: L'analyse et les analystes. — *Payot:* L'éducation du caractère. — Revue générale: *G. Richard:* Philosophie du droit. — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance. — Livres nouveaux.

Annales de Philosophie chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz, Novembre 1899.

I. Lettre de S. S. le Pape Léon XIII aux archevêques, évèques et clergé de France. — II. *A. de la Barre:* La morale de l'ordre. I. — III. *R. Eucken*: La conception de la vie chez S. Augustin. III. — IV. *C. Huit:* Le platonisme dans les temps modernes. III. — V. *Abbé J. M. Grosjean*: Les fondements philosophiques du socialisme: la répartition de la richesse, VI. — VI. *S. Levasseur:* L'émpoissonnement cérébral à propos de l'alcoolisme, — VII. *Abbé Ch. Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. — Revue des Revues, ecc.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin, Novembre 1899.

I. *Ch. Dunan:* Determinisme et Contingence. — II. *B. Russel*: Sur lex axiomes de la géométrie. — III. *E. Le Roy:* Science et philosophie (Suite) — Études critiques, discussions ecc.

Revue Néo-scolastique. — Louvain, Novembre 1899.

P. M. De Munnynck: L'Hypothése scientifique (s. et fin). — *N. Kaufmann:* La Finalité dans l'ordre moral (s. et fin). — *D. Mercier:* La notion de la vérité. — *E. Van Roey:* L'influence du Kantisme sur la Théologié protestante. — Mélanges et documents, ecc.

Revue Internationale de l'Enseignement.

Charles Martin: Une élection rectorale en Écosse. — *Luchaire:* L'enseignement de l'histoire du Moyen Age à la Sorbonne. — *Cava-*

lier: L'énseignement de la Chimie appliquée à l'Université de Rennes. — *Aulard:* La Chaire d'histoire de la Révolution française à la Faculté de lettres de Paris. — La Station zoologique de Wimereux. 1874-99. — *De La Ville de Mirmont et P. Paris:* Le Musée de Moulages de Bordeaux. — *Compayré:* Un Egyptologue de Chalon sur Saône, Chabas.

Archiv für systematische Philosophie. — V. Band; Heft 4. — Berlin, Reimer 1899.

Heinrich Grünbaum: Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. *Ludwig Goldschmidt:* Kants « Widerlegung des Idealismus » I. — *Max Dessoir:* Beiträge zur Aesthetik. — Jahresbericht, ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Reimer 1899, Band V, Heft 4.

Ludwig Stein: Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber. — *D.r Johann Zmavc:* Die Werththeorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino. — *Joh. Zahlfleisch:* Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysic. — *R. Steck:* Ein Besuch bei Jacobi im Jahre 1797. — *E. Thouverez:* La famille Descartes. — Jahresbericht ecc.

Id. — Band VI, Heft I.

I. *Paul Natorp*: Untersuchungen ueber Plato's Phaedrus und Theaetet. — II. *Heinrich Maier:* Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik. — III. *Clemens Baeumker:* Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabent. — IV. *Joh. Zahlfleisch:* Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristot. Metaphysic. — Jahresbericht ecc.

Kantstudien. — herausg. v. D. Vaihinger. — Band IV, Heft 2 u. 3.

H. Richter: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. — *F. Staudinger:* Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager. — *M. Wentscher:* War Kant Pessimist? II. — *M. Wartenberg:* Dar Begriff des « transscendentalen Gegenstandes » bei Kant, und Schopenauers kritik desselben. — *C. Stange:* Der Begriff der « hypothetischen Imperative » in der Ethik Kants. — *A. Dorner:* Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. — *E. B. Talbot:* The Relation between Human Consciousness and its Ideal as conceived by Kant and Fichte. —

F. Wille: Coniecturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — Recensionen, Selbstanzeigen, ecc.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Reisland, Leipzig, 1899. — Heft IV.

Eugen Posch: Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. IV. — *August Dünpes:* Die Zelle als Individuum. — *A. Vierkandt:* Bemerkungen zur Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit. — Besprechungen, Philosophische Zeitschristen, Bibliographie.

Zeitschrift für pädagogische psychologie. — Berlin, Herman Walter, 1899. Heft 6.

Boleslaw Blazek: Ermüdungsmessungen mit dem Federaestesiometer am Schülern des Franz-Josep-Gymnasium in Lemberg. — *Fischer Heinrich*: Schulgeographisches aus Amerika. — *Theodor Elsenhans*: Ueber individuelle und Gattnngsanlagen. — *J. Stimpfl*: Stand der Kinderpsychologie in Europa and Amerika. — Sitzungsberichte, Besprechungen. ecc.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York, Settembre 1899 (1).

W. P. Montague: A Plea for Soul-Substance. — *Raymond Dodge*: The Reaction-Time of the Eye. — *G. A. Coe*: A Study in the Dynamics of Personal Religion. — Shorter Contributions and Discussions; Psychological Literature; New Books, Notes.

(1) Per una svista tipografica il presente sommario fu pubblicato nello scorso numero sotto il titolo: *The philosophical Review*. Perciò lo ripubblichiamo sotto il nome della Rivista, cui appartiene.

LIBRI RICEVUTI

Agostini Antonio.— Pietro Carnesecchi e il Movimento Valdesiano. 1 Vol. di pp. 354. L. 3. Firenze, Seeber 1899.

Ambrosi Luigi. — Libertà o necessità nell'azione umana? 1 Op. di pp. 30 Dante Alighieri. Roma, 1899.

Billia L. Michelangelo. — La tirannide del lunario. Prolusione. 1 Op. di pp. 24. Torino, R. Streglio ed.

Biuso C. — Del Libero Arbitrio. Libri tre. 1 Vol. di pp. 304. L. 3.50. Firenze, Barbéra 1900.

Bouglé. C. — Les idées égalitaires. Étude sociologique. 1 Vol. gr. di pp. 250. Fr. 3.75.

Bray Carlotta. — Elementi di Morale per le famiglie e per le scuole. 1 Vol. di pp. 158. L. 1.50. Milano, Albrighi, Segati e C. 1900.

Cosentini dott. Francesco. — La Sociologia e G. B. Vico. 1 Vol. di pp. 114. L. 3. Savona, Bertolotto 1899.

Croce Benedetto. — Materialismo Storico ed Economia Marxistica — Saggi Critici — 1 Vol. di pp. 286. L. 3. Palermo, Remo Sandron 1900.

De Dominicis Saverio. — Annata Pedagogica (1898-99); Organo del Partito Nazionale della Scuola. 1 Vol. di pp. 134. L. 1.50. Milano, Albrighi, Segati e C. 1899.

De Wulf M. — Histoire de la philosophie médiévale (Vol. VI del *Cours de Philosophie*) 1 Vol. di pp. 480. L. 7.00. Louvain, 1900.

Eisler dott. Rudolf. — Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrüche. Siebente Lieferung. Berlin, E. Mittler und Sohn 1899.

Gentile prof. Giovanni. — La filosofia di Marx. Studi critici. 1 Vol. di pp. 157. L. 3.50. Pisa, E. Spoerri 1899.

Gorra Egidio. — Fra Drammi e Poemi. Saggi e ricerche. 1 Vol. di pp. 525. L. 6.50. Milano, Hoepli 1900.

Lupi Giuseppe. — La sociologia e la storia nella classificazione delle scienze. 1 Op. di pp. 58. Ozieri, Tip. Monte Acuto 1899.

Luzzatto dott. Fabio. — Contributo agli Studi Stelliniani. 1 Vol. di pp. 108. Udine, Domenico Del Bianco 1898.

Martini dott. Angelo. — Il metodo in generale. L'analisi e la sintesi. 1 Vol. di pp. 155. L. 2.50. Ascoli Piceno, Tip. Economica 1899.

Montemartini dott. Giovanni. — La teorica delle produttività marginali. 1 Vol. di pp. 230. L. 3.50. Pavia, Fusi 1899.

Natali Giulio. — La Mente e l'Anima di Giuseppe Parini. Studii. 1 Vol. di pp. 194. Modena, G. Vincenzi e Nipoti 1900.

Naville Ernest. — Les philosophies negatives. 1 Vol. gr. di pp. 264. Fr. 5. Paris, Alcan 1900.

Nicolosi Giovanni. — La psicologia nel monismo. Parte I. 1 Vol. di pp. 158. L. 3. Vittoria (Sicilia), Tip. Caribbo 1899.

Nodet dott. Victor. — Les Agnoscies. La cécité psychique en particulier. 1 Vol. di pp. 224. Fr. 4. Paris, Alcan 1899.

Panizza Mario. — Nuova Teorica fisiologica della Conoscenza. 1 Vol. di pp. 172. L. 6. Roma, Loescher 1899.

Pappalardo Armande. — La Telepatia. 1 Vol. di pp. 330 (Manuale Hoepli). L. 2.50. Milano, Hoepli 1899.

Piat Clodius. — *Leibniz. La Monadologie.* 1 Vol. di pp. 140. Paris, V. Lecoffre 1900.

Petzoldt Joseph. — Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Ester Band. 1 Vol. di pp. 356. M. 8. Leipzig, Teubner 1900.

Romano Pietro. — Trent'anni di questioni pedagogiche. 1 Vol. gr. di pp. 374. Asti, Brignolo Ed. 1900.

Schweiger dott. Lazarus. — Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. 1 Op. di pp. 78. Bern, Sturzenegger 1899.

Solari Gioele. — Il Problema Morale. Studio storico-filosofico. 1 Vol. di pp. 262. L. 3. Torino, Fratelli Bocca 1900.

ACHILLE MAGNANI *Gerente Responsabile.*

Pavia 1900. Premiata Tipografia Fratelli Fusi.

INDICE DELL' ANNATA

VOL. I.

VOL. II.

Anno II. Volume III. (1900). -- Gennaio-Febbraio.

RIVISTA FILOSOFICA

in continuazione

della RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA fondata da L. FERRI

DIRETTORE: **Senatore CARLO CANTONI**

Prof. nell' Università di Pavia

Segretario di redazione: **Dott. E. JUVALTA**

Prof. nel Liceo di Pavia.

PAVIA

PREMIATO STABILIMENTO TIPOGRAFICO SUCCESSORI BIZZONI

1900.

FALSE PREVISIONI

Studio di psicologia scolastica.

I.

È un discorso che io fo coi vecchi insegnanti. Quante volte, dimando io loro, non si sono essi ingannati sul conto dei loro scolari? Quante volte i loro giudizî non sono stati smentiti da un successo od insuccesso contrario alle loro previsioni? Ragazzi svegliatissimi e pieni di promesse hanno visto, dopo, conseguire la licenza liceale con scarsissimi punti; giovinetti assai bene avviati negli studi secondari hanno sentito il rammarico di vedere smarriti nell'esercizio professionale o nella pratica della vita, in generale. Non parlo qui di insuccessi meritati per difetto di volontà e per trascorsi di cattiva condotta, come scolare o come uomo, ma di insuccessi constatati come effetti di mancata seguenza di sviluppo intelettuale, di una specie di arresto o ritmo più lento di un'attività, di un'energia che non è proseguita così come avea cominciato e prometteva di proseguire.

Sono più istruttivi, perchè più facilmente constatabili, gli esempi di opposta natura. Che un fanciullo precoce che nelle prime scuole o nel ginnasio avea fatto di se concepire le più balde speranze, vediate dopo andare a finire infelice avvocatuzzo od impiegato, senz'ombra di quel movimento di spirito di cui facea maravigliare, nei suoi primi anni, è fenomeno che oggi, coi lumi più diffusi della coltura, s'intende da tutti. Era una quantità di energia di cui si è consumata a principio molto più di quel che se ne doveva; è dunque avvenuto

uno sfruttamento anticipato, un esaurimento. Invece, è meno osservabile, perchè più vario e complesso, il caso di un fanciullo che mostra tardità di sviluppo. Noi bene spesso, ed anche gli insegnanti più provetti, siamo esposti a scambiare, sotto la parvenza di un tardo sviluppo, il grande ingegno con la deficienza dell' ingegno e, qualche volta, col quasi idiota. Io non dimenticherò mai le meraviglie che si faceva un mio vecchio collega di scuola secondaria in veder riuscito deputato, e non dei meno influenti, uno scolaro che egli si ostinava ancora a gabellare per un asino. Io che sapeva che questo stesso avea fatta buona fortuna nel foro, e che nella Camera parlava spesso e non del tutto inascoltato, osservai al collega: - Ma come è possibile, com'è spiegabîle tanto successo con l' asinità che tu gli attribuisci senza scrupolo? È un intrigante, è una faccia pipernina, mi rispondeva, qualità che già in lui notai da che era scolare; credimi, è a ciò che egli deve il suo successo. Non credo, gli replicai io; da niente nasce niente; ed il tuo sbaglio è di credere qualità del tutto negative la faccia tosta e la tendenza all' intrigo, mentre non sono che eccessi di due doti sempre buone e sopratutto necessarie oggi, che viviamo all'aperto ed esposti a parlare in pubblico più di quanto si facea prima. Per il successo poi dell'individuo questi due eccessi sono da preferirsi ai due opposti della timidezza e dell' ingenuità. Ma non è questo solo, insisteva egli; quell' individuo lì avea la mente così inceppata e sconclusionata che, quando leggeva un suo componimento in classe, era il riso di tutti i suoi compagni... E ricordava poi con rammarico di un altro scolare dello stesso corso, ingegno eletto ed assai versatile, che era andato a finire ajuto-agente delle tasse, dopo aver fatto cattiva prova come avvocato.

— Ma non lo vedi, ripresi allora io, che è tutto un in-

ganno tuo? Tu in qualche modo credi, che lo scolare sia tutto l'uomo, e che nella scuola noi possiamo saper tutto o predire tutto di lui; e questo è uno dei pregiudizî di cui dobbiamo liberarci, come non riusciamo ancora a liberarci di tanti altri.

Il più singolare è che la facilità con cui noi caschiamo in questi pregiudizi, contrasta grandemente con l'esperienza nostra di tutti i giorni. Scommetto che non v'ha insegnante che abbia quindici anni d'esercizio, il quale non possa annoverare dei casi analoghi a quello testè ricordato, restringendo l'analogia all'essenza della cosa che consiste nell'aver giudicati d'ingegno promettente giovinetti che, come adulti, non hanno corrisposto alle nostre previsioni, e di aver, viceversa, tenuti assai bassi nel nostro giudizio d'estimazione scolari che nella pratica della vita abbiamo visti sollevarsi al di sopra della capacità, da noi loro attribuita. Ora ognuno di queste sorprese, di queste false previsioni è figlia di un giudizio fallace; e tutti insieme questi fallaci giudizî provengono da due cause generali, delle quali l'una opera senza nostra vera complicità, l'altra col concorso più o meno esplicito d'un giudizio nostro deficiente.

II.

La prima causa, da noi già accennata, è che la scuola non segue tutta la vita. Il nostro ideale, che è quello cui s'ispireranno sempre legislatori ed educatori, è che la scuola prepari alla vita; il suo ufficio, la sua meta, il suo termine di perfezione questo è; ma pur troppo la pratica rimane e rimarrà sempre a distanza dall'ideale. Non parlo già della pratica di ora, della scuola nostra presente che è veramente un po' troppo lontana dall'ideale, ma io dico che anche per l'av-

venire, qualunque studio si metta perchè questa preparazione sia compiuta da tutti i lati, od almeno dal maggior numero di essi, l'adeguamento perfetto della scuola con la vita non sarà mai attuabile, non sarà anzi mai possibile. La savia educazione sarà quella che intenderà questa limitazione e che saprà rassegnarsi ed adattarvisi. La vita pratica svolge una quantità di operosità che nella scuola non hanno quasi nessun iniziamento; presenta posizioni nuove e complesse, a comprendere le quali l'adulto non trova nessun aiuto nel suo vecchio bagaglio di scolaro.

Orbene, innanzi a tali complicazioni nuove, innanzi a questi casi o problemi da risolvere, lo scolare resterà forse muto, mentre l'uomo può sentire in se destarsi attitudini che come scolare non avea avvertito. L'uomo può rivelarsi, manifestarsi a se stesso, alla sua personalità, così come la scuola non aveva saputo o potuto fare per l'innanzi; l'uomo ha superato lo scolaro; egli non riconosce più se medesimo se non forse per isdegnarsi di coloro che non l'avevano saputo conoscere.

L'interpetrazione più facile che si è disposti a dare di questo fenomeno, quando lo si voglia spiegare un po' bene, è che esso debba ascriversi sopratutto a tardità di sviluppo. Quelle attività che nel fanciullo aveano molto tardato a svilupparsi, manifestano ed esplicano questa riserva di forze in seguito; tutt'all'opposto, si può aggiungere, di quegli altri scolari che, per aver esplicata troppa attività intelettuale come fanciulli, ne hanno poi assai più poca da esplicare nel viatico susseguente della vita. Nei primi opera una riserva; i secondi vanno avanti con meno del bisognevole.

Per quanto si possa essere inchinevole a questa spiegazione, la quale è pure in istretta relazione con l'esitanza che si può avere oggi giustamente a limitare ad una sola età la

nostra plasticità di spirito, pure io sono costretto a dichiarare che con la sola tardità o differimento di sviluppo non si spiega, in tutti i casi che presenta, il fenomeno di cui stiamo parlando. Spieghiamoci un po' meglio.

Nella mia esperienza d'insegnante io ho spesso notato che alcuni giovani, che mostravano inattitudine più o meno decisa per ogni esercizio teorico della scuola, riuscivano poi buoni compagni, sapevano farsi desiderare ed apprezzare dagli altri giovani, specialmente non appartenenti alla stessa classe. Di qualche giovane di liceo o d'istituto tecnico, (giacchè sono stato insegnante d'entrambe queste specie d'istituti, e sempre ho sentito grande desiderio e diletto a seguire i miei scolari anche fuori della scuola e notare quel che erano e quel che facevano), di alcuni di essi dunque io ho avvertito che prendevano una posizione in mezzo agli altri giovani, fuori della scuola ed in mezzo anche alla società degli adulti, che a me sembrava non conciliabile e non ispiegabile con l'insieme della oro vita e della loro attività come scolari; ben inteso pure che io parlo di giovani cui spettava quest'inferiorità non per difetto di buon volere, ma addirittura per comprovata deficienza di ciò che, per intenderci, dirò sviluppo di mentalità o di attività teoretica della scuola. Ed è poi tanto più significativa quest'esperienza, quando la metto in confronto con un altra, egualmente da me constatata, di giovani geniali, brillanti, simpatici ed amati nell'ambiente della scuola, i quali tra gli altri giovani e nella società più larga degli adulti aveva veduto punto od assai men bene riuscire degli altri, quantunque vi avessero messo studio e diligenza.

È chiara la conclusione da doversene tirare qui.

L'ambiente della scuola sviluppa alcune attitudini, l'ambiente sociale alcune altre; ed anche le stesse attitudini dal contatto e dalle relazioni sociali sono esplicate in una ma-

niera diversa e tutta propria, che la scuola, per isforzi che faccia, non imiterà mai. Noi, per esempio, di un ragazzo che non mostri memoria letterale, o memoria per la storia e per la geografia, siamo subito inclinati a dire che egli è povero di memoria, o che non ha punto memoria. E pure dal fatto, quotidianamente esperimentato, che v'hanno dai ragazzi che hanno più facile memoria per la prosa che non per la poesia o viceversa, che imparano più presto la storia che non la geografia e viceversa, e che la memoria dei luoghi e delle date hanno più pronta e più facile che non quella delle lettere, dovremmo già essere predisposti ad ammettere che vi possano essere altre specie di memoria che il contatto sociale svilupperà e che l'esercizio teoretico della scuola non ha potuto sviluppare.

Questo contrasto fra le due serie di memoria è già un fatto d'esperienza comune. L'uomo della scienza per lo più noi ce lo rappresentiamo come uno smemorato in contrasto all'uomo non dedito allo studio ma agli affari, che preferiamo raffigurarcelo come uomo sempre presente a sè stesso, che non dimentica nulla di quello che deve dire e fare e che sa insomma dove mettere le mani. Or bene, lo scienziato è veramente uno smemorato?

Niente affatto; egli ha memoria come intelligenza operosissima per la scienza che coltiva, ed è così distratto dalle altre cose da sembrare che non ne avesse memoria; la sua è una memoria teoretica per rispetto alla presenza continua di spirito dell'uomo d'affari, la quale io direi memoria pratica, cioè memoria delle persone, degli affari, degli appuntamenti, dell'ordine d'importanza delle une e degli altri e dei riguardi e delle convenienze in parole ed in atti di cui egli non perde mai il ricordo nell'uso che deve farne in ogni occasione. Non è questa una memoria di genere diffe-

rente? Noi diciamo soltanto che è una memoria che si distingue grandemente dall'altra.

Or bene v'hanno degli scolari che la prima non hanno, e che mostrano assai buona disposizione ad acquistare la seconda, appena sono messi nelle condizioni favorevoli al suo sviluppo. Nella scuola possono sembrare sforniti del tutto di memoria; nell'ambiente sociale trovano da esercitare quella che è proprio la loro. Analoghe considerazioni si possono fare, salvo le debite differenze, delle altre operosità del nostro spirito. Ma noi abbiamo preferito l'esempio della memoria come di quella virtualità nostra, della cui maggiore plasticità, nei primi anni della nostra vita, può meno dubitarsi. La memoria in realtà è l'intelligenza dell'infanzia e della puerizia. Se non che il fatto, da noi ora messo in sodo, che se ne può sviluppare un'altra in età più adulta per via del più largo contatto ed attrito sociale, ci deve indurre anche a limitare alquanto questa capacità plastica della memoria ai soli primi anni della nostra vita.

Checchè si possa pensare di questo, come di tanti altri punti consimili di psicologia sociale, a noi ora pare più utile di assegnare le ragioni, quali a noi sembrano, del mutamento di cui qualche volta siamo spettatori nel passaggio che fanno gli scolari dalla scuola alla società. Se qualche ragione v'ha, il giudizio dell'insegnante può allora essere meno assoluto e più cauto sull'entità dei suoi scolari.

III.

La prima e fondamentale ragione noi la ritroviamo nella varia misura ed intensità con cui si esplicano e si mettono in libero movimento i nostri movimenti.

Se la maggior fortuna che può augurarsi l'educatore od

un sistema di educazione, in generale, è che esso sia capace di mettere in circolazione la maggior quantità possibile di sentimenti, sempre buoni, ben inteso, questa fortuna non occorre augurarla al tirocinio nostro in società. Questa, senza che nessuno se lo proponga, lo imponga o suggerisca, riesce, col meccanismo dei suoi infiniti scopi e motivi, a mettere in libero moto una quantità di sentimenti, buoni e cattivi, sociali ed individuali, umani e divini, interessati e disinteressati, che nessun mezzo artificiale non potrà mai suscitare e svolgere nell'egual modo.

Non è l'educazione (chè altro significato essa ha per noi), ma è lo svolgimento pieno ed intenso per la viva collaborazione dell' uomo che incessantemente sente e vuole. La scuola ha il torto di dirigersi sopratutto all' uomo che pensa. Ed ora vi sono degli individui, tutta una specie di uomini, la cui intelligenza non risplende se non è accesa dalla fiaccola del sentimento. Non è questa l' intelligenza, quale soliamo intendere noi comunemente, ma è un' intelligenza, è l'intelligenza del sentire, sopratutto del volere; è l' intelligenza che ha bisogno di un fine pratico, raggiungibile praticamente, perchè funzioni. perchè si attivi, perchè dia dei risultati apprezzabili. Essa ha bisogno di vederli, per dir così, i suoi fini, di averli immediati, e, se non molto immediati, sicuri almeno del successo.

Non v' ha insegnante che non abbia notato di giovani siffatti, di giovani operosi ed anche irrequieti, ma intellettualmente inerti. Sono di solito gli elementi più perturbatori e più indomabili delle classi. Sentendo ripugnanza invincibile alle idee, alle definizioni, alle astrazioni d'ogni genere, essi possono facilmente comunicarla ai loro compagni di scuola. Sono questi che di solito tormentano i vicini, organizzano i giochetti tra i banchi, inventano i soprannomi, non rispar-

miano dei loro motteggi i proprii maestri, si fanno centro di piccole conventicole, di progetti, di dispetti e congiure contro i compagni, e sono gli ordinatori ed istigatori degli scioperi e filoni scolastici.

È tutto questo un esercizio appropriato dell' intelligenza che hanno. I giovinetti loro compagni, meno esclusivi e meno aprioristi di noi insegnanti, sono sempre loro d' attorno, e li amano ed anche li stimano, quantunque non li stimino i loro maestri, pel fatto che quegli sanno rendersi interessanti con la loro attività, con i loro progetti, col loro vedere giusto e pratico, così come gli altri non si sentono di essere.

E sono questi giovani che noi ordinariamente giudichiamo incapaci ed inatti allo studio; ed abbiamo ragione, se ci stiamo al fenomeno così come a noi si presenta, che è poi questo: noi vediamo un numero più o meno grande di scolari profittare della scuola, perchè esercitano l' intelligenza e la memoria, e qualche altro od alcuni altri i quali, anche mostrando buon volere e facendo sforzi, riescono punto od assai poco a correre ed a svilupparsi con gli altri. Noi conchiudiamo che essi sono deficienti d' intelligenza, od almeno di quella che bisogna pel lavoro quotidiano della scuola, e non andiamo più in là.

Veramente, la didattica moderna ha tenuto, in qualche modo, conto di questo fenomeno, ed ha creduto di denunziarlo al pubblico, quando ha alzato il grido contro le astrazioni e contro l' insegnamento per definizioni e per precetti. Essa ha allora generalizzato il fatto e sostenuto che bisognava abbandonare questa via per seguirne un' altra; l' insegnamento concreto (intuizione, esperimento, induzione) dovea sostituire l'insegnamento astratto (definizione, teoria, deduzione).

Però l' esperienza dei nuovi metodi e dei nuovi mezzi d'istruzione ha fatto apprendere a chi vuole apprendere,

giacchè sono moltissimi che non l'apprendono ancora, due cose importantissime; la prima, che moltissimi giovani ed anche molti ragazzi imparano meglio col lavoro intensivo che non con quello estensivo; meglio e più prontamente, col lavoro abbreviato, purchè ben fatto delle teorie, che non con l'empirismo dispersivo della intuizione e della induzione. Secondariamente, che malgrado la facilitazione dei nuovi metodi non un residuo, ma una parte dei giovani mostra la stessa inattitudine ad apprendere per l'un modo, come la mostrerebbe ad apprendere per l'altro.

Il problema che si voleva risolvere, non si è quindi risoluto, od almeno nella misura che si sperava. I giovani che poteano imparare prima, hanno continuato ad imparare anche dopo, più o meno bene, con le nuove vie; gli inatti di prima sono rimasti anche gli inatti di dopo.

Presentiva la quasi impossibilità di questo problema lo Spencer, allorchè sentenziava che l'educazione sarebbe solo possibile nella misura che fosse a noi dato di modificare i nostri sentimenti, di interessarci cioè a favore degli scopi che si propone di conseguire l'educazione. Ora egli, secondo me, generalizzava troppo ed assai più in là di quello che poteva comportare la esperienza sua e quella degli altri. Prima di tutto non poteva conchiudere che l'educazione, intesa come formazione dell'animo, è impossibile, perchè la società è ambiente potentissimo così da svolgere, come da modificare la originaria natura umana, salvo i pochi casi d'invincibile resistenza. Questo svolgimento, come dicemmo, non è l'educazione, ma è sempre un modo di formazione che qualche volta vince e modifica la prima natura nostra. In secondo luogo, per rispetto all'ambiente più speciale e più ristretto della scuola, se l'esperienza ci dice che v'hanno giovani che da essa non attingono nessuna cultura nè d'animo nè di

mente, quest'esperienza è parziale ed incompiuta del tutto per farci generalizzare che nessuna formazione dell'animo è possibile con l'istruzione, come ha fatto lo Spencer. L'istruzione, quando null'altro fosse che coltura ordinata della mente, è già una formazione per sè stessa; e non istiamo a credere alle moderne declamazioni contro l'istruzione. Sappiamo ordinare le cognizioni nella mente e non dubitiamo della loro efficacia anche sull'animo e sul carattere.

I Greci erano più nel vero, e la loro fiducia grande sull'efficacia educativa della virtù insegnata era minore esagerazione dirimpetto alla diffidenza contemporanea verso gli effetti dell'istruzione.

IV.

Soluzione più diretta e più pratica ha tentato di dare alla questione il buon senso dei legislatori scolastici moderni, quando hanno creato le scuole *reali*. Il *realismo* dell'istruzione non ha avuto, in origine; movente più forte e più giusto che l'accertamento dell'esistenza di intelligenze pratiche ed operose, ma aliene dagli esercizî teorici, sempre un po' artificiosi della scuola. A costoro, si è detto, è più conveniente il contatto con la realtà del mondo e della vita. Se non che a questa *realtà* non si giunge e non si può giungere che apprendendola, cioè a dire per via di numeri, figure e formole, le quali in fondo sono tanto esercizi intellettuali, quanto quelli richiesti per acquistare cognizioni non *reali;* e giusta questa specie di ingegni, di cui parliamo noi, ha tanta avversione per la matematica, quanto ne ha pel greco, come ci ha appreso l'esperienza. Ma, lasciando per ora di considerare quali forme e modificazioni potranno assumere le scuole reali in avvenire, perchè siano sempre più appro-

priate alla specialità dell'intelligenza cui sono destinate, a noi preme ora di fermarci un poco sulla questione speciale che abbiamo noi posta. Si puó ammettere che, in generale, le scuole reali sieno opportune per molte intelligenze le quali, pur somigliando a quelle altre per la comune tendenza alla *realtà*, mostrano poi invincibile antipatia per gli esercizi più o meno artificiosi della scuola, in quello che si mostrano attive, agili e piene di successo per ogni altro modo di essere e di operare nella scuola e fuori della scuola? Sono o non sono intelligenze? Ecco la questione che mi sono limitato a porre io ora.

Giovani siffatti alle volte soliamo mettere insieme non solo coi fannulloni o poltroni, ma anche coi deficienti d'intelletto. Lo so che non è facile discernerli e separarli da questi altri, e che, per quanto riguarda il profitto della scuola, gli uni equivalgono, su per giù, gli altri. Nondimeno, io penso, ed è per questo che ne parlo, che sia utile tale separazione e distinzione nel giudizio che deve farne l'insegnante.

I segni riconoscibili della distinzione si hanno e si apprendono facilmente. In ciò ci soccorre anche, talora, la vivezza dello sguardo, la tenuta della persona e la sveltezza dei movimenti. Ma tenendo sopratutto dietro al contegno di essi, a quel che dicono ed a quel che fanno, alle amicizie ed alle clientele che sanno formarsi nella classe e nelle altre classi di compagni, e fuori dell'ambito della scuola se si tratta di adulti, l'insegnante ha abbastanza per conchiudere che quella è attività di spirito, è intelligenza, ma non per la scuola; ossia è intelligenza che è difficile che si sviluppi coi soli mezzi di cui dispone la scuola, perchè è una forza che ha bisogno di attrito e di calore a somiglianza della pietra focaia che dà maggiori scintille, quanto più forte e frequente è la percussione.

Nella scuola questo attrito, questa forte percussione non v'é; ma l'educatore oculato saprà vedere che, ove un po' di attrito v' ha, la scintilla scatta. L'amicizia intima, il giuoco qualche volta turbolento, il desiderio di dominare, di vincere, d'intrigare altresì, destano e svelano un'attività col successo della superiorità bene spesso per rispetto a quella degli altri compagni.

Il giudizio più esatto, quand' anche non abbia che un semplice valore teorico, è già sempre un coefficiente non disprezzabile di sapienza maggiore dell' insegnante e di coscienza più illuminata e sopratutto più equanime della sua classe. Egli farà giudizi più esatti e minor numero di *previsioni false*. Egli non si maraviglierà più, come a molti insegnanti è sempre avvenuto, del successo e della fortuna non preveduta di alcuni suoi scolari. Ma si deve attendere anche più di questo. Il contegno del maestro verso costoro può e deve anzi diventare un altro. Quando abbiamo dinanzi a noi scolari, creduti deficienti d'ingegno, è assai difficile, anche ai più oculati, che qualche parola e qualche atto non esprima od accenni in qualche modo il fatto, com'è nella coscienza nostra. Quando invece in noi il concetto della deficienza non vi sarà, noi allora non saremo esposti a deprimere, anche non sapendolo e non volendolo, la suscettibilità loro. E quante volte il più o meno esplicito giudizio dell'insegnante sulla creduta deficienza di questi giovani non sarà contribuito a non farli durare sforzo per uscire dalla loro apparente inerzia intellettuale!

Ma dovrà avere, dico io, semplicemente valore teorico ed ideale un giudizio siffatto per parte dell' insegnante? Va bene; la scuola non può promuovere interessi, motivi così energici in ordine a scopi così reali, così palpabili, com'è la società, e com' è necessario che siano gli scopi ed i motivi,

di cui hanno bisogno queste intelligenze per funzionare. Ma dobbiamo darci per vinti del tutto e lasciare la cosa come disperata? Se noi possiamo essere in grado di giudicare più giusto, di fare la diagnosi più esattamente, non dovremo poi sforzarci di tentare qualche via, qualche rimedio? Se v'hanno menti che, per funzionare bene, hanno bisogno di uno stato permanente di commozione; se delle altre non si fanno vive che per l'amore e nell'amore; e delle altre, che restano inerti finchè un interesse personale o pecuniario non le acuisca; se infine non sono poche quelle altre intelligenze, le quali non manifestano la loro virtù, che qualche volta è grande, che in presenza di gente, di molta gente, delle folle, e per fini che superano di molto gli scopi quotidiani della vita, dobbiamo noi conchiudere che per tutti questi individui la scuola non potrà far nulla? Invece io penso che se il maestro impara almeno a conoscere la specie particolare, cui tutte queste intelligenze appartengono, egli sarà pure messo in grado di rivolgere loro la sua assistenza ad ogni individuo singolo, proponendosi ogni volta una specie di questione da risolvere. Non la risolverà? almeno l'avrà tentata; si sarà sforzato di risolverla, e forse gli riuscirà talora di risolverla in parte; e sia pure in piccolissima parte, sarà sempre un successo della sua attività, dell'arte sua.

La questione sotto il suo aspetto generale è nella difficoltà che prova e proverà sempre la scuola a promuovere ogni specie d'interesse, quelli specialmente di indole sociale e pratica, cui gli ordinari mezzi, di cui può disporre la scuola, non sembrano confacenti ed omogenei. Nondimeno, credo la questione proposta degna dello studio di tutti quelli che si occupano con amore della scuola.

V.

La seconda causa delle false previsioni sul conto di giovani scolari è meno incolpabile della prima, della quale abbiamo ora discorso. In verità, al cospetto di giovani che noi vediamo deficienti pel lavoro delle idee, noi ci sentiamo, in qualche modo, con le mani legate. L'unico elemento di colpa per noi può essere nel non aver ammessa che in quei ragazzi o giovani, così attivi ed intraprendenti coi loro compagni e nei circoli estranei alla scuola, potesse albergare una considerevole attività mentale che, sebbene diversa da quella più particolarmente atta agli esercizi un po' artificiosi della scuola, è pur essa un'intelligenza che quando si troverà nell'ambiente, a se più favorevole, ci farà forse delle sorprese. Però saputo od ammesso questo, noi, come vedemmo, poco sappiamo e possiamo fare a loro favore, date le condizioni che ha sempre presentato la scuola ed il lavoro scolastico in generale.

Non è così invece d'un'altra classe di scolari, i *torpidi di mente.* Nelle previsioni o giudizi sull'avvenire intellettuale di questi giovani noi siamo bene spesso in errore, che io dirò, un po' colposo, benchè questa colpa può essere pure essa scusata dal fatto che è antica e generale. Più scusabile però per gli insegnanti di prima, è meno scusabile per quelli d'ora, ai quali non occorrono poi cognizioni profonde e peregrine di psicologia per liberarsi di alcune false idee tradizionali sullo sviluppo psichico. Ed una di queste false idee è il credere, se non sempre a parole, ma coi fatti, che a questo mondo non vi sia che una specie d'ingegni, gli ingegni facili, appariscenti, brillanti, perspicaci. I tardi, i torpidi, che bene spesso sono timidi e vergognosi, e possono anche non

aver facile la parola ed il movimento, questa specie d'ingegni, pel fatto che non somiglia punto alla prima, pel fatto pure che è assai meno atta a fare figurare il maestro e la scuola con la scenicità degli esami pubblici, li giudichiamo non veri ingegni, deficienti o nulla promettenti; di costoro ci sbrighiamo assai volentieri col consueto giudizio: non hanno ingegno, o ne hanno pochissimo, e, ben inteso, sempre per rispetto agli altri facili, pronti, chiacchieroni e spiritosi.

Ma qual'è il buon insegnante, mi si dirà, che anche cosi pensando, lo dica, e che sopratutto lo dica e lo faccia intendere ai suoi scolari? Ed egli se ne guarderà bene sopratutto con questa specie di scolari che sono più verecondi ed apprensivi, e così facili quindi a restar depressi. Nel fatto però così proprio non avviene; non v'ha arte al mondo che basti ad occultare, massime ai giovani, un vostro stato permanente di coscienza. Una parola, un atto, una preferenza, una distinzione, talora necessaria, tradirà il vostro animo. Lo scòlaro allora resterà mortificato; e questa depressione d'animo è molto atta a rendere anche più lenta la gestazione del suo spirito. Quando vi parlerà, avrà vergogna, crederà di dire o di far male, e col fatto spesso dirà e farà male.

Condotta più sicura è anche qui la sincerità. Il maestro nelle sue parole e nei suoi atti terrà a far comprendere ai suoi scolari che la tardità è una specialità e non un'inferiorità di mente. Ma per dir ciò con sincerità e per persuaderne gli altri, è necessario anzitutto che vi creda egli stesso, che ne sia del tutto persuaso. Ora a questo stato di convinzione tendono ad opporsi, oltrechè le vecchie abitudini del nostro spirito, la costatazione più sicura, più palpabile dei successi od insuccessi presenti.

Da una parte, si vedono ragazzi che imparano con facilità, che parlano che rispondono prontamente; dall'altra ra-

gazzi più lenti nell'apprendere e più impacciati in ogni loro atto e parola. Si aggiunga pure una debolezza nostra, umana ed universale, ed è la facilità che tutti sentiamo ad essere soggiogati dai doni dello spirito facile in contrapposto all'antipatia, che può spingersi fino alla diffidenza, che ci ispirano gli ingegni troppo taciturni, chiusi, concentrati, non amabili, non espansivi. Di più ancora. La gradazione delle due specie d'ingegno non è, od almeno non pare la stessa; i due minimi ed i due massimi si comportano diversamente innanzi al nostro giudizio d'estimazione. In cospetto d'uno scolaro che ha perspicacia di mente e fantasia brillante che ridice prontamente, ogni cosa detta od appresa che mostra la più felice attitudine ad ordinare le proprie idee scrivendo, il maestro è irresistibilmente tratto a farne i più felici prognostici; non è così invece innanzi ad un massimo dell'altra specie, ossia innanzi ad una grande mentalità ancora involuta che ha attività più interiore che esteriore, e che quasi mostra difficoltà e peritanza a mettersi in comunicazione col mondo esteriore. I maestri di Pico della Mirandola, del gran Condé e del cardinale Mezzofanti non potevano avere difficoltà a predire il successo dei loro scolari nel mondo; essi anzi potevano, dal troppo brillante successo presente, essere tratti a fare prognostici maggiori della realtà, come sono spesso quelli per gli ingegni soverchiamente precoci. Invece, è più difficile e più raro il caso che presenta il maestro di S. Tommaso che, contrariamente ai suoi scolari che schermivano il piccolo Tommaso col nome di *bue mutolo*, rispondeva che col suo ruggito quel *bue* avrebbe assordato il mondo. Se il fatto è proprio vero, doveva essere quello un gran maestro, un ottimo psicologo e conoscitore esercitato della gioventù.

E grande perizia di discernimento si richiede sopratutto

nel passare dal massimo al minimo di questa categoria d'ingegni. I minimi quali sono? Sono forse i deficienti? Già, al primo aspetto ed al giudizio poco esercitato, l'andatura generale di questi giovani è come di persone scarsamente dotate da natura, specie in confronto (ed agli insegnanti è sempre presente il confronto) dei giovani di mente più facile e pronta. Ora, nelle gradazioni loro inferiori gli ingegni torpidi e concentrati presentano bene spesso caratteri esteriori somiglianti a quelli dei deficienti, e così talora da scambiarli ed identificarli con questi. Se voi, per esempio, in un giovinetto avvertite difficoltà di movimento della mano e delle dita; se osservate che egli non solo non segue nella dettatura gli altri compagni di classe, ma che le sue dita si rifiutano di prendere la posizione migliore, che loro è necessaria, per iscrivere bene e convenientemente, voi da questa poca plasticità muscolare, che è in relazione con la poca agilità psichica di questo scolaro, siete tratto a pensare od almeno a dubitare che questo sia un segno di deficienza. Ora, se questa minore plasticità muscolare si riscontra in qualche modo, per quanto possa valere la mia esperienza, anche nei migliori di questa categoria, sarà difficile che poi non si riscontri in misura maggiore e crescente nei gradi discendenti d'essa; ed in questo caso, sarà più fondato il dubbio che non si tratti, per davvero, di avere che fare con spiriti inferiori e più o meno deficienti. E così pure, per quanto riguarda gli altri movimenti del correre, del salire e discendere, del gettare le pietre, dell'arrampicarsi etc., osservabili nei giuochi dei ragazzi. V'ha, senza dubbio, lentezza, impoprietà, difficoltà di adattamento in questi esercizi, e, nell'insieme, una tenuta lenta e faticosa che, nei più torpidi, fa andare facilmente all'idea di una deficiente o morbosa complessione spirituale. Ciò posto, qual'è ora il mezzo di conoscere e distinguere gli uni dagli altri?

I fini e spirituali osservatori fra gli insegnanti li hanno saputo sempre distinguere. Se, per esempio, abbiamo osservato che essi, pel rispetto fisico dei movimenti e della tenuta del corpo, presentano un' andatura grave e lenta, possiamo del pari notare in essi un'aria cogitabonda, una perenne concentrazione di spirito che, bene spesso, è palesata dalla contrazione maggiore dei lineamenti dèl viso e sopratutto dalla maggiore intelligenza e profondità dello sguardo. È antica e costante l'esperienza, che noi bene spesso avvertiamo, senza darcene ragione, una certa suggezione, una certa limitazione di noi stessi innanzi a questa specie di esseri che non parlano ma guardano con cera intelligente ed insistente. A noi pare che essi ci osservino troppo, che leggano troppo in noi e che ci giudichino. Questa certa aria di diffidenza che ci ispirano, è avvalorata bene spesso dal fatto che queste persone, quando parlano, azzecano giusto; dicono poco, ma molto per l'importanza di quel che dicono od osservano. Ora ecco, un segno o, per meglio dire, dei segni sicuri di distinzione. Contegno riflessivo e serio, sguardo intelligente e penetrante quando voi parlate, dire giusto e tendente talora al sentenzioso quando parlano od osservano essi.

VI.

Ma vi sono altre importanti manifestazioni, per mezzo delle quali noi possiamo impararli a conoscere. La prima è quella della memoria, che in essi non manca, e che, in generale, ha il carattere della maggior tenacità. Io ho esperimentato pure qualche caso di grande facilità di memoria, che cominciò con essere semplicemente meccanica. Specifico il caso. Un bambino di sette anni, divertendosi con un Giusti illustrato, imparò e recitò un bel giorno, con grande sorpresa

del padre, tutta la poesia del *Dïes iræ*. Il bambino naturalmente non ne capiva una maledetta; egli faceva appena la seconda elementare. Interrogato come egli avesse fatto ad imparare una poesia che non poteva capire, egli in prima non ammetteva che non la capisse, (curioso!) e poi conchiudeva che l'aveva imparata, leggendo, e senza nessuna fatica. Il padre allora persuase il figlio ad imparare, se veramente non gli costasse fatica, qualche altra poesia più facile del Giusti; Taddeo e Veneranda, per esempio. Il ragazzo un po' aiutato dal padre questa volta, imparò non solo Taddeo e Veneranda, ma S. Ambrogio e qualche altra poesia del Giusti, e realmente, con estrema facilità. Al presente questo ragazzo ha 9 anni ed 8 mesi; ha memoria non più semplicemente meccanica, ma tenace e giudiziosa. Però, nell'insieme del suo sviluppo, egli presenta i segni d' uno sviluppo lento sì dal lato psichico, come da quello fisiologico. Ha cattiva calligrafia, e non tien bene ancora la penna in mano. Si è fatto grande sforzo ad addestrarlo nei primi esercizi del lavoro manuale e della plastica. Corre con difficoltà ed ha movimenti più gravi e più lenti di quelli che comporterebbe uno sviluppo più normale. Per la memoria facile, e per l'attitudine a ridire ciò che impara, ed i fatti storici specialmente, senza stare alle parole del libro, è ora il primo della classe; non è parimenti il primo quanto all' attitudine del comporre. La sua intelligenza procede per gradi più lenti, ma visibilmente progressivi, nella virtù di trovare e disporre i propri pensieri. Ha poi gli altri caratteri dinanzi menzionati dell'ingegno lento, ma capace di molto sviluppo, se non c' inganniamo.

E la nostra fiducia di non essere molto lungi dal vero proviene anche da ciò. Questo ragazzo ha la smania di dimandare, di porre sempre nuove questioni, ed in ogni cosa, ai genitori,

al maestro ed alle persone in cui ha grande fiducia, benchè queste sieno poche, atteso la tendenza che egli ha ad isolarsi. Ed è tanto questo suo lavorìo interno in escogitare e presentare, al padre specialmente, questioni in ogni cosa, che questi è talvolta preso dal dubbio che ciò non sia sopratutto segno di una certa oziosità di spirito, ossia segno di una concentrazione interiore certamente, ma rivelante attitudine alla pompa dello spirito, od anche al sofisma. In ogni modo, è sempre elaborazione ed esplicazione di forza interiore dello spirito, qualunque sia la determinazione o forma speciale che finirà per assumere.

Se non che a questo punto si può dubitare se questa maggiore vita interiore dello spirito sia segno di lentezza di sviluppo e non piuttosto indizio d'ingegno più intimo, più spirituale o profondo. Quasi sempre, secondo noi, l'una cosa coincida con l'altra. Però non escludiamo, come quasi voleva fare il Gioberti allorchè enumerava le qualità del vero ingegno in alcune pagine insuperabili del Proemio della sua *Introduzione allo studio della filosofia,* il caso in cui con l'esplicazione più facile, più brillante ed apparentemente più esteriore vada congiunta la profondità delle idee, specialmente quando si tratti di intuizioni sintetiche e geniali.

Del resto, chi può enumerare con esattezza la varietà degli ingegni umani? Chi può fissarne sicuramente ed invariabilmente i segni di distinzione? Lo stesso Gioberti, quantunque tenesse a stabilire che quello che egli chiamava lo *spirito,* non fosse l'ingegno, e sopratutto l'ingegno vero e profondo, ma ne fosse quasi la negazione; pure ebbe ad ammettere che lo spirito si trovava qualche volta insieme con l'ingegno vero, e *malgrado di esso,* com'egli diceva.

Ma possiamo trovare anche la ragione per cui l'ingegno lento, ma dotato di molta capacità di sviluppo, assuma natu-

ralmente questa sua maggiore interiorità, sia poi o non sia quello che noi diciamo *profondità* dell' *ingegno*. Esso, sin dai suoi primi sforzi per manifestarsi, è come per forza ricacciato a vivere più con se che con gli altri, a vivere di vita più intima. Da una parte a menti siffatte non può certamente mancare la coscienza di quel che sono, della virtù loro; dall' altra, esse sono assai esposte a restare mortificate nel loro amor proprio in cospetto dei successi che ottengono gli ingegni più facili e perspicaci. Sono degni di considerazione speciale gli scaccomatti, cui va soggetta questa specie di scolari. Capisco che non sono fenomeni sempre osservabili, e sopratutto facilmente ossorvabili. Ma fa pena, allorchè ce ne possiamo accorgere, quel contegno d'indefinita mestizia da cui sono dominati questi giovani, i quali, non mancando del sentimento del proprio valore, non trovano facilmente occasione per farsi conoscere per quel che sono, mentre possono essere più facili e più frequenti invece le occasioni per essere giudicati per quel che non sono, come ciò sempre avviene nel confronto in cui, nella scuola come nella vita, possono trovarsi con individui, innanzi alla cui più facile maniera d' intendere e di esporre le cose essi possono sembrare inferiori. Non mi è uscito mai di memoria il caso d'un giovine sui 16 o 17 anni, contegnoso, serio ed assai mesto, forse perchè non si vedeva nella classe e dai suoi compagni stimato ancora per quel che era. Io consigliai il mio collega di lettere, che lo pregiava moltissimo per i suoi buoni lavori di composizione, a far leggere qualche componimento in classe. Il giovinetto messo in impegno e vinte le sue prime esitanze, lesse due e tre suoi lavori, che fecero stupire i compagni. D'allora egli diventò un altro; nella stima dei suoi compagni egli ricuperò sè stesso.

Ma non sempre la soluzione è così facile, come nel caso

citato. Per dare ad essi la giovialità dello spirito, dovrebbero trovarsi sempre in mezzo a gente che li conosca, e che li conosca e li pregî anche quando, in tante cose, essi non sappiano dire e fare così bene, così facilmente, così correntemente come gli altri. Sono ora due cose difficili a trovarsi insieme. Il più verosimile è che nelle condizioni ordinarie della vita essi si trovino esposti a molti insuccessi, i quali finiscono per dare al loro carattere, per natura grave e serio, quell'aria di mestizia che poi non li abbandonerà neppure in mezzo alla buona fortuna.

Non abbiasi a creder però, che la frequenza di tali insuccessi li scoraggi ed avvilisca. Tutt'altro invece. Ed allorchè per davvero si tratti di nature ben dotate, sebbene torpide, esse mostrano una vitalità, una forza d'iniziativa ed insieme di resistenza che le nature vivaci bene spesso non conoscono. Il principio virtuale, per così dire, che le anima, è l'irrequietezza, la scontentezza di loro stesse. Tutt'all'opposto degli spiriti facili e brillanti che godono e si acquietano facilmente nei loro successi, essi trovano sempre di che osservare su quel che dicono e fanno; avvertono le loro imperfezioni, e mettono cura e sforzo per emendarsene. Essi non conoscono mai l'opera loro perfetta, ma vi aspirano irresistibilmente. Di giovani simiglianti, e nell'ambito della scuola, è facile indovinare quale sia l'attitudine di essi per rispetto ai loro compagni. Essi stimano ed in cuor loro qualche volta invidiano i compagni dall'ingegno facile, ma non abdicano a loro stessi, perchè oltre alle produzioni, proprie della loro qualità di spirito, sentono in essi una potenzialità, una interiore promessa che li mantiene alti e fiduciosi anche in mezzo agli insuccessi presenti. Io anzi ho spesso notato, che nelle gare e nelle relazioni di competenza con gli altri scolari, la tendenza di questi giovani è piuttosto per l'alterigia che per

l' umiltà; si vede da loro assumere un sussiego, una posizione, che le persone indifferenti non approverebbero, parendo superiore al loro merito, almeno apparente e conosciuto. Si vede in essi un impulso interiore per cui quasi protestano contro quel giudizio di confronto che gli altri credono di poter fare di loro. S' ingannerebbe pertanto chi tasserebbe questo contegno di superbia; è invece una necessaria esplosione della loro personalità, tanto più forte, quanto maggiori sono gli ostacoli che essi trovano in loro stessi per esplicarla, così com' essi la sentono interiormente. Essi sono indignati e forse anche malevoli contro gli ostacoli, e non contro gli uomini e le cose. Non il sentimento di essere superiori agli altri li fa così, ma, all' inversa, l' eterno dolore di non potersi mostrare agli altri per quel che sono.

VII.

Lo stesso contrasto presentano essi su di un altro punto, su di un'altra manifestazione della loro individualità. Essi bene spesso pajono o troppo accorti o troppo ingenui; o conoscono troppo, o troppo poco il mondo che li circonda. E l' una cosa è intanto così vera come l' altra. Anzitutto essi studiano molto loro stessi, si conoscono bene; sono meglio degli altri in grado di spiare le movenze più delicate del loro spirito; si conoscono specialmente nelle loro deficienze, nei loro difetti. Ora questo studio interiore di loro stessi li rende capaci di intuizioni più facili e sicure dell'altrui interne attitudini. Lavorano di analogia con minore probabilità degli altri di errare, giudicando gli stati di spirito, le tendenze, gli interni atteggiamenti, in una parola, dei loro conoscenti. Sono quindi estimatori così intelligenti, colpiscono talora così giusto coi loro giudizi da dare a divedere spesso un' intelli-

genza superiore a quella che realmente hanno, e superiore alla loro età, se sono giovinetti.

A questa classe di giovani e di scolari appartengono quegli *omini* che noi compiangiamo piuttostochè ammiriamo, perchè mancano di quel brio, di quell'irrequietezza, di quel moto perpetuo e spensierato che tanto piace nei fanciulli. Questa specie di *posa*, che essi assumono, e taluni *posano* per davvero, ce li rende antipatici. Però questa è un'esagerazione studiata d'una tendenza, d'una qualità di carattere esistente e naturalissima. Essi tirano dal proprio fondo l'esperienza dei giudizi sugli altri. In questo caso dunque essi pajono e sono realmente persone accorte.

Tutto muta invece allorchè si trovano innanzi a loro non più uomini, ma posizioni per le quali v'ha concorrenza, scelta opportuna di mezzi, azione agile e varia, colpo d'occhio e lestezza di esecuzione. In questo mondo un po' fuori di loro essi si trovano più a disagio; non è già che non vi si possono adattare, ma hanno bisogno di fare assai più lungo tirocinio degli altri per orientarsi ed adattarsi, e per ogni posizione nuova occorre loro sempre un adattamento nuovo. Ecco perchè in questi casi essi pajono e sono col fatto malacorti, ingenui, perchè lenti e torpidi, come sono, manifestano allora tutti i segni delle persone inesperte del mondo ed anche degli uomini che li circondano.

Di qui un'altro contrasto. Innanzi a posizioni nuove essi, ne conveniamo, sembrano persone smarrite; però, se dopo il primo smarrimento, si trovano nella necessità di dover riflettere ed impratichirsi, non è punto difficile che essi giungano a dominare la posizione meglio degli altri, e certamente meglio di coloro che, per trovarsi o credersi sufficienti fin da principio, non hanno sentito il bisogno di averci su a riflettere molto.

È, per tale riguardo, assai istruttiva la biografia del Colbert, il gran ministro di Luigi XIV. Egli elaborava lentamente le sue idee; ma quelle idee che tirano dai fatti e dalle posizioni complesse e difficili, in cui lo metteva il gran re, erano delle divinazioni ed in pari tempo delle vittorie sull'impetuoso e violento suo collega, il Louvois, l'altro genio, e qualche volta triste genio, dell'irrequieta monarchia.

Siamo ben lungi, ripetiamo anche qui, dal pensare che vi sia sempre bisogno d'una gestazione sì lunga e sì difficile per mettere al mondo una grande idea; nondimeno, troviamo assai giusto di rilevare una contraddizione assai singolare (ed intento migliore di questo non ha lo scritto presente) tra la storia dell'ingegno umano e la pratica della scuola. La storia ci dice, ci accerta che vi sono state menti di primo ordine, ed anche dei genî superiori i quali hanno manifestato i segni dell'ingegno lento e torpido. Un numero considerevole di studiosi del fenomeno hanno da ciò voluto conchiudere che gli ingegni sommi siano gli ingegni intimi e profondi, e che la interiorità e profondità escludano la perspicacia, la subitaneità, lo spirito. Dall'altra parte, intanto, la storia dell'educazione ci fa sapere che tutte le volte che nella scuola si vedono degli ingegni lenti e torpidi, come quelli di S. Tommaso, Vico e Colbert, invece di osservare se quel torpore non fosse per avventura l'indice d'uno spirito lento, ma capace di molto sviluppo e produttività avvenire, gli educatori ebbero ed hanno ancora l'abitudine di ritenerli come ingegni del tutto inferiori all'altra grande classe degli ingegni dall'appariscenza più facile, più spiritosa che spirituale, più produttiva dell'ora presente. La storia è su questo punto in contraddizione con la tradizione scolastica. L'una eleva troppo questa classe di ingegni, l'altra li abbassa troppo; l'una ha fatto nascere l'idea esclusiva ed esagerata che l'ingegno

vero è nel lavoro lungo, nella gestazione difficile delle idee; l'altra ha portato all'assurda credenza che al mondo non vi sia che una specie di ingegni, i facili, i perspicaci, i brillanti.

Avviciniamo, ora io dico, un poco più la didattica alla esperienza più generale, e più valida del genere umano. Allorchè per la prima volta si vede nella scuola un ragazzo, o giovinetto dal movimento imbarazzato e dallo spirito grave e lento, all'educatore si presenti il dubbio che esso non sia per avventura della famiglia degli ingegni, cui appartennero S. Tommaso, Vico e Colbert. Questo primo giudizio può metterlo sulla via di ricercare con lo studio psicologico ed anche fisiologico i caratteri che indicano se quel suo scolaro è nella scala discendente della deficienza od ascendente d'una ricca potenzialità svolgentesi. Noto, in questo caso, l'opportunità delle tavole biografiche dirette a questa conoscenza.

N. Fornelli.

Sulla teoria platonica del delitto e della pena

L'esposizione, come è noto, Platone la fece nel *Gorgia* ed è quasi un episodio della lunga discussione che Socrate sostiene con Callicle, Cherifonte, Gorgia e Polo intorno alla natura ed all'efficacia della Rettorica, considerata come mezzo per giungere al governo della cosa pubblica. (1)

Socrate aveva mostrato desiderio di far la conoscenza di Gorgia, per giudicare che uomo fosse e che profitto se ne poteva ricavare ascoltandolo. Callicle, che lo ospitava, conduce Socrate e Cherifonte nella propria casa e là si incontrano col rettore leontino.

Il dibattito si impegna dapprima tra Socrate e Gorgia, ma poco dopo è ripreso da Polo, Gorgia essendosene ritirato anzichenò infastidito dalle insistenti ed imbarazzanti obiezioni di Socrate.

Polo, amico e famigliare di Gorgia e che Platone descrive come giovane pretenzioso ed arrogante, comincia con una sfuriata contro Socrate, che Socrate lascia passare, rispondendo alle invettive di Polo colla tranquilla ironia che gli era abituale. Or bene, continua Polo; giacchè non ti mostri soddisfatto di ciò che Gorgia ha detto sul conto della Rettorica (si era a punto quistionato tra Socrate e Gorgia su quel che la Rettorica fosse), a tuo modo di vedere che arte

(1) Come di altri dialoghi di Platone, anche del *Gorgia* non è facile discernere l'intento preciso. Dei parecchi attribuiti al *Gorgia* dai commentatori, quello da noi indicato ci pare che meglio di ogni altro ne riassuma l'argomento.

è essa mai? E Socrate risponde che, anzitutto, la Rettorica egli non la crede un'arte, ma piuttosto un esercizio, una attitudine a rendersi ben accetto e piacevole, paragonabile all'abilità dei cuochi a preparare delle gustose vivande. La Rettorica quindi, come l'industria a punto dei cuochi e quella degli unguentari, e, mirando allo spirito anzichè al corpo, l'industria dei sofisti, forma parte della adulazione e propriamente è *la parvenza di una particella della Politica.* (1) La definizione di Socrate eccita lo stupore di Polo, che si mette a magnificare la strapotenza dei rettori. Essi non sono da meno dei tiranni, perchè al pari di loro possono uccidere quelli che vogliono uccidere, possono privarli delle loro sostanze o mandarli in esiglio.

Socrate si attacca alla parola *vogliono* (*βούλωνται*) scappata a Polo e obbietta a Polo che egli non ammette niente di quello che ha affermato; nè che i rettori e i tiranni esercitino tutta questa gran potenza; nè, tanto meno, che essi facciano ciò che *voglion* fare. Il potere dei tiranni e dei rettori è, anzi, piccolissimo e non fanno ciò che voglion fare; fanno quel che a loro pare il maggior bene. Polo trova insulsa la distinzione; ma Socrate dimostra invece che è importantissima. Ciò che si vuole operando, spiega, non è l'azione in se stessa, ma il fine che coll'azione ci proponiamo di raggiungere. Si prende una medicina non per assaporare l'amaro di essa, ma per riacquistare la salute, si naviga (è un antico che parla) non per sopportare i disagi della navigazione, ma per arricchire. Anche i rettori quindi ed i tiranni quando uccidono, rubano, scacciano qualcuno dalla sua città, agiranno in tal guisa perchè ritengono di fare il

(1) *ἔστι γὰρ ἡ ῥητορικὴ πολιτικῆς μορίου εἴδωλον*: *civilitatis particulae simulacrum* traduce Quintilliano Inst. Orat. II. 15. 25.

loro bene. Ma se ciò che i rettori e i tiranni fanno, e lo fanno perchè pare loro un bene, invece è un male, si dirà ancora che fanno quello che vogliono, mentre si può bensì *volere* il bene, ma non il male?

Secondo Platone l'origine del delitto sta dunque in una contraddizione della volontà. Partendo dal concetto ottimistico che l'uomo non possa aspirare e non possa desiderare che il bene, ogni intensione sua verso il male, egli la considera come una negazione, piuttosto che come una affermazione della volontà, la quale *imagini di ben seguendo false,* viene quasi violentemente distratta dal conseguimento di quel vero bene in cui essa soltanto può aquietarsi. Qual vera potenza può quindi essere data dal delitto, se soltanto dal fare il bene può nascere una superiorità vera di un uomo sopra gli altri? Quei rettori e quei tiranni che a lor talento uccidono, taglieggiano, imprigionano, anzichè degni di invidia, come li riteneva Polo, Socrate li trova meritevoli di pietà. Più della vittima è a commiserarsi il carnefice, perchè val meglio essere offeso che offendere.

Questi argomenti di Socrate facevano sull'animo di Polo presso a poco lo stesso effetto che sull'animo di don Abbondio facevano gli argomenti del cardinal Federigo: anch'egli si trovava in un'aria che non aveva mai respirata. Nè si poteva fargliene carico, perchè parecchi secoli dovevano trascorrere prima che su massime cotali si stabilisse come un tacito accordo, in teoria per lo meno; e che quella, siamo per dire, coscienza particolare che erasi diggià sviluppata in Socrate e forse di più in Platone, che così lo faceva parlare, diventasse coscienza universale. Socrate e Platone si accaparravano l'assentimento della umanità futura: ma l'opinione corrente, il senso comune d'allora, ben rappresentato e quasi personificato in Polo, non poteva che sorridere

a consimili fantasticherie. E per provare col fatto che non erano che fantasticherie, Polo cava fuori l'esempio d'uno dei più grandi delinquenti di quei tempi: Archelao di Macedonia. Nato a re Perdicca da una schiava di suo fratello, Alceta, quale nacque egli sarebbe vissuto se si fosse tenuto stretto agli insegnamenti di Socrate. Ma Archelao non ebbe di tali malinconie, e prima l'una poi l'altra; ora per vie coperte, ora colla violenza seppe togliersi d'attorno tutte le persone che gli davan ombra e gli sbarravano la via al trono. Ed eccolo, il brav' uomo, padrone della Macedonia, ammirato, corteggiato, circondato da poeti che ne cantan le lodi e ne diffondono la fama pel mondo. Chi più beato di lui? Ma Socrate si caccia sotto, per così dire, all' apparente felicità di Archelao e dimostra che Archelao deve ritenersi invece grandemente infelice per una doppia ragione: per quella del male commesso e per l'altra della impunità in cui vive. E comincia col domandare a Polo se egli continuerebbe a chiamar beato Archelao, anche se Archelao stesse scontando la pena de' suoi malefizi. Naturalmente Polo risponde di nò. C'è dunque questa gran differenza tra me e te, prosegue Socrate, che tu chiami beato il ribaldo che sfugge alla pena; io invece sostengo che il ribaldo è sempre infelice, ma lo è meno se trova negli Dei o negli uomini la meritata punizione.

Polo passa di meraviglia in meraviglia. Ma dunque, esclama, se un uomo, sia pure a forza di delitti, si impadronisce della sua città, eppoi è preso, e preso viene torturato e dilaniato; se gli si cavan gli occhi: se lo si assoggetta lui, la moglie i figli a mille strazi e infine lo si appende ad una croce, o, intriso di pece, lo si abbrucia - quest'uomo sarà stato più felice che se avesse per tutta la

vita esercitata la sua tirannia, primo fra tutti e di tutti arbitro, invidiato da' suoi concittadini e dagli stranieri?

Μορμολύττει ἄν ὦ γενναῖε Πῶλε καί οὐκ ἐλέγχεις (1) esclama a sua volta Socrate; e con una di quelle sottili disquisizioni per le quali si appassionava tanto la mente dei Greci e delle quali Platone ci lasciò dei mirabili esempi, grado grado costringe Polo ad ammettere ciò che poco prima gli aveva fatto tanto specie e cioè che dovendo scegliere tra l'ingiuriare e l'essere ingiuriato, è preferibile l'essere ingiuriato. Resta a vedersi, continua Socrate, quale dei due mali sia maggiore pel colpevole, se subire la pena del suo fallo, o sfuggirla.

Qualunque cosa un uomo faccia, vi è chi risente della sua azione, perchè ogni agente suppone un paziente. Il colpevole che sconta la pena è agente o paziente? Paziente: agente è colui dal quale la pena viene irrogata. E irrogando la pena, costui opera giustamente o ingiustamente? Giustamente se la pena è meritata. Ma ciò che è giusto, Polo l'aveva già riconosciuto, ed è del resto uno dei principi fondamentali della filosofia Socratica, è anche buono, e ciò che è buono è aggradevole ed utile. La pena dunque è pel colpevole cosa *utile* e *buona;* e lo è, perchè è per essa ch'egli si libera del più grave dei mali: l'ingiustizia.

∴

Quali si siano le premesse poste da Socrate nel suo ragionamento - del quale abbiamo riportato soltanto un magro sunto, che, troppo lungo sarebbe stato seguirlo in tutti i meandri della fine sua dialettica - ciò che importa maggiormente è la conseguenza che Socrate ne ha tratta: la con-

(1) Perterrefacis me nunc rursus generose Pole, non autem refellis. Ficino.

seguenza, cioè, che la pena deve accettarsi dal colpevole come un bene, e un bene grande, perchè, mercè di essa, egli puó, attraverso il dolore, giungere alla purificazione dell'animo suo, stato contaminato dal delitto. E l'espiazione intesa in un senso del tutto subbiettivo, e quasi il sacrificio che uno spirito contristato dal male commesso fa di se medesimo agli immutabili principi del Giusto. Ora va da se che colla pena considerata in tal modo diventa incompatibile qualsiasi scopo utilitario, che non si esaurisca interamente nella persona del delinquente, o, per lo meno che uno scopo simile non potrà mai essere la ragione efficente e determinante di essa.

Che un tal concetto della pena, che non è ancora il nostro, trascendesse la comprensione dei contemporanei di Socrate e di Platone, non è chi non lo veda.

Il delinquente lo si guardò sempre come un nemico e la pena assunse per ciò l'aspetto di una guerra, da prima da parte dell'offeso e della sua famiglia, e, successivamente, da parte della Società che si considerò come esecutrice delle vendette di quelli. E le molteplici forme sotto le quali la pena ci si presenta nelle diverse epoche e presso i diversi popoli rilevano infatti da questo suo carattere. Era una estrinsecazione del diritto di guerra e al pari del diritto di guerra essa fu implacabile e feroce.

La nuova e diversa concezione della pena che si era formato Platone dipendeva a punto della nuova e diversa rappresentazione ch'egli si faceva della persona del delinquente. Il delinquente, già lo si è visto, secondo Platone, più che un nemico contro il quale ogni arma è permessa, è uno sciagurato a cui lo ottenebramento della volontà non lasciò discernere il suo vero bene, e che per ciò *tolse i passi suoi per via non vera.* Il sentimento quindi al quale il legisla-

tore dovrebbe ispirarsi verso il delinquente preludia al sentimento cristiano della carità, se non è quello stesso. Anche Platone vuole infatti che si distrugga il peccato nel peccatore e non già che si distrugga il peccatore per annientare con esso anche il peccato. La pena sarà sempre un dolore, fisico o morale, per chi ne è colpito: ma nè il dolor fisico, nè il dolore morale possono considerarsi come l' essenziale della pena. Ciò che è essenziale è che la pena si faccia sentire là dove il delitto ebbe la sua origine: ch'essa sia quindi un castigo della volontà.

Ma è qui a punto che il concetto platonico urta con una grande e quasi insormontabile difficoltà.

Come si può, non che esser certi che colla pena si raggiunga un simile effetto, ma tentare soltanto di raggiungerlo? Chi conosce la parola magica che dischiude gli intimi penetrali della coscienza umana? Per qual via si può sperare di esercitare una vera e propria coazione su ciò che avvi di più incoercibile? La volontà, comunque sia determinata, non ubbidisce che a se medesima, di maniera che se il colpevole non viene lui stesso incontro alla pena, questa rimarrà sempre all'infuori, se così può dirsi, della sua personalità morale. Occorrerebbe quindi che il colpevole per una di quelle lente o subitanee evoluzioni che si compiono nell'intimo dell'animo, riaquistasse anzitutto la conoscenza di ciò che è il suo vero bene, perchè allora sarebbe tratto lui stesso a considerare la pena come il mezzo più acconcio a ritemprare la sua volontà debole ed inferma: come un ajuto necessario perchè essa possa riprendere quel retto indirizzo dal quale lo sviarono dei falsi giudizi e le intemperanze del senso. [1]

(1) Cfr. Röder. Der Strafvollzug im Geist des Rechts. § 19.

Nè Platone vede le cose sotto un diverso aspetto. La pena è una spontanea suggezione al dolore, ed è da questa sua spontaneità che la pena ritrae tutta la sua efficacia purificatrice. Nè si saprebbe infatti immaginare per la volontà disciplina maggiore della pena, quando, a punto per la sua volontarietà, è la prima ed immediata conseguenza del pentimento. La volontà che, secondo il concetto platonico, disvolendo ciò che volle, si è spinta ciecamente sulla china del delitto, deve ora combattere con se medesima per rimuovere tutti quegli ostacoli - cattive abitudini, prave inclinazioni, illeciti godimenti - che le impediscono il conseguimento dell'unico e vero suo obbietto; il bene; e in questa lotta di ogni ora e di ogni momento, chi meglio potrà resistere di una volontà che la pena ha educato alle privazioni ed al sacrificio? La pena diviene così pel colpevole una vera medicina dell'anima; ch'egli deve invocare con ardore ancor maggiore di quello col quale l'ammalato invoca il farmaco che solo lo può risanare. Perchè, aggiunge Socrate a modo di conclusione, quanto più gravi sono le malattie dell'anima in confronto delle malattie del corpo, altrettanto più miserevole della condizione di un infermo è la condizione di coloro i quali, spinti da un timore puerile, anzichè assoggettarsi bravamente alla pena, studiano tutte le vie per potervisi sottrarre. Trascinarsi dietro un corpo debole e fiacco val meglio di convivere in compagnia di un anima corrotta, ingiusta ed empia. E se i rettori volessero prefiggere alla pretesa loro arte uno scopo proficuo, quello sarebbe di persuadere chi ha commesso un delitto, non già di nasconderlo, ma di farlo palese, acciocchè il giudice possa applicargli la punizione di cui si è reso meritevole: stargli vicino per avvivarne il coraggio, se mostra di venirgli meno, sicchè pazientemente e fortemente sopporti il dolore che il giudice, pari in tal momento ad un medico, gli infligge.

.·.

Dimmi, o Cherifonte; tutte queste cose Socrate le ha dette sul serio o per giuoco? - E Cherifonte a Callicle che così l'aveva interpellato: a me pare che Socrate abbia parlato seriamente, eccome! Ma il meglio sarà di domandarlo a lui stesso. E allora Callicle rivoltosi a Socrate: dimmi, anzitutto, o Socrate, se tu hai parlato sul serio o per burla; perchè se hai parlato sul serio e ciò che hai detto è vero, noi condurremmo una vita del tutto sconvolta, e tutti faremmo il contrario di ciò che dovremmo fare.

L'osservazione di Callicle è vera oggidì, come lo era due mila anni fa, perchè le idee espresse da Platone sulla pena non contrastano addesso meno di allora con quella che si suole chiamare la realtà delle cose. Ma dovremo per ciò disconoscere ciò che vi ha in esse di nobile ed elevato non solo, ma di giusto e di vero?

L'esperienza rappresentandoci il fatto del delitto e il fatto della pena costantemente congiunti, finì coll'associare nella nostra mente l'idea dell'uno coll'idea dell'altro e col persuaderci che fra i fatti stessi esista come un rapporto di causa ed effetto, fondato su qualcosa che sia congenito alla natura di entrambi. Ma in realtà trattasi egli di più di una mera successione di un fatto all'altro? Quand'è che il delitto e la pena vengono veramente tra loro a contatto? L'intervento di una volontà cosciente, nessun dubbio su questo punto, dà il carattere di delitto a ciò che senza di essa sarebbe un semplice accidente. È dunque sull'elemento psichico del delitto che dovrebbe esplicarsi la coazione della pena, se questa ha da essere il correlativo di quella. Ma la volontà umana sta in una cittadella si ben difesa che non vi è via

aperta per poterla raggiungere. Si potrà cingerla d'assedio; e per uscir di metafora, si potranno impedire le manifestazioni di una volontà, la quale si è dimostrata accline al male. Ma quante volte si starà a guardia di un nemico che da tempo ha deposto le armi? Nè questo soltanto, ma rendendo inoperosa la volontà, non veniamo noi stessi a rendere sterile il pentimento; quel ripiegarsi a punto della volontà su se stessa per rifare a ritroso il cammino che l'ha condotta al delitto e ritornare al punto donde si diramano le due strade che ogni uomo vede tracciate al suo operare? La pena insomma verrebbe a porsi in diretta opposizione colla sua finalità; perchè tra essa e il delitto non vi può essere quel nesso necessario, ontologico, diremmo, che comunemente si crede sussistere, se l'effetto della pena non è l'annientamento delle tendenze delittuose della volontà: prodromo di quella vera, efficace riparazione alla quale, lasciata libera, correrebbe una volontà rifatta monda e come raddrizzata dal pentimento.

Se un fatto dannoso, quale esso sia, non è un delitto senza il coefficiente della volontà, il coefficiente della volontà è anche il solo che valga a tramutare il dolor fisico in una pena.

Perchè il *malum passionis* e il *malum actionis* (1) rientrino nello stesso ambito è dunque necessario che chi volle l'uno, voglia pur l'altro. All'infuori di ciò, non intendiamo affatto di dire che l'irrogazione della pena, considerata come un fatto, come una funzione sociale non possa essere giustificata, benchè la giustificazione, fra il cozzare di tante teorie diverse e contradditorie, si stia tuttavia cercando; intendiamo di dire soltanto che tra il delitto e la pena si

(1) Est antem pœna generali significatu *malum passionis quod infligitur ob malum aotionis*. Grotii de jure belli ac pacis XX. 1.

aprirà sempre un abisso, mancando l'atto volitivo che congiunga e riannodi l'uno coll'altra.

Serse fece fustigare le onde dell' Egeo perchè avevano inghiottito la flotta da lui raccolta a danni de' Greci, e Serse ci pare l'immagine di chi, fustigando o in qualsiasi altro modo martoriando il corpo del delinquente, crede colpire la volontà che sola lo ha reso tale.

E. Sacchi.

IL LICEO MODERNO [1]

PARTE PRIMA

L'istituzione del nostro liceo moderno fu celebrata, non è molto, da una relazione ufficiale, che non si potrebbe immaginare più satura di compiacimento pei risultati che, pur nel breve corso di un anno, da quella si conseguirono. Su di essi già il Ministero eleva la voce a pronunziare le più liete profezie per l'avvenire mentre, rapito nella sua fantastica visione, non ode intorno intorno che gente affannantesi a cantargli le lodi e ad attestargli la più devota ammirazione. « Se qualche accento o qualche osservazione sguaiata vi fu, andarono perduti nella generale approvazione ».

Chi vive però in questo basso mondo, e tien in briglia la fantasia, e cerca di veder netto nelle cose, di codesta generale approvazione non ebbe ad accorgersi. E fin qui non v'è a meravigliarsi. L'istruzione pubblica non è di quelle faccende di cui il nostro paese più mostri di aver interesse. Egli ha torto, grave torto, ma bisogna pure concedergli molte e grandi attenuanti;

(1) Pubblichiamo per intiero questo scritto che prende in rigoroso esame la riforma che il Ministero ha voluto introdurre in alcuni Licei, perchè, sebbene non concerna soltanto l'insegnamento filosofico, tuttavia la condizione di questo è trattata ampiamente nella 2ª parte dello scritto, che pubblicheremo nel prossimo fascicolo, e le idee dell'autore saranno meglio comprese, quando siano conosciute nel loro insieme.

N. d. D.

e a toccare questo tasto, il governo, pel primo, dovrebbe far atto di contrizione.

Il peggio è che neppure la relazione ufficiale riesce a comunicare un po' di quella fede, ond'essa pare che avvampi. A lettura finita, si deve confessare che è un fuoco di paglia; risplende, ma non riscalda. Infatti è così povera la messe dei fatti raccolti, così angusta e vacillante la base che sorregge le varie argomentazioni, e anche queste appaiono in sè così artifiziose, che l'impressione immediatamente suscitata non può essere diversa dalla seguente: se il liceo moderno ha da sostenersi solo con questi argomenti, esso è bell'e spacciato.

Non è neanche il caso d'incolpare una tal quale diffidenza verso tutto ciò che il governo viene escogitando od attuando; diffidenza, del resto, che, se sussiste, deve sussistere per adeguate ragioni; e neanche l'istinto pertinace, che in alcuni s'annida, di criticare qualunque novità giunga alla luce. No, la fede nelle cose buone e utili si comunica facilmente da uomo a uomo; ma bisogna ch'egli prima riconosca che quelle sono veramente buone e utili. Il *credo quia absurdum* non è più dei nostri tempi. Non ci sentiamo più di aderire ciecamente alle convinzioni di una persona, pel fatto solo ch'essa ha ingegno e autorevolezza. Se la nostra fede ha da essere, convien che sia ragionevole.

Ed è appunto in seguito all'esame dei criterî seguiti nell'istituzione del liceo moderno, e dei fondamenti su cui la relazione erige le sue speranze, ch'io mi debbo dichiarare assolutamente avverso a quell'istituzione, così appunto come fu concepita ed attuata. Io sono convinto che con essa si sia fatto un passo sbagliato, e sia necessario introdurvi parecchie sostanziali correzioni, se si desideri che abbia a riuscire profittevole.

A trattare di tal questione, che reputo assai importante, mi confortava una saggia sentenza del Goethe, che suona così: « Nulla d'irragionevole avviene che la ragione o il caso non

abbiano ancora a raddrizzare: nulla di ragionevole che la sragionevolezza e il caso non possano portar fuori strada » (1). Davvero che io non saprei persuadermi che la riforma del liceo moderno si avesse a riguardare come ormai definitiva, o tale almeno che, per un certo numero d'anni, non si possa e non si debba ritornarvi più sopra.

La scuola, del resto, non ha che da avvantaggiare dalla libera discussione. Delle difficoltà sue, de' suoi difetti, de' probabili rimedî conviene che il pubblico sia largamente informato. Solo così può alimentarsi in lui quell'interessé, la cui mancanza tutti altamente deploriamo. I documenti ufficiali sono, in genere, assai spicci e sbrigativi; porgono una soluzione, non accennano con sufficiente ampiezza alle ragioni, per cui quella s'è presa od è parsa la più conveniente. E pur troppo ivi si fan valere spesso opinioni strettamente individuali, sarei per dire, le simpatie e antipatie del proprio pensiero, le quali, a un esame imparziale, non reggono in nessuna maniera. Ciò, per disgrazia, tanto più facilmente avviene in un paese come il nostro, dove si può affermare che l'istruzione è trattata con criterî puramente burocratici e amministrativi, non scientifici e pedagogici, nessuna preparazione adeguata porgendo a questi il necessario appoggio.

Ora, che il pubblico abbia ben chiare le ragioni della riforma nei licei or fa un anno attuata, che della sua utilità sia convinto, e pensi che quella sia la migliore, la quale nelle presenti nostre condizioni della cultura e sociali in genere, si potesse condurre ad effetto, io stimo che sia audacia affermarlo, nonostante la relazione ufficiale mostri di credere in una quasi generale approvazione. A parte poi che, ove anche questa si fosse realmente manifestata, resta a considerare se, derivando da un pubblico

(1) « Es geschiet nichts Unvernünftiges, das nicht Verstand oder Zufall wieder in die Richte brächten; nichts Vernünftiges, das Unverstand und Zufall nicht missleiten könnten ».

mal pratico di cose scolastiche, costituisca di per sè un criterio sufficiente per stabilire la bontà e la ragionevolezza d'una novità così importante nel nostro ordinamento degli studî mediani.

Nel presente scritto intendo dunque di esaminare 1°) se veramente da noi si sentisse il bisogno d'una riforma negli studî, che dirò, fin d'ora, preparatorî all'Università; 2°) se la riforma, come fu concepita ed attuata, risolve le difficoltà e soddisfa le esigenze, che per avventura in quelli si fossero palesate. Nello svolgere questo secondo punto, mi sarà di scorta la stessa relazione ministeriale, e così si vedrà in che si risolvano i lieti suoi presagi sull'avvenire.

* * *

Quanto al primo punto, cioè alla necessità di una riforma negli studî preparatorî all'Università (poichè di questi voglio qui esclusivamente parlare), certo, se non s'è unanimi nel riconoscerla (e dove, del resto, trattandosi di questioni così complesse, avviene d'imbattersi in codesta unanimità?) v'ha però intorno ad essa un consenso abbastanza diffuso, benchè, poi, vi sia una grande differenza di vedute intorno al modo migliore secondo cui soddisfarvi.

Tuttavia vi hanno anche persone, e dotte e autorevoli, che non vogliono sentir parlare di riforme. Nè ciò dipende dal fatto ch'esse non avvertano molti e gravi difetti nella nostra scuola classica; sibbene dipende dal timore che, per riformare, si abbia a guastare, nel qual caso pensano che sia meglio stare a' primi danni. E davvero che, guardando alle novità, or ora procacciate dal governo, non si può non dar loro ragione. Quindi, per rimediare ai guai che affliggono i nostri licei, esse persistono a credere che basti, per adesso, ricorrere a semplici ritocchi, a leggiere modificazioni, e intanto, dicono: aspettiamo. Sono, in genere,

i timidi, ai quali non sembra mai abbastanza l'esperienza fatta, che si sentono, a ogni momento, rinascere gli scrupoli, e che, gettando frequenti occhiate di tenerezza sul passato, si commovono al pensiero che si voglia intaccare, con qualche cambiamento, quella ch'essi chiamano la buona tradizione degli studî. Quasi si direbbe che, nel loro sentimentalismo, non s'accorgano che codesta vantata tradizione ha pur subito, nel suo lungo cammino, le più varie vicende, che per nulla affatto è qualcosa di rigido e di inaccomodabile ai bisogni ed alla ragione dei tempi più progrediti.

Nonostante l'opposizione di questa sorta di persone, l'idea che l'istruzione secondaria abbia bisogno di essere riordinata si fa sempre più strada. Sono pochi mesi che un uomo eminente, il professor Kerbaker, la ribadiva con grande energia in un suo scritto assai coraggioso. Ricordando, insieme ai risultati tutt' altro che soddisfacenti dell'insegnamento liceale e ginnasiale, le vive preoccupazioni e le molte discussioni, di cui la questione appunto del riordinamento dell'istruzione secondaria è oggetto, aggiungeva le seguenti precise parole: « La questione è tutt'altro che nuova! Da parecchi anni è lamento generale che nei nostri Licei e Ginnasi s'insegni molto ma s'impari assai poco; che la larghezza e la lautezza del sapere acquistato sia in ragione inversa della sua sodezza e bontà sostanziale; che di quella sfoggiata enciclopedia letteraria e scientifica, della quale si dà saggio agli esami di Licenza, assai poco rimanga nella mente dei giovani studiosi, dopo l'immane sforzo per *portarla* all'esame! » (1).

Si ammetta pure che nelle lagnanze contro la scuola classica entri talora un po', e forse anche più di un po' di esagerazione. I guai vicini, quelli che abbiamo sott'occhio, che direttamente toc-

(1) Osservazioni sul Riordinamento dell'istruz. secondaria; Napoli, Stab. Tip. nella R. Università, 1899, pag. 5.

cano le nostre istituzioni ci paiono sempre i più gravi; mentre quelli che pesavano sulle istituzioni del passato, siccome non c' interessano o solo scarsamente, così non li vediamo più nella lor giusta luce, e siamo disposti a crederli esigui, o almeno più sopportabili. Noi non arriviamo a farci un concetto preciso della relazione in che la scuola stava in passato colla cultura e colla società; molti elementi ci sfuggono, e possiamo giudicarne solo così all' ingrosso. Ma adesso? adesso appena sorga un bisogno, appena si delinei una nuova corrente d'idee, appena si affermi lo sforzo d' un nuovo indirizzo del pensiero, appena accennino ad affievolirsi sentimenti che si vorrebbero più gagliardi, o ad ingagliardire altri che si vorrebbero più fievoli, o spenti addirittura, allora l' occhio va subito alla scuola. La scuola è lì, e il giudizio tra quel che fa, e quel che dovrebbe fare, data la coscienza di quei bisogni e di quelle idealità, è facile. Esso è pronto a notare tutte le deficienze della realtà, non egualmente pronto a tener calcolo di tutte le ragioni che in parte, almeno, le spiegano e le scusano.

Ma, diffalcate anche le esagerazioni, che resteranno sempre esagerazioni, e ormai non hanno più forza di commovere, elementi gravi di giudizio contro l' imperfetto ordinamento della nostra istruzione secondaria ci si offrono pur sempre, e da essi è lecito prendere l'abrivo per discutere di riforme, che a spiriti non avventati paiono consigliabili, in corrispondenza di bisogni veri e riconosciuti.

Per non aver l' aria però di affermare, senza provare, indaghiamo brevemente se sia vero che la scuola classica possegga ancora, come alcuni pur mostrano di credere, un organismo così resistente e adattabile insieme da poter soddisfare alle varie esigenze della cultura moderna, e se quella abbia ancora il diritto di affermarsi come vera unica scuola di preparazione agli studî universitarî.

*
* *

Io stimo che in tali opinioni si nasconda nulla più che un'illusione. Certo, se si guarda al contenuto dell'istruzione liceale, è facile avvedersi ch'esso è divenuto grandemente ricco e vario, e che a molti motivi, che via via si son fatti valere nella coltura, s'è cercato, almeno in parte, di dare soddisfazione. Confrontando la nostra scuola classica, quale fu istituita dalla legge Casati e modificata un po' alla volta dippoi, con ciò ch'essa era prima di quella legge, con ciò ch'essa era un secolo fa, la differenza salta subito agli occhi. Non solo sono aumentate le materie d'insegnamento, ma n'è aumentata anche l'estensione, di pari passo al progredito sviluppo delle scienze stesse. Così, a parlare appena delle lettere classiche, si venne in esse introducendo un ben ponderoso apparato filologico, di cui nei tempi andati non si aveva neanche sentore, tanto che i pedagogisti hanno, a ragione, elevato contro di quello la loro voce, e s'è dovuto poi ridurlo a più modeste proporzioni.

Ma codesta maggiore varietà e ricchezza del contenuto della nostra istruzione classica è forse un segno infallibile anche della sua maggiore efficacia? è forse una guarentigia sicura ch'essa, per quanto può dipendere da lei, corrisponda ai compiti che il tempo nostro le assegna? A me pare che sarebbe soverchio ottimismo l'affermarlo. Ciò che a quell'istruzione manca è appunto la forza di ridurre la molteplicità delle materie e dei punti di vista sotto un solo principio direttivo ed organico. Così essa è diventata un campo di lotta tra principî ed elementi diversi. Tutta la sua storia interna, dacchè la nostra patria è risorta, è la storia di ripetuti tentativi per stabilire un compromesso tra umanismo, realismo, romanticismo. Molti elementi vennero a trovarsi vicini; ma l'abitar vicino non significa ancora vivere in concordia,

nè il semplice addizionare significa fondere. Noi abbiamo creduto di avvivare la nostra istruzione classica, aggiungendo a' suoi elementi di prima altri nuovi elementi; abbiam creduto che, ove si fosse plasmato il corpo di essa, anche l'anima vi sarebbe entrata a renderlo attivo; e i fatti ci han dato torto.

Nelle antiche scuole di umanità l'istruzione era più povera sì, ma in compenso in sè più unita e vorrei dire più compatta. Essa aveva un'impronta decisa. Suo centro eran le lettere classiche, o dirò più precisamente il latino, e tutte le altre materie si consideravano come accessorie. La storia, la geografia, le scienze, la stessa letteratura nazionale non furono per parecchio tempo che *parerga*. Che se anche allora, per altri motivi, i risultati dell'insegnamento non furono quali si potevano desiderare, ciò non significa che esso fosse in sè angustiato dalle gravi difficoltà che ora travagliano il nostro.

Istituito l'attuale liceo, il motivo umanistico, che aveva di sè informati i precedenti studî mediani, vi entrò con tutti gli onori, rinforzato anzi da un più vivace sentimento dell'ellenismo; e le lettere latine e greche costituirono una parte integrante e fondamentale dell'istruzione classica. Così parvero indegni di adire agli studî universitarî quanti non avessero preso famigliarità (era questa una dolce illusione!) con esse. Ma intanto a cominciare dal principio del secolo, un altro motivo aveva preso a svilupparsi, e guadagnando poi, per via, di forza, riusciva anch'esso ad affermarsi efficacemente nella scuola.

In quel periodo di raccoglimento che seguì agli avvenimenti grandiosi della Rivoluzione e alle strepitose gesta Napoleoniche, mentre i governi attendevano a rassodare i troni squassati, i popoli, con fede più viva, si misero a pensare alle future conquiste della libertà. La coscienza nazionale che, anche prima, in parecchie vicende, non aveva tardato a rivelarsi, si affermò più limpida e più sicura. Filosofia, letteratura ed arte divennero

manifestazioni di essa non meno che le congiure e le sette. Allora piacque e parve opera patriottica l' addentrarsi nello studio di quelle spirituali produzioni. Nei grandi scrittori, nei grandi pensatori, nei grandi artisti nazionali si riconobbe la voce alta e magnifica della nazione. Il presente, a sè, non poteva essere debitamente compreso; e si gettò uno sguardo curioso e attento anche nel passato. Alla ricerca degli antichi documenti della vita del nostro popolo si concessero diligenti fatiche; canti, leggende, cronache furono tratte in luce. Delle stesse origini nazionali si volle vedere la connessione con le civiltà che le avevan precedute e di cui larghi rivi erano scorsi nella nostra. In tal guisa anche l' antichità classica acquistò un significato più profondo di quello che a lei prima fosse attribuito, quando cioè reputavasi solo un mezzo di coltura estetica e formale.

Codesto senso storico, fortemente imbevuto d'idealismo nazionale, agì vigorosamente sulla scuola. Lo studio della lingua e della letteratura patria raggiunse, a non lungo andare, una importanza fondamentale. Insieme, la storia civile divenne un elemento integrante della coltura mediana e, allato a quella antica e medioevale, quella moderna, a buon diritto, ambì e ottenne un posto più largo.

Se non che anche le scienze positive mostravano di non voler soffrire di star fuori dell' istruzione giovanile, o di avervi solamente una parte accessoria. Un tal moto realistico s' era fortemente delineato già nel secolo scorso; un secolo che, in fatto di educazione, si rivelò assai arrogante. Pieno dell' idea ch' egli fosse destinato a metter le basi a una civiltà nuova, pensò che, a raggiungere questo scopo, si dovesse anzitutto romperla definitivamente col passato. E così le lingue classiche furono travolte nel generale dispregio che coprì tutte le manifestazioni di esso, anzi, se fosse dipeso da alcuni dei pensatori più glorificati di tale epoca, quelle sarebbero state bandite per sempre dalla scuola,

sotto l' imputazione di essere un vano studio di parole. Matematica, fisica, scienze naturali dovevano prenderne il posto, insieme a un po' di morale, improntata, s' intende, a concetti utilitarî. A questa spettava d' illuminare il futuro cittadino sui doveri e diritti suoi, e sul modo di servire al benessere generale, pur cercando il soddisfacimento del suo interesse individuale. Non in tutto codeste proposte furono accettate, ed ebbero agio di entrare nella pratica della scuola. Così le lingue classiche continuarono ad esservi insegnate; ma, ad ogni modo, la spinta era data, e i progressi meravigliosi che le scienze positive vennero poi compiendo, d' anno in anno, furono un titolo più che valido perchè gli elementi loro fossero accolti nei programmi degli studî secondarî.

Per tal modo, nella scuola classica vennero a trovarsi in compagnia, come della lingua, della letteratura e della storia nazionale, così anche delle lingue classiche. Ma accordo non vi regnò, si può dire, neanche da principio. Furono appunto le scienze positive a mover lamento di sentirsi nella scuola in una certa condizione d' inferiorità rispetto alle altre materie, e tanto più vive e continue divennero le loro lagnanze quanto più fulgidi e portentosi apparivano i loro risultati. I rappresentanti di tali scienze insistettero quindi perchè si desse loro un posto più largo, e di codesta tenacia ne avemmo un esempio solo due o tre anni fa, quando, mentre si sperava che la scuola classica si sarebbe per qualche anno lasciata in pace appunto coll' orario a lei assegnato per le singole materie, que' rappresentanti, invece, riuscirono ad ottenere dal governo un aumento di due ore settimanali per la fisica.

Perchè si possa giudicare bene di questo loro atteggiamento, bisogna riconoscere la grande mutazione che nel concetto della scuola classica si veniva producendo nei più. Prima, il fatto di accogliere in sè anche de' giovani che aspiravano all' ingegneria,

alla medicina ecc., non procacciava alla scuola classica nessun grave pensiero, perchè rimaneva quasi sottinteso che l'Università dovesse essa impartir loro tutte quelle cognizioni le quali, pur essendo generali, avevano però più diretta attinenza colla professione. Ora, invece, si è fatta sempre più strada la convinzione, che la scuola classica debba dare una conveniente preparazione, non solo a quelli che vogliono diventare filologi o giuristi, ma anche agli altri che si avviano allo studio delle cienze positive e alle carriere tecniche più elevate.

*
* *

Si trovarono dunque in aperta collisione la tendenza umanistica o classica e la tendenza realistica. Lingua, letteratura e storia nazionale non furono oggetto di contesa. Nonostante molti credessero che anche sui loro programmi si potesse sfrondare parecchio, pure esse rimasero, a così dire, protette dal sentimento patriottico, coi fomenti del quale erano entrate nella scuola secondaria. Ma contro le lingue classiche le scienze positive inveirono, ripetendo, per lo più, i vecchi argomenti; e con tanto maggior accanimento inveirono, quanto più per un malinteso senso filologico, gli studî di quelle lingue vennero a inaridire, mostrandosi incapaci di svolgere il valore estetico ed educativo, che pure loro si attribuiva. Ond'è ch'essi parvero buoni solo a usurpare un tempo prezioso, il quale poteva assai meglio altrimenti occuparsi.

L'opera del governo in questo dissidio si rivelò sempre confusa, perplessa ed inefficace. Ed ora inclinava dalla parte dei classicisti, alle cui lagnanze sembrava volesse completamente arrendersi, ed ora, invece, quantunque più rimessamente, si provò a dare qualche soddisfazione ai *realisti*. A conciliare le due opposte tendenze non riuscì mai. Se essa s'arrischia a far alcune

concessioni da una parte, bisogna poi che imponga delle restrizioni dall' altra. E ove anche non le imponesse, il contraccolpo non sarebbe meno sentito. Cresce, anche di poco, l' orario della fisica, o delle scienze naturali, o della matematica? e allora le materie letterarie ne patiscono immediato disagio. Insomma è un ritmo fatale che non cesserà mai, finchè si voglia riguardare e conservare la scuola classica, come la sola, vera scuola preparatoria all' Università.

Per uscire da così grave imbarazzo, avrà a suggerirsi il mezzo di aumentare le ore di scuola? Facile suggerimento, ma punto opportuno. Ammessa pure la possibilità d' un qualche aumento, questo non sarà mai tale che basti. Non è tutta, infatti, una fervorosa campagna quella che oggi s' intraprende contro il cosidetto sopraccarico intellettuale, malattia scolastica che i medici hanno additato prima ancora che gl' insegnanti? Certo anche qui non fu sempre possibile evitare le esagerazioni. Alcuni per poco non pretenderebbero che la scuola non divenisse altro che un giuoco, e allora non capisco davvero com' essi riuscirebbero a conciliare codesta veduta con quella che la scuola debba essere una preparazione alla vita. Perchè la vita, ch' io sappia, non è mai stata, e oggi men che meno, un gioco. Ma che la scuola, se non sempre e dappertutto, certo in più d'una occasione, agisca maleficamente sullo sviluppo fisico e spirituale della gioventù l' affermano anche i più temperati e competenti. Il malanno del sopraccarico intellettuale ha espressioni corrispondenti in tutte le lingue delle più colte nazioni, segno anche questo, si dice, che non è una fisima, ma una realtà.

Del resto non si potrebbe mai approvare un orario scolastico che assorbisse troppo tempo della giornata, in guisa che gli scolari non avessero modo di attendere ad alcune elettive occupazioni dell' ingegno e non dovessero conoscere altro lavoro che quello imposto dagli insegnanti. Da qualche parte, anzi, sorsero vivaci

proteste contro il fatto che i giovani non possano che scarsamente partecipare alla vita di famiglia, per essere appunto continuamente pressati e vincolati dai loro obblighi scolastici. Il che, certo, non è piccol danno per lo sviluppo della loro personalità. Che se a taluno il tempo preso dalla scuola non pare già molto, gli è perchè non tien calcolo di tutte le altre occupazioni, che sono una diretta conseguenza dell' istruzione ivi impartita.

Dunque anche la via dell' aumento dell' orario, per la quale si poteva sperare di giungere a metter fine al disagio di cui soffrono le scuole classiche, rimane preclusa. Eppure tal disagio è divenuto veramente insopportabile. Chi vuol riconoscerlo in maniera nitidissima, non ha che a gettare uno sguardo nella vita interiore dell'insegnamento. Egli avvertirà tosto che i bisogni di questo contrastano in modo singolare con la tirannia dell'orario. Nei programmi, è vero, s' è cercato in qualche misura di tener conto di que' bisogni, conforme ai progressi del sapere, ma poi si fu costretti a lesinare sul tempo necessario a soddisfarvi. Quindi, durante l'anno scolastico, avviene di notare in tutti gl'insegnanti, consci della loro responsabilità, il medesimo lavoro affannoso; tutti son costretti a correre senza tregua, anche quando avviserebbero il bisogno di far qualche breve pausa, per rinfrancare gli alunni su questo o quel punto, e potere poi con più fresca lena riprendere la strada; tutti si dolgono di non aver comodità di ripetere, nonostante abbiano ben dentro la memoria il noto aforisma « *repetitio mater studiorum* »; amaramente si dolgono di questa nuova forma di lavoro a giornata; ogni giorno un pezzo, e guai a non finire in quel giorno quel pezzo.

Da qualche anno, uomini studiosi delle questioni scolastiche levano la voce contro la mancanza di preparazione pedagogica degli insegnanti, imputando ad essa quasi interamente la scarsezza dei risultati che dall'opera loro si ottengono. Senza dubbio quella voce esprime una grande e dolorosa verità. Ma dato pure che

la preparazione pedagogica vi fosse, come avrebbe modo di palesare e di attuare le sue virtù in quelle angustiate condizioni che sopra ho riferite? Fin tanto ch'esse dureranno, ogni sforzo sarà diretto solamente a impartire un certo *quantum* di cognizioni; tutte le energie saranno solamente volte a terminare il programma, il fatto più visibile, direi, e controllabile dell'insegnamento, e a cui si annettono sanzioni importanti; ma, riguardo alla forma interiore di quest'insegnamento, riguardo al metodo, ci si abbaderà poco o nulla, neanche nei limiti suggeriti dal buon senso e dalla pratica. Il materialismo didattico crescerà sempre più rigoglioso nelle nostre scuole.

* * *

Un fatto potrebbe destare grande meraviglia, se non si pensasse che fuori, e talora, pur troppo, dentro la scuola v' è chi ha fretta e ambizione di parlarne, senza prima averne una chiara idea generale. A ogni momento si viene innanzi con qualche proposta d'introdurvi or questa or quella nuova materia. Ma come? se le materie che attualmente vi sono, vi stanno già tanto male, se queste si pigiano e si aduggiano a vicenda, o come potranno far ancora un po' di posto ad altre nuove? Se alcuni metri quadrati di terra non danno nutrimento sufficiente agli alberi che vi sono piantati, tanto che ivi crescono stentamente, o chi sarà tanto cieco da renderli ancora più spessi, perchè abbiano poi a morire tutti insieme?

Eppure, prese a sè quelle proposte, non si può negare che non avessero largo corredo di ragioni. Una sopra tutte meritava seria considerazione, voglio dire la proposta dell' insegnamento delle lingue moderne. Nella scuola classica, tenuta come unica vera scuola di preparazione all' Università, esse furono fino ad oggi quasi interamente neglette. Il francese, è vero, da qualche

anno è penetrato nel Ginnasio; ma la resistenza contro le altre lingue fu assai tenace. Eppure il tedesco e l'inglese sono idiomi parlati da due grandi nazioni; anch'essi hanno letterature magnifiche; anch'essi hanno servito alle manifestazioni più alte del pensiero. L'inglese poi, fuori d'Europa, su molti punti del globo è l' unica lingua europea che si conosca.

Ma v'ha di più. È lo stesso sentimento etico-nazionale che spinge a impratichirsi di queste lingue. Noi non conosciamo mai bene un oggetto, se non arriviamo a coglierne sì le somiglianze che le differenze in rapporto agli altri oggetti. Per capire a fondo la natura del nostro popolo, dobbiam sapere paragonarlo con altri popoli. Da questo paragone impareremo a valutare giustamente così i suoi pregi, come i suoi difetti. Non ci chiuderemo in un insulso orgoglio, credendo a una quasi assoluta nostra superiorità, illusione estremamente dannosa; ma d'altra parte, trovandoci in grado di apprezzare accanto alle buone doti degli altri popoli, anche quelle cattive, sentiremo nascere in noi stessi una fiducia più serena ed equilibrata. Oggi abbiamo aperte e stabilite numerosissime vie di materiale comunicazione con altre nazioni, altre regioni, altre parti del globo. O non dovremo cercare di metterci anche in un più vivo contatto spirituale coi popoli almeno più colti, e che esercitano più larga e più intensa azione sullo sviluppo della civiltà?

Generalmente s'insiste solo sul lato dell'utilità economica che le lingue moderne presentano. Non si sa meglio raccomandarle se non in quanto giovano al commercio, alle industrie, insomma a quella che si dice vita degli affari. E si tocca l'apice quando s'avverte che sono altresì necessarie alla scienza, perchè attorno a lei, nei paesi dove esse sono parlate, c'è gran rigoglio di studi, perchè ivi, questa scienza ha cultori in abbondanza, che del valore e della nobiltà sua sono profondamente penetrati, e lavorano con ardore meraviglioso, producendo opere degne d'essere da tutti ricercate e meditate.

Per quanto poderosi possano essere siffatti motivi, certo non lo è meno quello che più su chiamavo etico-nazionale. Anzi, rispetto alle scuole di preparazione all'Università, esso è forse il solo che vi giustifichi appieno l'introduzione dell'insegnamento delle lingue e delle letterature moderne. Queste riescono un efficace complemento della lingua e della letteratura nostra; queste aiutano mirabilmente a svolgere e a illuminare la coscienza nazionale, facendoci penetrare nella vita interiore degli altri popoli. Spesso si fa un'ingiusta stima degli stranieri, solo perchè non si conoscono. Impadronendoci dei loro idiomi, ci sarà più facile comprendere che la vita spirituale del nostro popolo non è isolata, nè può isolatamente crescere e fiorire; ch'esso è membro della famiglia europea dei popoli, e ne ha a sè vicini degli altri, la vita dei quali ha pure un alto valore, e serve alla sua di completamento e di arricchimento. Un'istruzione siffatta acquista un intenso significato ideale, e, senz'altro, la possiamo dire umana nel senso più nobile della parola. Se non che, a raggiungere il suo giusto scopo, le deve essere conceduto il tempo necessario. Ridotta a un puro studio grammaticale, accompagnato da qualche stentata traduzione, essa non avrebbe ragione d'esistere. Come qui si è intesa, non può più aversi in conto solo di un'appendice alle altre materie, non può essere considerata qualcosa di semplicemente aggiuntizio, non può più tenere in mezzo a quelle un posto a pena secondario. Ben piuttosto, per la sua importanza, è destinata a tenere un posto rilevante in un nuovo programma di studî, e a conferir loro, sarei per dire, una nuova intonazione. Considerata dal nostro punto di vista, essa non ha più solamente un interesse individuale, ma racchiude un valore generale. Perciò è dovere del governo di rivolgervi cure assai più premurose che non abbia fatto sin qui. Anche nel rispetto politico, già notava lo Schleiermacher (1), è assai desiderabile che la co-

(1) Erziehungslehre herausg. von C. Platz. Berlin 1849; pag. 459.

noscenza delle lingue moderne si diffonda largamente, perchè esse pure contribuiscono ad assicurare allo Stato, dove ciò avvenga, una preponderanza sugli altri.

*
* *

L'argomento in virtù del quale alcuni invocano resistenza alle pretese delle scienze positive gli è che la scuola classica è una scuola di preparazione generale. D'accordo su questo punto. Ma gioverà anche domandare; v'ha dunque un'unica foggia di preparazione generale? E poi badisi: in quell'invocazione di resistenza si nasconde un errore che, senza dar nelle viste, dal secolo precedente s'è infiltrato nel nostro, e fa sentire ancora la sua forza. Come resistere? Parrebbe che la scuola, e perciò lo Stato, abbiano virtù di dare alla cultura forme e avviamenti secondo ideali proprî, quegli ideali che in un determinato tempo arrivassero a concepire di essa. Ma lo Stato, invece, è null'affatto il diretto produttore della cultura. Questa la produce il popolo, la producono i popoli nelle loro molteplici relazioni. Lo Stato non ne è che l'amministratore, e ciò che si può pretendere da lui, gli è che sia un buono, intelligente, premuroso amministratore. E tale si dimostrò difendendo il prezioso patrimonio dell'antichità classica da inconsulti, sfrenati assalti, e curando, mediante scuole apposite, che i benefizi di questo non andassero perduti per la nostra gioventù. Egli s'è per ciò acquistato un merito che supera anche quello di avere fondato delle scuole tecniche. Tuttavia convien riconoscere che opera così meritoria non gli sarebbe riuscita possibile, se lo spirito classico non avesse vigorosamente agito sugli *strati* profondi della nostra cultura, e non fosse stato e non sia, ancora, di questa un elemento integrante. Se non che, ciò che oggi appar necessario e doveroso non si può dire lo abbia ad esser sempre nel futuro. Non si può dire che

il latino e il greco, tra qualche secolo, abbiano a conservare il loro posto nella scuola, e non, invece, ad essere sostituiti da altri mezzi d'istruzione, più conformi all'evoluzione che la cultura allora avrà subìto.

Dunque è presto detto: bisogna frenare le esigenze delle scienze positive. Ma se la nostra civiltà è piena di codesto spirito scientifico, o come impedire che nella scuola gli tocchino delle congrue soddisfazioni? E pur ammesso che lo Stato arrivasse realmente ad impedirlo, si conformerebbe egli a quella linea generale che segna i limiti dell'azione sua nel movimento della cultura? Per ridurre in più modesti confini l' insegnamento delle scienze, a benefizio delle lingue antiche, io non conosco che una via sola; aprire un'altra scuola, dove tali scienze ottengano qualche ricompensa e vorrei dire maggior sfogo, una scuola che abbia rispetto all'Università i medesimi diritti della scuola classica.

Ma i pareri son diversi; e v'hanno persone le quali pensano che qualche altra concessione alle scienze sarebbe possibile anche nella scuola classica, senza tuttavia corrompere il suo carattere fondamentale. Esse ragionano così: si tratta di rendere la scuola classica più consentanea alle nuove esigenze della coltura? Ebbene, ciò si può ottenere riducendo, sì, alquanto l'orario delle lingue antiche, ma compensando, poi, la minor estensione sua col miglioramento del metodo. L'efficacia loro non ne sarà sminuita, anzi, forse, da un andamento più svelto, da un trattamento più intensivo, la loro istruzione, se anche ci avrà rimesso un po' di tempo, verrà rinforzata. Per verità, a tale teoria siamo già andati dietro alquanto. Nè in tutto abbiamo avuto torto. Alcuni suggerimenti, anzi, che a quella si connettevano furono pratici e opportuni.

Lo scopo, si disse, non è d'imparare a scrivere ed a parlar latino (del greco niuno mai è arrivato a sostenerlo), sibbene di

conoscere la vita del mondo classico. Quindi le lingue sono da aversi in conto di semplice mezzo. Ciò che importa, sopratutto, tener di mira è la lettura degli insigni scrittori che alla conoscenza di quel mondo ci aprono la via, anzi, di esso sono i più genuini rappresentanti. Bisogna, insomma, usare della lettura in grazia del suo contenuto. Quindi vennero le prescrizioni di insistere meno sugli esercizi di versione in latino e più su quelli dal latino, di restringere lo studio grammaticale, di sopprimere i cosidetti componimenti latini, quasi sempre miserevole raffazzonatura di frasi racimolate dai vocabolarî.

Torno a dire, in questa tendenza semplificatrice vi è certo un lato ragionevole. Ma badisi; le semplificazioni non potranno mai esser tali da permettere una sensibile riduzione dell' orario delle lingue classiche. Chi prende per motto: « la lettura in virtù del suo contenuto » arrischia di cadere in una perniciosa illusione. Non si deve dimenticare che gli esercizî di versione in latino, già oggi fin troppo limitati, contribuiscono pure efficacemente alla spedita interpretazione linguistica; e, se si vuole il fine, che è appunto l' interpretazione, si deve volere anche il mezzo. Gli studî grammaticali son troppi. Certo, è lodevole e opportuno che non s' intristisca la gioventù con aride disquisizioni verbali, degne dell' età alessandrina, e gli scrittori non diventino solo occasione e pretesto alla ricerca di regole e di eccezioni. Ma, d' altra parte, senza sicurezza di cognizioni grammaticali non s'acquista sicurezza nel comprendere le opere. Gli scrittori sono quello che sono, nè possiamo prestar loro una veste più semplice, ad uso scolastico. Che significa, p. es., restringersi al necessario nello studio della grammatica greca? si potrà forse passar sopra alla conoscenza delle forme omeriche? I danni di una succinta istruzione grammaticale si fanno sentir tosto. Appena si mette mano alla lettura, subito accade d' inciampare a ogni passo in qualche forma o costrutto ignorati, e bisognerà al-

lora fermarsi a spiegarli, e si perderà gran tempo e maggiore sarà la noia, e il profitto scarso in proporzione. La lettura diverrà per gli scolari un aspro tormento. Il sentimento dell' insufficienza delle proprie forze a vincere le difficoltà che in essa avessero a incontrare, sarà di tutti il più appropriato a crescere senza paragone lo scetticismo intorno all' efficacia di tali studî.

Dunque non si può leggere senza una conveniente preparazione grammaticale; ma quando questa sussista, resta ancora la necessità, per accostarsi allo spirito de'classici, di un' abbondante lettura. Ma per ciò convien pure fare i conti col tempo; e se questo sarà scarso, ogni frutto cadrà senza remissione. Ricordisi che niuna istruzione è più inutile, tediosa e pericolosa di quella classica quando non tocchi la sua giusta meta. Lo scredito toccato alla scuola classica, la guerra che le si fa ha appunto origine da ciò [1]. Io non dico che non sia bene discutere sui metodi, e cercare di renderli più appropriati e razionali; anzi, convengo facilmente che questo sia un punto, su cui bisogna continuare a battere, perchè, anche ora, i metodi, certo, non rappresentano il forte del nostro insegnamento, specialmente secondario. Ma io son convinto, e tutti dobbiamo convincercene, che, fossero anche i più razionali, i più sperimentati, i più efficaci, essi non potranno mai riparare ai danni che all' istruzione derivano quando non le è concesso abbastanza tempo. Fintanto che non si sia inventata

1) Notava il Virchow alla Conferenza scolastica di Berlino nel '90: « Ich schwärme nicht für die Realschulen. Wenn ich ein humanistisches Gymnasium herstellen könnte, welches die klassischen Studien in einer solchen Vollständigkeit leistete, wie sie einstmals geleistet worden sind auf unseren gelehrten Schulen, so dass die Sprachen wirklich gelernt, die alten Klassiker mit Bequemlichkeit gelesen würden, dass wirklich der Geist der Alten in der Form und Stärke ihrer eigenen Worte hinüberströmte in unsere Iugend, dann würde ich sehr dafür sein, dass wir das humanistische Gymnasium mit voller Festigheit vertheidigten. (In Verhandlungen über Fragen des höher. Unterrichts, Berlin 1891; pag. 167.

una macchina nuova per formare le teste, fintanto che insegnanti e scolari avranno cervelli conformati, come oggi, non è a sperare che succeda diversamente. Alla Conferenza scolastica di Berlino nel '90 il dott. Volkmann assicurava che, dopo la riduzione dell' orario delle lingue classiche avvenuta in Prussia nel 1882, una maggiore incertezza non tardò a rivelarsi nella conoscenza di esse e nella interpretazione dei classici (1). E il dott. Paeler, direttore d' un Gymnasium a Wiesbaden, proprio dei licei italiani diceva che vi si è diminuito soverchio l'orario del greco e del latino, e caldamente raccomandava a' suoi connazionali di evitare l' errore (2).

*
* *

Dunque io torno alla mia idea. Se vogliamo che la scuola classica svolga sanamente e vigorosamente le sue attività, dobbiamo sopprimere quelle cause di dissidio, or più or meno dichiarato, che fermentano dentro di lei, e finiscono col paralizzarla. E ciò avverrà creandole vicino un' altra scuola, con gl' intendimenti che sopra ho esposto. Onore alle lingue antiche, esse furono e sono uno strumento poderoso di civiltà; ma oggi convien anche riconoscere che non possono più costituire per tutti l' elemento più importante della istruzione preparatoria all' Università. Dalle consuetudini della tradizione giova portarsi in alto, a un punto da cui si possano nettamente abbracciare collo sguardo i segni e i bisogni nuovi del tempo nostro. Un sentimento di pietà, e come una mite luce di poesia si diffonde sopra la scuola classica,

(1) Op. cit. pag. 195.

(2) In Italien ist das (una soverchia diminuzione) meines Erachtens geschehen, Man hat die lateinischen, und besonders die griechischen Stunden zu sehr geschwächt, und zwar zum entschieden Nachtheil für die Sache. Ich warne auf das Dringendste davor, den Fehler gleichfalls zu begehen Ib. pag. 265.

nella quale abbiamo compiuto i nostri studî, e alla quale ci uniscono ancor vivi ricordi, e non de' men belli. Onde, anche per ciò, torna ad alcuni difficile persuadersi che quella non abbia ad essere l' unica giusta via per adire all' Università, e che allato se ne possa tracciare un' altra. Ma le fissazioni son sempre buone ragioni?

Vediamo intanto che in Germania, presso i Ginnasi umanistici, son sorti i Ginnasi reali. Vero che molti, ivi, son contrarî a quest' ultimi. Tuttavia la frequenza ne' Ginnasi reali è in continuo aumento; e più rapido sarebbe stato, e maggiore, se loro non si fosse ingiustamente conteso di preparare ad altri studî superiori all' infuori di quelli della matematica, delle scienze naturali e della filologia moderna. Il Governo non può non conservare i Ginnasi reali. Ma fatto ben più importante e significativo si è, che il maggior numero di tali istituti è mantenuto a spese delle città che ne usufruiscono (1).

Per esprimermi, dunque, in maniera più generale, dirò anche io: differenziazione di vie. Così il liceo classico, senza rinunciare del tutto a ogni coltura scientifica, potrebbe conceder maggior tempo alle lingue antiche. E il liceo moderno si troverebbe in grado di soddisfare meglio a certi bisogni inerenti alla cultura del nostro tempo. Ma si obietta: a ciò serve già l' istituto tecnico, nella sua sezione, almeno, di fisico-matematica. — No: l' istituto tecnico nè rende inutile il liceo moderno, nè questo renderebbe inutile quello. L' istituto tecnico, nella sua sezione di fisico-matematica, pur avendo comuni col liceo moderno la maggior parte delle materie, potrà dar loro diversa estensione,

(1) Per me che ho sempre trovato l' istituzione dei Ginnasi reali assai ragionevole, pur in mezzo alle critiche talvolta acerbe di cui nel loro paese sono oggetto, è oggi motivo di soddisfazione il sapere che il ministro Posadocosky ha espresso in una recente seduta al Reichstag la sua ferma intenzione di difendere in seno al Consiglio federale la proposta che allo studio della medicina sieno ammessi anche coloro che da quegli istituti provengono.

ed anche insegnarle con diversi criterî, certo con criterî più pratici, tenendo di mira specialmente i politecnici, senza che per altro abbia a desistere (chè il volerlo sarebbe un rigorismo eccessivo) dall' avviare, come ora, i giovani anche alle facoltà di matematica e di scienze naturali nell' Università.

Persuadiamoci che la pedantesca tendenza all' uniformità, da cui siamo invasi, è causa principalissima dell'intristimento della nostra vita scolastica. Più varie saranno le scuole, e più comodamente si potranno distribuire le varie materie dei programmi, e i varî insegnamenti, non più addossati gli uni agli altri, se aiutati anche in altre guise, spiegheranno un'azione più vigorosa e benefica. Codesto risultato non sarà mai possibile, fin che quanti godono di larga autorità nella nostra istruzione pubblica non giungano a liberarsi da pregiudizî derivanti in buona parte da un' esagerazione di amor proprio. Noi vediamo ogni giorno persone, assorbite in questi o quegli studî, ingrandirne, oltre il giusto, l' importanza, e propendere a mettere nel numero degli incolti quanti ne vanno digiuni. Vero è che a quelle persone, appunto si potrebbe chiedere a che è dunque è servita la loro preparazione generale nella scuola secondaria, se poi altro non sanno vedere di bello e buono e utile da ciò che è diventato loro specialissima occupazione. Sta il fatto che, se si chiede a un filologo quali sono, al parer suo, le persone colte, egli indicherà quelle che sanno di latino e di greco, o almeno dirà che a esse sole compete, a rigore, l' appellativo. Eppure voi avreste creduto, e probabilmente crederete ancora, che vi sieno donne colte, uffiziali colti, artisti colti, tutta gente insomma che non ha imparato nè latino nè greco. Ma ripetete, invece, la medesima domanda a uno studioso di scienze positive, ed egli vi dirà con la maggior sicurezza che da queste sole proviene la vera distinzione della coltura, e che tutto il resto è un ferravecchio, o al più uno spasso elegante.

E se uomini così esclusivi si trovano al governo? Se la scuola

è in balia di alcuni pochi individui, liberi da un attento controllo dell' opinione pubblica, senza che gl' insegnanti sieno in grado di alimentare essi medesimi un tranquillo, progressivo, illuminato moto di riforma? La scuola darà in isbalzi e in iscosse assai pericolose, condannata a foggiarsi, non già corrispondentemente alle esigenze varie e reali della coltura, ma secondo l' ideale che quell' uno o quei pochi individui della coltura si son fatti. Essi pretenderanno, insomma, che tutti i giovani vengano su a loro somiglianza.

Non si può immaginare una peggiore tirannia. No, non è un danno che nell' istruzione giovanile s'introducano certe disuguaglianze, che in alcune scuole si omettano alcune materie, che invece, si insegnano in altre, o s'insegnino con una estensione o con criterî differenti. Il danno vero è che quell' istruzione riesca superficiale, artifiziosa, forzata. Non basta dire: queste e quest'altre materie hanno tali e tali altre proprietà che le fan degne di studio. Bisogna saperle considerare anche in relazione al fine che si vuol raggiungere, e guardare se nelle naturali inclinazioni di chi le deve apprendere trovano il lor fondamento e le loro necessarie risorse. Su quest' ultimo punto un' indagine attenta, serena, imparziale, ch' io sappia, resta ancora da fare. Perchè si possa promovere, converrebbe che gl' insegnanti avessero quella preparazione tecnica al loro ufficio, la quale è ancora un *desideratum*. In tal guisa la scuola diverrebbe per ciascun di loro un campo fecondo di osservazioni psicologiche, colla scorta delle quali si riuscirebbe a stabilire de' principî abbastanza sicuri. Certe massime pedagogiche, su cui si pretende d' innalzare superbiose teorie, sono così piene di prevenzioni, hanno così scarso sussidio di fatti, che è prudenza almeno diffidarne.

Io non conosco che una vera cultura: quella che è patrimonio e retaggio sociale. Gl'individui, per diverse vie, possono arrivare a possedere solo qualche parte di essa. Anche la scuola classica,

che pur s' intitola di coltura generale, non impartisce che alcuni elementi della cultura sociale. O perchè non potrà dunque sorgere beneficamente vicino a lei un'altra scuola, dove altri elementi s'impartiscano? Ogni momento siam lì a chiederci se un individuo sa di latino e greco. Ma che valore può avere questa domanda rispetto a un solo individuo? Ben altro significato ha se rivolta al complesso sociale. Volessimo chiudere il liceo classico, e lasciar cadere un' istruzione solida delle lingue antiche, allora sì che andrebbe perduta nella cultura generale del paese una parte nobilissima e fondamentale, allora sì che nel concerto di quella tacerebbe una delle voci più solenni ed armoniose, e verrebbe a mancare un valido mezzo di educazione spirituale. Non è necessario che tutti conoscano greco e latino, e tanto meno il greco; ma che queste lingue si conoscano, che vi sieno istituti dove si studino amorosamente e a fondo, ciò è necessario, almeno per ora, in modo assoluto. Crescesse, supponiamo, presso tutte le altre nazioni una strana, indeprecabile avversione contro di esse, arrivasse ivi una turba di innovatori audaci e inverecondi a imporsi, e a dar quindi a tali lingue lo sfratto dalle aule, dove conviene la gioventù ad imparare, noi non dovremmo per ciò sentir diminuita e scossa la venerazione verso di esse, e cessare, nelle condizioni della nostra civiltà, dal coltivarle; anzi ci si aggiungerebbe l'obbligo di coltivarle anche per gli altri che le avessero bandite.

Appunto anche da un sentimento d' affezione verso le lingue classiche fui indotto a sostenere l'opportunità di una differenziazione di vie negli studî preparatorî all'Università. Del resto, ben venga una grande varietà di coltura individuale; socialmente, essa troverebbe assai bene il suo equilibrio e i suoi compensi. Lo so; alcuni, invasi da strani timori di disgregazione sociale, credono oggi più che mai necessario di fondere il meglio possibile i pensieri e i sentimenti almeno delle cosiddette classi dirigenti;

e s'affidano che a ciò abbia efficacemente a contribuire un'istruzione uniforme impartita alla gioventù, prima che nell'Università si dia agli studî professionali. Per parte mia non condivido quei timori; ma si riuscisse anche, con tal mezzo, a togliere alcune ragioni di diffidenza o di attrito che tra quelle classi, per avventura, potessero nascere, io stimo che il guadagno sarebbe ben magró, in confronto al sovrastante grave pericolo di un considerevole impoverimento spirituale.

ALFREDO PIAZZI.

Sul giudizio della condotta morale

NOTA CRITICA

> .... Auf einmal seh' ich Rath
> Und schreibe getrost: *im Anfang war die That!*
> GOETHE - FAUST I. 2. 1.

Dire che è un'esigenza impreteribile di una società, qualunque ne sia la struttura, che i suoi membri prescrivano alle attività loro certi limiti e certe direzioni, ossia tengano, in una parola, una certa condotta, non è dire una novità; ma è tuttavia enunciare il dato che precede ogni investigazione morale; è enunciare l'esigenza da cui scaturiscono, in modo diretto o indiretto, i principali problemi morali; e tra questi un problema strettamente connesso colla questione tanto dibattuta della possibilità di una dottrina morale all'infuori da ogni metafisica.

Colla necessità di una certa condotta rispondente alle esigenze della convivenza, si collega la necessità che questa condotta sia tenuta da tutti i membri della società come la condotta buona; e quindi la necessità - quando il lavoro critico della riflessione e dell'analisi cerchi di determinare la ragione di questo giudizio - di trovare una risposta a questa domanda: Perchè ciascuno deve riconoscere come giusto per sè e per gli altri di osservare quella condotta, ossia perchè deve riconoscere come giusta quella norma?

Sgombriamo subito il terreno da possibili confusioni ed equivoci. È risaputo che il contenuto concreto di ciò che si distingue,

volta a volta, come condotta buona o morale muta nello spazio e nel tempo, secondo la struttura e il tipo della società, col mutare delle esigenze che le condizioni esterne e interne vengono via via determinando; ma è del pari risaputo che, qualunque sia il tipo sociale, e qualunque il tipo concreto di condotta da quello richiesto, sempre nel seno di una società si fanno sentire queste due esigenze: che la condotta dei singoli sia distinta come buona o cattiva secondo che si conforma o non si conforma a certe condizioni; che questa distinzione valga, nel seno di essa società, universalmente.

Questa universalità è poi intesa in un senso tanto più largo quanto maggiore è la ampiezza che il concetto di società assume, abbracciando come suoi elementi costitutivi soltanto i caratteri che si assumono come necessari e costanti di una società civile in genere. Ma, pur mutando questo grado di generalità, pur mutando il contenuto concreto, quella domanda si presenta sempre sostanzialmente nella stessa forma: Qual'è la ragione per la quale tutti debbono riconoscere come giusta quella certa condotta?

La risposta a questa domanda può essere data in due modi affatto diversi. Forse l'analisi potrebbe mostrare tra i due una parentela d'origine; ma anche in tal caso sarebbe qui fuor di luogo perchè non necessaria al nostro argomento.

L'uno consiste nell'assegnare di quel carattere di giustizia una ragione assoluta, ossia nel riconoscere che quella condotta è richiesta da un fine che ha valore per sè all'infuori e al disopra, non solo della vita finita dell'uomo e della società umana, ma di ogni interesse umano presente o avvenire, di ogni aspirazione che abbia per suo proprio oggetto un appagamento qualsivoglia della coscienza di alcuni o di molti o di tutti gli uomini. È superfluo osservare (senza discuterne qui la possibilità) che una ragione di questo genere deve di necessità fondarsi su

dati metafisici; solo aggiungiamo, per scrupolo di chiarezza due avvertenze: 1° che, se si riconosce che una norma morale deve avere valore assoluto nel senso proprio cioè metafisico della parola, si pone già con ciò fuori di discussione la tesi dell'impossibilità di una dottrina morale fuori della metafisica. 2° Che il problema metafisico sul *valore in se* del fine morale, come altri problemi metafisici, rimane, comunque se ne apprezzi l'importanza, anche se del valore della norma si assegna una ragione diversa. Fatte queste osservazioni, dichiariamo subito che in tutto ciò che segue questa forma di giustificazione è lasciata al tutto in disparte.

L'altro modo consiste nell'assegnare dello stesso carattere di giustizia una ragione relativa alla coscienza umana o, più chiaramente, a un interesse umano; per quanto alto e superiore a ogni altro. E in questo caso, perchè ciascuno riconosca giusta e per se e per gli altri l'osservanza di una norma come suprema, è necessario che nella coscienza di ciascuno essa appaia ordinata direttamente o indirettamente a un fine, che abbia, per tutti quelli che la debbono accettare, valore superiore a ogni altro fine. Ora, per il rapporto notissimo che stringe l'idea di fine a quello di bisogno, di desiderio, di aspirazione, il fine che può valere per tutti come superiore a ogni altro è concepito come un fine in cui ciascuno riconosca il carattere della massima desiderabilità per tutti; ossia un fine in cui tutti ripongano o la felicità, possibile a raggiungersi da tutti quelli che osservano la norma, o la condizione necessaria, e possibile per tutti, della felicità.

La giustificazione così intesa consiste adunque in ultimo nel mostrare che ciascuno ragionevolmente deve riconoscere giusta per sè e per gli altri la condotta posta come morale perchè da questa condotta dipende direttamente o indirettamente la felicità o dipendono le condizioni nelle quali si concepisce come possibile la felicità.

È perciò che nella storia dell'etica ha tanta importanza il problema della conciliazione tra felicità e virtù; perchè questa conciliazione (malgrado la diversità del contenuto concreto, che si fa corrispondere rispettivamente ai concetti di virtù e di felicità) rappresenta in forma tipica la seconda maniera di giustificazione della norma morale; quella che assegna come ragione un interesse umano. Restringendo adunque il problema a questa parte, si tratta di vedere se e a quali condizioni ne sia possibile una soluzione senza ricorrere anche in questo caso a dati forniti dalla metafisica.

2.

Le soluzioni tentate all'infuori della metafisica si possono ricondurre a tre tipi: riduzione della felicità a virtù: riduzione della virtù a felicità; riduzione della virtù a mezzo o condizione della felicità; e sempre nel campo della vita presente finita. Ma nessuna delle soluzioni riesce esauriente; perchè tutte hanno comune un medesimo difetto fondamentale, del quale si vedrà più innanzi la ragione: ciascuna richiederebbe per essere valida la realtà effettiva di condizioni, che non sono poste, ma soltanto supposte, e che contrastano più o meno largamente colle condizioni reali - oggettive e soggettive - della società e dei singoli.

Ora se si riconosce che questa antitesi tra le condizioni reali e le condizioni richieste dalla possibilità di una conciliazione, è, nei limiti dell'esistenza umana naturale e finita, necessaria e inevitabile, si riconosce che, o bisogna rinunziare alla conciliazione, o bisogna cercarla al di là di quei limiti, accordando in modo sopranaturale i termini, che si giudicano in modo naturale inconciliabili; ossia bisogna far appello alla metafisica. Vediamo in breve la prima tesi.

Qualche lettore avrà probabilmente pensato prima ancora di giungere fin qui: « Ciò che si dice intorno alla esigenza di una conciliazione finale tra virtù e felicità, potrà valere finchè non si ha chiara coscienza della naturalità delle formazioni etiche e della loro rispondenza alle esigenze della vita sociale, che ne costituiscono la ragione necessaria e sufficiente. Ma non ha più ragione di essere quando questa coscienza ci sia. Sapere che una condotta è richiesta dal tipo di struttura e di attività di un gruppo sociale, è sapere che quella deve essere la condotta degli individui che ne fanno parte; cioè la condotta buona; la giustificazione sta appunto in questa relazione. La conservazione della vita sociale è il fine; la condotta è buona perchè serve a questo fine. Anzi quando si pone come dato, che la condotta tenuta come buona in un certo tempo e luogo è in sostanza la condotta *socialmente* buona per quel tempo e luogo, è, a dir poco, superfluo, l'andar cercando una giustificazione diversa da quella già assunta nel dato. Ciò che rende necessario la condotta è ciò che la giustifica. Il resto sono esercizi inutili di dialettica stantia ».

Ora io non nego che nel fatto della convivenza sociale bisogni cercare l' origine e la spiegazione della formazione etica; così come nella diversità delle esigenze concrete di questo o quel tipo sociale la spiegazione della diversità delle formazioni etiche speciali; nego che questa spiegazione sia una giustificazione sufficiente, o possa renderla inutile.

Aver coscienza della necessità naturale e storica di un determinato ordinamento sociale e della correlativa necessità naturale e storica della subordinazione dei singoli alle esigenze di esso ordinamento, non è aver coscienza della bontà, della giustizia, della eccellenza di quello: non è nè approvare, nè tanto meno desiderare quell' ordinamento come un fine direttamente o indirettamente preferibile a ogni altro fine; e finchè questa preferibilità non è sentita, la subordinazione a quelle esigenze non è un *volere*, ma un *subire*.

Si dirà che alla coscienza della necessità dell' ordinamento presente si accompagna la coscienza che esso è una preparazione necessaria a una formazione sociale avvenire che riflette sulla presente la sua desiderabilità? Ed ecco che la ragione della bontà si trova non nelle condizioni che hanno modellata quella condotta, ma nel fine a cui serve o è creduta servire; ecco affacciarsi non ciò che è causa, ma ciò che è effetto; non il fatto, l'avvenuto, ma l' avvenire. E si ripresenta il problema: Perchè, per quali ragioni, quella formazione futura avrà valore di fine?

Io non dico che neppure per questa via una soluzione sia possibile; dico che tenendo questa via si riconosce che il problema sussiste e richiede una soluzione; si riconosce che questa non si può dare finchè si guarda indietro e non avanti. Senza avvenire non vi è finalità, e senza finalità non vi è giustificazione.

*
* *

Se della giustificazione non si può fare a meno, e se per via naturale è impossibile, resta che si riconosca la necessità di ricorrere a dati metafisici; i quali, si dice, debbono perciò, pur non potendo essere oggetto di dimostrazione e di certezza teoretica, essere accettati come postulati dell' esigenza pratica.

Non v'ha dubbio che la soluzione metafisica d'un *al di là*, dove i virtuosi sono felici della loro virtù e per la loro virtù, soddisfa questa esigenza di una conciliazione finale.

Ma pur appagandola urta contro altri scogli.

O è ammessa *soltanto* in virtù dell' esigenza a cui soddisfa e allora, per tacer d'altro, nessuno sforzo dialettico può cancellare dalla coscienza il suo carattere di ipotesi arbitraria. O è accettata su altro fondamento come un dato della rivelazione, una verità di fede connessa con altri dati da cui viene il suo carattere di certezza, e allora altre difficoltà si presentano. Ciò che alla

coscienza appare fine ultimo della condotta e ciò che la giustifica è un fine non umano, ma sovrumano, al di fuori e al di sopra non solo della società, ma della vita finita. E che valore può mai avere in tal caso il finito in paragone coll'infinito, il relativo in confronto coll'assoluto? Che valore possono avere i fini umani e sociali se non quello che viene ad essi dai loro rapporti colla vità infinita? Ora una relazione di questo genere non può essere in nessun modo dimostrata, ma soltanto affermata. E così si ha nella deduzione logica delle norme morali quell' *iato*, quella soluzione di continuità, la quale spiega come la medesima giustificazione metafisica possa valere in tempi diversi e talvolta nello stesso tempo per norme concrete di condotta non soltanto diverse ma opposte.

Chè se, (come accade, perchè la realtà della vita urge e costringe ogni teoria ai compromessi più strani; sebbene la necessità generi la consuetudine e la consuetudine veli le assurdità) se dai dati metafisici si deduce soltanto l'esigenza generica della subordinazione sociale, e si assume come criterio per la determinazione concreta delle norme la realtà via via mutabile delle condizioni storiche e delle esigenze corrispondenti, si riesce a questo bivio: O si riconosce che vi è una ragione intrinseca di superiorità o preferibilità di una forma sociale sulle altre; e questa ragione che ne legittima la preferibilità dà alla condotta correlativa un valore che sussiste indipendentemente dal fine sopranaturale. O si riconosce che non vi è questa ragione, perchè nessuna ha intrinsecamente, all'infuori della relazione ammessa con quel fine, valore di sorta, e allora ogni forma sociale è per sè indifferente. Ed è superfluo ricordare a quali effetti questa persuasione conduca.

Ma, malgrado questa ed altre difficoltà di ordine pratico (quelle di ordine teoretico non entrano nell' argomento presente) l'appello ai postulati metafisici appare una condizione necessaria di

ogni costruzione etica, finchè si giudica impossibile soddisfare per altra via all' esigenza di quella conciliazione.

3.

Io penso che il problema sia insolubile perchè mal posto; o piuttosto che il problema sorga e continui a sussistere per un difetto che vizia dall' origine il concetto di condotta buona.

Si assume, per la necessità di cui s' è parlato in principio, come condotta buona la condotta che deve essere seguita *date le esigenze* di una certa vita sociale. Ma poi si vuole che sia giudicata buona da tutti i membri della società indipendentemente da quelle esigenze; e si trova che non può esser tale, se non è o appare ordinata rispetto ad un fine, nel quale tutti debbono ragionevolmente riconoscere il carattere di *bene* superiore *per tutti* a ogni altro bene. E la speculazione morale diventa sopratutto la ricerca di questo fine. Trovato il quale, le difficoltà spariscono come per incanto; e si procede alla costruzione logica delle norme cercando di dedurre da questo, che è posto nel quadro logico come ultimo e vero fine, quel tipo di condotta che si è già assunto come morale, e che è in realtà il postulato primo, la molla segreta di tutta la costruzione.

Così il processo logico si sovrappone, male nascondendone il vizio d'origine, al processo psicologico e storico reale; e così si ha in fondo alle costruzioni etiche questa capitale incongruenza:

Quello che è veramente il fine, in realtà, benchè *tacitamente* assunto, rispetto al quale le norme sono stabilite, e che fornisce il criterio effettivo della condotta buona, è la rispondenza alle esigenze della struttura e della vita della società; quello che è *palesemente* assunto nella deduzione logica è un fine diverso. In breve: il fine che giustifica le norme non è quello da cui sono dedotte; la ragione per la quale le norme sono poste come

buone, non è la ragione per la quale si fanno valere come buone. Donde nasce questa incongruenza? Nasce da ciò: che il fine realmente assunto *dovrebbe avere*, *ma non ha* il carattere di fine universalmente buono, che pur si pretende nel fine morale; o, per essere più chiari, che tra le condizioni necessarie alla vita umana sociale ci sono o si assumono delle esigenze le quali sono in tutto o in parte incompatibili colle esigenze della vita umana individuale.

Vediamolo in breve.

* * *

É bensì vero, che per impulso di quell'allargarsi e universalizzarsi del concetto morale della giustizia, che trovò la sua condizione esterna nella unificazione romana del mondo, e la sua affermazione solenne nel Cristianesimo, la speculazione etica viene via via allentando la relazione che stringeva originariamente la moralità alle esigenze concrete e determinate di questa o quest' altra forma di società storicamente definita; ed è vero che si propone poi di determinare il fine morale con un processo in apparenza puramente razionale, cercando di far astrazione da ciò che in quelle esigenze vi poteva essere di accidentale e di mutabile, e tenendo fermo soltanto ciò che è o appare universale e costante.

Ma questo processo di astrazione, appunto, come io credo, perchè non completo, perchè monco e parziale, non riesce a togliere quell'incongruenza.

Anche nelle costruzioni razionali si assumono come universali e costanti, come « essenziali » alla natura della società umana e dell'uomo, alla *possibilità* stessa astratta della convivenza, esigenze, che, per essere apparse costanti nelle forme di società storicamente più note del passato, e per essere reali e manifeste

nelle società civili presenti, sono pensate come esigenze impreteribili di ogni società, e come tali assunte tacitamente, se non apertamente, nella determinazione della condotta che deve subordinarsi ad esse.

Ora, e nel passato e nel presente le condizioni di esistenza e di organizzazione sociale richiesero e richiedono in effetto non solo quella limitazione ideale dei fini e delle attività dei singoli che è riassunta nel postulato del liberalismo della uguale libertà per tutti, e che risponde all'esigenza razionale dell'universalità; ma una limitazione diversa; ingenita, per dir così, nella struttura stessa di esse società; ed è, come ognuno sa, la limitazione che all' esercizio delle attività e allo sviluppo della personalità umana (pur contenuti entro i confini segnati da quel postulato) viene dalla divisione economica delle classi e dall' antagonismo tra società e società. Questa limitazione, che riesce per necessità disuguale, preclude a una parte più o meno estesa dei componenti la società, una sfera di fini che è aperta a un'altra parte. Onde a chi consideri imparzialmente gli effetti di questa limitazione specialmente rispetto alle classi su cui grava tale inferiorità, appare non solo più profondo, ma insanabile il conflitto tra i bisogni e le aspirazioni individuali e le esigenze dell' assetto sociale; per le quali esso costa sacrifizi e rinunzie maggiori a chi riceve benefizi minori, e il dovere è tanto più grave quanto chi lo osserva ha nella realtà meno diritti da esercitare, e per dare alla cosa un' espressione estrema, il dovere appare più che la salvaguardia dei diritti di tutti, una negazione dei diritti dei più.

Ma finchè nel concetto di esistenza sociale è implicita l' idea di una subordinazione siffatta, il fine rispetto al quale sono determinate realmente le norme, non può apparire ragionevolmente come un fine universalmente buono; nè la norma che gli corrisponde come preferibile universalmente. Deve perciò apparire come un' esigenza della giustizia che il fine, al quale nell' ordine so-

ciale, o, come si dice identificando abusivamente, nell'ordine naturale delle cose, è ordinata la norma, non sia il vero, l' ultimo fine; ma un fine, che ha ragione di mezzo o di condizione rispetto a un altro che è veramente il fine, quello che dà carattere di giusta alla norma, e dà carattere di buona alla condotta che la osserva. Il Cristo degli Evangeli addita il regno celeste appunto agli uomini « assetati di giustizia » (1).

La inconciliabilità, che nell'ordine della vita finita viene così ad affermarsi tra la condotta quale appare richiesta dalle esigenze della vita sociale, e quale apparirebbe richiesta dall' esigenza di una tale giustizia, si aggrava per la assunzione correlativa nel concetto di virtù di un elemento che naturalmente vi entra finchè la virtù è concepita in relazione con quelle condizioni di esistenza; e che è pensato come essenziale finchè non si fa astrazione da quelle. È insomma un difetto di astrazione nel

(1) Non è senza interesse notare che appunto dove si fa strada più chiaramente la persuasione di una « radicale ingiustizia » insita nella « essenza stessa » della vita sociale, si fa più vivo per un verso l'appello alla religione; o per un verso opposto si abbandona come « non scientifico » il carattere di universalità della norma morale, e si fa la giustificazione relativa alle esigenze di fatto della società stessa; cioè si rinunzia, come si notò, alla giustificazione nel senso comune della parola; quando non si giunga ad affermare che il vero fine è appunto quella superiorità di vita dei pochi, di cui è condizione necessaria l'inferiorità dei molti. La quale affermazione è la conseguenza estrema, ma logica del riconoscere, che si fa, non solo come necessaria, ma come giusta, come conforme ai « fini della natura » quella che appare agli « schiavi » una radicale ingiustizia. Sotto questo aspetto la teoria del Nietzsche acquista il valore di una teoria tipica, che aiuta, con altre circostanze favorevoli, a spiegarne la fortuna. Essa soddisfa, per quelli che già pensano ed operano *come se* la accettassero quale norma della loro condotta, al bisogno della sincerità; mentre la convinzione di rappresentare in sè, checchè si faccia o si tenti, i « fini della natura » purga da ogni carattere di egoismo e assolve da ogni scrupolo di volgare responsabilità la coscienza di quelli che sono o si credono « i forti ».

campo soggettivo dei concetti, corrispondente al difetto di astrazione nel campo oggettivo della realtà, e che suggella, per dir così, nella coscienza l' antitesi. Si considera come essenziale alla virtù non tanto la impersonalità o universalità del motivo, quanto il sacrifizio o la negazione di sè; onde l' assurdo che si tenda a oonsiderare come buona un'azione se è fatta per altri, e meno buona, o moralmente indifferente se è fatta, nelle stesse condizioni e per lo stesso motivo, per sè. Così, per correlazione, il bene individuale si identifica coll' egoismo, anche se consiste nella ricerca e nel conseguimento di un fine giusto; e non solo; ma il dar rilievo al sacrifizio nel concetto di azione buona rispetto alla società, porta a far spiccare l' idea del godimento esclusivo, egoistico nel concetto di azione buona nel rispetto individuale; raccogliendo tutti i beni dell' individuo come tale in un bene senza limiti di cui si fa il fine individuale per eccellenza. E ne nasce il concetto illusorio e in contraddizione non solo colla realtà presente, ma colle leggi più elementari della vita, di una *felicità* che consista in un modo di essere, in uno *stato* durevole di godimento completo e definitivo, che la virtù dia quasi il diritto di raggiungere; e raggiunto, non lasci più nulla da desiderare e da operare. Il che è — del resto — naturale. L'esagerazione chiama l'esagerazione; un lavoro costantemente eccessivo e penoso fa pensare come ideale l'inerzia, non l' attività misurata e adequata.

Ma comunque e per qualunque ragione, oltre le dette, si formino quei concetti, certo è che l' opposizione, anzi direi, la incompatibilità radicale che rispetto all' esistenza finita si stabilisce tra essi, può essere attenuata ma non tolta, finchè sono assunte come essenziali e inevitabili quelle esigenze della vita sociale.

*
* *

Così, adunque, anche le costruzioni che si presentano come puramente razionali, cadono nel medesimo vizio radicale di una duplicità di fini; e vi cadono perchè nel determinare la condotta buona sono in modo esclusivo o prevalente dominati dalla preoccupazione, che sta all'origine della speculazione morale; la preoccupazione di ciò che richiede la vita sociale, e non di ciò che richiede la vita degli individui. E così invece di cercare, come è *in apparenza* l' assunto, quale fine possa valere come buono universalmente, per determinare in relazione con esso la condotta, si pone *in realtà* un fine che non è tale, e poi si pretende che la condotta ordinata a questo fine valga come buona universalmente. Ora se questo processo è dal punto di vista storico e psicologico spiegabile e naturale, non è, dal punto di vista teorico o logico, legittimo. Che si direbbe di un igienista, il quale assumesse come tenor di vita modello quello rispondente alle condizioni di esistenza di un Esquimese, ed elevando a ideale dello stato di salute perfetto la sanità sotto quelle condizioni, pretendesse che le norme relative valessero come norme generali dell' igiene?

È perciò che si è affermato più su esservi in fondo alle costruzioni razionali un difetto di astrazione.

Perchè si dovrà, nel determinare il tipo della condotta universalmente buona, astrarre da tutto ciò che nella condotta e nella volontà degli individui vi è di incompatibile con questa universalità, e non astrarre anche da tutto ciò che con questa stessa universalità vi è di incompatibile nella condotta della società? E se è legittimo che questa universalità valga come criterio della bontà, perchè nell' ideale della condotta buona non dovrà essere rispecchiata l'osservanza di questa esigenza anche da parte della

società? Non è e non deve essere anche la condotta di questa, il suo modo di agire e di reagire, tutto il complesso delle influenze che essa esercita e all' interno e all' esterno oggetto di giudizio e di valutazione morale? E se sì, come si potrà considerare quale norma universale della condotta buona quella che esprima la subordinazione a una società la cui condotta non sia buona? cioè insomma assumere come criterio del giusto le esigenze d' una società non giusta?

Ciò viene a dire che, per avere il tipo della condotta buona non si può determinare la condotta dell' individuo separatamente da quella della società, o l' inverso; ma bisogna supporre che la stessa massima valga realmente e simultaneamente e per l'individuo rispetto alla società e per ciascuna società rispetto agli individui e alle altre società. Soltanto a queste condizioni una massima può essere veramente universale e può avere valore universale il fine a cui quella massima appare ordinata.

Ma in tal caso che ne segue? Dato che valga la stessa massima per la condotta dei singoli e per quella della società e delle società, la direzione che ne risulta alla condotta dell' individuo (qui preme per ora considerare specialmente questa) è in tutto o in parte diversa da quella che sarebbe richiesta, se le esigenze della vita sociale non fossero contenute entro i confini segnati da quella medesima norma; cioè la condotta richiesta nel secondo caso è diversa da quella richiesta nel primo. Ne segue ancora, che se la condotta giusta è quella che è richiesta quando si supponga valere universalmente la stessa massima, ogni condotta diversa da questa non è la condotta giusta; e quindi la condotta che comunemente si pone come buona, determinandola in relazione a condizioni diverse da quelle che l' universalità della massima richiede, non è la condotta veramente buona o giusta.

Che significa tutto ciò se si traduce in termini più chiari?

Significa che se non è legittimo da questo punto di vista ideale che l' individuo consideri sè come fine e la società come mezzo, non è pure legittimo che la società per il fatto solo che è società ponga sè come fine e l' individuo, o molti, o alcuni individui come mezzo; significa che se la vita dell' individuo deve essere un elemento nella vita del tutto, la vita del tutto deve costituire un ambiente favorevole allo svolgimento più ampio della vita dei singoli; significa che se l'attività dei singoli deve essere ispirata da un motivo non egoistico, nè altruistico, ma oggettivo e impersonale, cioè valido universalmente, o morale, deve apparire ispirato allo stesso motivo la condotta o l' azione della società. E importa chiarire il significato di questa espressione.

Per condotta o azione della società io non intendo qui quella soltanto, che è la parte più superficiale e appariscente, e in cui si fa consistere comunemente l' opera dello Stato quando si disputa intorno al suo ufficio negativo o positivo. Ma intendo anche e sopratutto le condizioni reali della società, il complesso delle influenze che essa esercita in quanto ha una determinata struttura e determinati ordinamenti economici famigliari politici religiosi pedagogici; in quanto questa costituzione organica esercita, per il fatto stesso della sua esistenza, sull' individuo, fin dalla nascita, anzi fin sulla nascita, una azione negativa e positiva continua, e pone le condizioni nelle quali la sua personalità si deve sviluppare. Perciò assumendo come postulato ideale che la massima debba valere anche per la condotta della società, non si può e non si deve intendere che a questo postulato si soddisfaccia ammettendo che essa debba regolare l'azione della società, *data una certa* struttura; ma che essa deve valere *radicitus*, per determinare quali siano le condizioni preliminari alle quali deve soddisfare la struttura stessa della società perchè la totalità dell'azione che essa esercita, cioè la sua condotta, possa essere con-

forme alla massima (1). Nel non aver visto la necessità di questa esigenza e nel non averne tenuto conto nelle sue deduzioni, sta, a mio giudizio, la ragione dello scarso frutto che lo Spencer ha ricavato dalla sua distinzione, che io ritengo in fondo, legittima e feconda fra Etica Assoluta ed Etica Relativa; e sta forse anche la ragione per cui di tale distinzione non fu generalmente apprezzato il valore. — Egli vide chiaramente la necessità di considerare come tipo non l'uomo ideale in una società qualsiasi, bensì l'uomo ideale in una società ideale; ma, come fu notato, assunse poi in sostanza (tanta è la suggestione della realtà e delle tendenze) nella sua società ideale la struttura economica e politica della società industriale del suo tempo. E il tipo formulato non poteva essere il tipo cercato. Per questo rispetto è vizio della sua Etica, non un eccesso, come giudica il Vanni, ma piuttosto un difetto di astrazione.

Bisogna dunque idealmente far astrazione anche da ogni forma reale — già data — di struttura, e costrurre secondo le esigenze ideali non solo l'uomo giusto ma la società umana giusta.

(1) A torto dunque, almeno da questo punto di vista, si considera, come un movimento anti-individualistico — il movimento presente, per il quale lo Stato è invocato a regolare e disciplinare i rapporti economici di distribuzione e redistribuzione, e a fornire alle classi inferiori la possibilità di un certo sviluppo intellettuale e morale. In realtà non è tale se non dal punto di vista ristretto e relativamente egoistico di una o di alcune classi sociali. Perchè esso movimento mira in sostanza a garantir a tutti gli individui, all'*universalità* dei singoli la possibilità di certi fini che nelle condizioni di fatto esiste soltanto per alcuni. In fondo è la società la quale cerca di reagire sui suoi ordinamenti costitutivi modificandoli in modo da diminuire la pressione e la limitazione che esercitano sugli individui; ossia viene a riconoscere a ciascuno in quanto è membro della società, certi diritti; e riconoscere dei diritti ai singoli, non è aumentare quelli della società come corpo organizzato, ma piuttosto il contrario. — Se poi riesca o no nello scopo, e se la via tenuta sia buona, è tutt'altra questione.

Insomma: il concetto che io difendo, nella sua forma estrema si può formulare così: o bisogna rinunciare al valore universale della massima come carattere della morale, o bisogna riconoscere la necessità che l'esigenza morale penetri dappertutto; domini e ispiri tutti i rapporti dai più superficiali ai più profondi e fondamentali; agli ipogei, direbbe il Loria, della costituzione sociale.

Per soddisfare a questa esigenza bisogna dunque rappresentarsi come tipo ideale il trionfo della moralità, la *forma-limite* della vita morale; ossia la forma che la realtà della vita umana assumerebbe se norma senza contrasto suprema di tutte le attività, in cui si manifesta e per cui si conserva si svolge e si eleva la vita, fosse la norma normale.

* * *

Ora, date le condizioni ideali, oggettive e soggettive, corrispondenti a questo tipo ideale dell'uomo e della società, il problema della giustificazione nel senso fin qui considerato non trova più luogo; è, implicitamente, per dato stesso dell'ipotesi, risolto.

Per un rispetto — il rispetto oggettivo — si fa astrazione di tutto ciò che nella realtà effettiva vi è di incompatibile tra le condizioni di esistenza degli individui e le condizioni di esistenza della società; le une e le altre si conciliano e si integrano nelle condizioni universali e necessarie della vita *umana*. Per l'altro — per il rispetto soggettivo — si fa astrazione da ciò che di negativo e di esclusivo vi è nei concetti di virtù e di felicità; da quel che v'è di *anti-individuale* nel primo, e di *antisociale* nel secondo. E nello stesso tempo si liberano i due concetti da quel che contengono (per le ragioni accennate e per altre) di esagerato e di contradditorio colle leggi naturali e coi limiti della vita finita. L'*attività libera* dell'uomo giusto nella società giusta, riassume in sè le condizioni soggettive della virtù umana e della felicità umana.

4.

Questa ipotesi di una società ideale — posto che si possa legittimamente assumere — a che può servire?

Io devo qui limitarmi a un puro cenno, che prende inevitabilmente colore dogmatico, mentre sarebbe necessaria una trattazione lunga, ragionata e distesa (1). L' ipotesi offrirebbe questi due principali vantaggi:

. 1. Renderebbe possibile l' unità di ciò che vale come criterio o principio di deduzione, e di ciò che vale come giustificazione delle norme morali. Ossia il fine, rispetto al quale si determinano le norme, sarebbe, come in ogni altra scienza normativa, o lo stesso fine, o una condizione necessaria di quel fine, che dà valore alle norme.

Quale sarà — ammessa l'ipotesi – il criterio? Cercare quale è la condotta che in determinate condizioni reali di tempo e di spazio è *relativamente giusta*, sarà cercare quale è la condotta che *date quelle condizioni* più si avvicina alle esigenze del tipo corrispondente a quella forma ideale.

Più chiaramente: Quella forma di società ideale richiede, come s' è accennato, condizioni ideali; *oggettive* e *soggettive*. (E sarà compito di un Etica così intesa di stabilirle in maniera definita, per quanto di necessità assai generale).

Ora la relazione con quelle condizioni oggettive vale come criterio della condotta *oggettivamente*: ossia, la forma di condotta che *date le condizioni storiche reali* e in corrispondenza con queste è più adatta a prepararne il raggiungimento, più adatta a favorire l' evoluzione di esse condizioni reali nella direzione, il cui limite è segnato da quella forma ideale, è la condotta *material-*

(1) Troverà luogo in un libro, da tempo in preparazione, sulla *possibilità e i limiti di una scienza normativa morale*.

mente od *obiettivamente* giusta *rispetto* a quelle condizioni reali di esistenza. E dovrebbe quindi comprendere, nei limiti della possibilità tracciata da queste, tutta la condotta pubblica (morale politica) come tutta la condotta privata. La morale come è intesa comunemente abbraccia soltanto l' ultima, anzi solo una parte di questa.

In modo analogo la relazione con quelle condizioni soggettive vale come criterio della condotta soggettivamente considerata; o come criterio del valore morale. Quella disposizione della coscienza, che date le *condizioni psicologiche reali* della collettività e dell' individuo in un dato tempo e luogo è meglio adatta ad assicurare l' universale e costante efficacia del motivo morale, e quindi a preparare la possibilità di una coscienza individuale e sociale, totalmente virtuosa, è la disposizione moralmente buona rispetto alle condizioni soggettive reali della società e dell' individuo. E dovrebbe quindi valere anche come criterio per guidare, in tutti i campi in cui si manifesta, l' azione educativa: formatrice e correttrice.

E in che cosa consisterà la giustificazione?

Consisterà appunto nel rapporto tra la condotta *relativamente* giusta e la condotta *ideale*. Se si riconosce la preferibilità di quella forma di vita ideale su ogni altra, bisogna ragionevolmente riconoscere la preferibilità della forma di vita, e quindi della condotta, che tende verso essa.

Si assume con ciò qualche postulato? Certamente; questo. Che, una vita per tutti i rispetti e universalmente desiderabile è da preferire a una vita desiderabile solo per qualche rispetto e non universalmente; e quindi che le condizioni in cui è possibile la prima sono da preferire alle condizioni in cui è possibile soltanto la seconda.

Ed ecco quale sarebbe il secondo vantaggio:

2. L' ipotesi rende possibile la separazione netta e precisa

delle questioni suscettive di investigazione scientifica dalle questioni di natura metafisica, segnandone i limiti. La condotta che così si stabilisce e si giustifica come relativamente giusta è la condotta che un uomo ragionevole *deve* giudicare buona *se accetta*, e ammesso che accetti, quel postulato. Ogni questione al di là esce dai limiti di una trattazione scientifica sia empirica sia razionale. Se quel postulato *debba* essere accettato, e *perchè* debba, e *come* possa essere ciascuno obbligato ad accettarlo, sono questioni che rimangono, ma la cui soluzione non pregiudica la validità delle determinazioni fondate su quel postulato, quando esso sia praticamente accettato. In tal caso esse hanno valore e autorità di norme *buone* rispetto alla vita umana finita, qualunque sia la soluzione che si dà ai problemi sulla natura ultima del Bene, sulla natura ultima della Volontà, e sulla natura ultima del rapporto tra la Volontà e il Bene; in un modo analogo a quello, col quale le conclusioni scientificamente provate hanno valore di cognizioni *vere*, qualunque sia la soluzione che si dà ai problemi sulla natura ultima degli oggetti, della cosa in sè, della Materia; sulla natura ultima dell'intelligenza, del soggetto, dello Spirito; e sulla natura ultima della Verità, cioè del rapporto tra il pensiero e la realtà. E il parallelismo tra i due ordini di problemi è tutt'altro che casuale.

Così dal campo della metafisica morale resta distinto e indipendente quello, come può chiamarsi qui per antitesi, della fisica morale. Per tal guisa si rende possibile un criterio ideale della giustizia, che appunto perchè non trascende i limiti della vita umana finita o almeno di ciò che entro questi limiti si considera come possibile, può esser valido universalmente, all'infuori della diversità delle soluzioni che le credenze i sentimenti e le tendenze, in una parola i temperamenti dei singoli danno ai problemi metafisici; all' infuori, direi, di ogni diversità di fede metafisica.

E così si suggella anche nella derivazione e nella giustificazione teorica delle norme morali quella indipendenza dalle vedute metafisiche, che già s'è venuta disegnando nella pratica quotidiana della vita e nella valutazione del valor morale delle persone. Come la diversità delle credenze religiose si acquetò, in tempo non remoto, nell' accordo su certi postulati metafisici indipendenti dalle religioni positive, così per un ulteriore processo di differenziazione la diversità delle credenze metafisiche si acquieterebbe nel riconoscimento di un postulato conforme alla coscienza morale universale, e indipendente dalle metafisiche diverse.

La distinzione tra mondo morale umano, e mondo morale sovrumano compirebbe la distinzione, per il pensiero scientifico tanto feconda, tra mondo fenomenico e mondo noumenico.

* * *

Queste applicazioni dell' ipotesi sono legittime, ammesso che l'ipotesi possa essere legittimamente assunta. Può essere? Le condizioni ideali contemplate dall'ipotesi sono esse possibili? Ecco quello, che diventa, secondo il modo di trattazione qui abbozzato, il problema principale.

Rispetto al quale io non farò che un' osservazione, che mi permette nello stesso tempo una dichiarazione doverosa. Già s'è notato, e il lettore l' avrà rilevato agevolmente da sè, che questa ipotesi si concilia, se non coincide in tutto, con quella a cui lo Spencer arriva nei « Dati dell'Etica. » Da lui viene dunque l'idea che io penso possa essere feconda per una scienza normativa morale. Ora, come è noto, lo Spencer giunge a quel suo concetto fondandosi sulle leggi dell' evoluzione quali egli è venuto determinando nel corso del suo sistema; ossia pone quello stato ideale come il limite verso cui tende naturalmente l' evo-

luzione della vita e della condotta corrispondente. Una analisi della legittimità dell' ipotesi dovrebbe dunque aprirsi con una discussione preliminare dei molti e gravi problemi di ordine teorico e di ordine morale che si connettono con questa sua concezione. La quale, anche dopo il molto che se n'è scritto, potrebbe, credo, riuscire non oziosa. Ma non è argomento breve. Qui mi restringo ad aggiungere, a guisa di conclusione, che questo fatto dell' avere lo Spencer riconosciuto quella sua forma ideale come il limite naturale dell' evoluzione della condotta, non prova, è vero, la legittimità dell'ipotesi, ma può ragionevolmente indurre a pensare che essa non contraddica alle esigenze fondamentali di una ipotesi scientifica.

E. Juvalta.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

W. James. — **The will to believe and other essays in popular philosophy.** = (*London, Longmans Green*).

Non è senza ragione che il James ha voluto far figurare sul frontispizio di questo suo interessante volume l' indicazione dell' argomento di uno solo dei dieci saggi di cui esso si compone, di quello cioè che porta il titolo: « La volontà di credere »

È in questo infatti che il concetto che domina e connette tutti i rimanenti saggi trova la sua espressione più completa ed esplicita, mentre in ciascuno di questi il concetto medesimo è illustrato e sviluppato da qualche punto di vista speciale.

Tale concetto fondamentale può essere brevemente riassunto come segue:

Molti dei difetti mentali che gli uomini di scienza rilevano nel modo di ragionare e di concludere dei rappresentanti del dogmatismo religioso o filosofico tendono a manifestarsi (e sotto forme non molto differenti) anche in quelli che professano di parlare in nome della scienza e che credono in perfetta buona fede di non aver altra mira che la ricerca spassionata della verità. Il James sostiene inoltre, e qui sta la parte a prima vista paradossale della sua tesi, che tanto nel caso dei primi come in quello dei secondi, tali pretesi difetti non sono difetti affatto, ma rappresentano invece delle condizioni ed esigenze indispensabili per il normale esercizio delle facoltà intellettuali e per il loro più efficace funzionamento nell' acquisto di nuove cognizioni o sull' accertamento di quelle già possedute.

Per render chiara la sua idea gioverà riportare un esempio molto appropriato di cui appunto egli fa uso per spiegarla. Immaginiamo un alpinista che si trovi nella necessità di dover superare un passo difficile o di spiccare un salto pel quale egli ha bisogno di tutta la sua energia e della massima fiducia in sè stesso: se egli riesce, in qualunque modo, ad acquistare la ferma persuasione di esser capace d' eseguire quell' atto con buon successo, la sola presenza in lui di tale persuasione costituirà una nuova circostanza atta ad accrescere la probabilità di buon esito, mentre, al contrario, potrà, in dati casi, bastare l' assenza di tale ferma persuasione per render l' uomo stesso effettivamente incapace ad eseguire lo stesso atto. Per modo che egli non riescirebbe mai a *sapere* che è dotato della capacità in questione a meno che non si decidesse *prima* a *credere* di possederla.

In condizioni sostanzialmente analoghe a queste viene ora, secondo il parere del James, a trovarsi spesso chi si occupa di ricerche scientifiche originali o di speculazioni filosofiche. La ripugnanza, cioè, a credere ciò che non è ancora appoggiato da prove sufficienti, mentre è utile allo scienziato in quanto lo protegge contro i pericoli di errore, gli arreca in compenso del danno assai maggiore in quanto lo rende meno atto alla scoperta di verità nuove e in quanto pone a priori dei limiti al libero e spontaneo esplicarsi delle sue attività mentali. In altre parole, il coraggio di credere e di presumere costituisce una condizione di riuscita, nella maggior parte delle ricerche scientifiche, tanto indispensabile quanto la prudenza nel dedurre e nel concludere; e anche nelle *speculazioni* scientifiche come in quelle commerciali non si può aspirare a forti guadagni se non si è disposti ad assoggettarsi a forti rischi e a forti anticipazioni. (1)

(1) Un esempio caratteristico di ciò è fornito dalla scoperta del calcolo infinitesimale, come ho avuto occasione di far notare nel mio studio « Sul metodo deduttivo come strumento di ricerca » (Torino, Bocca 1898).

È opportuno notare come queste vedute, che il James non è del resto, il solo a sostenere e ad illustrare, acquistano di giorno in giorno sempre maggiori conferme quanto più vanno progredendo gli studi sulla Storia delle scienze, i quali tendono a porre in luce quanta influenza abbia esercitato sui progressi delle conoscenze, il fatto che coloro che li provocarono si siano decisi in un dato momento ad accettare provvisoriamente per vere certe loro congetture o intuizioni geniali procedendo senz'altro a verificare sperimentalmente le conseguenze e a ragionare e ad osservare come se esse fossero già provate. Non vi fu, si può dire alcuna grande scoperta, in qualsiasi ramo di scienza, che non abbia cominciato coll'essere un'idea preconcetta nella mente di quelli che per i primi si occuparono di raccogliere il materiale di dati e di considerazioni atte a provarla e a farla passare dal novero delle asserzioni dogmatiche in quello delle verità accertate.

In quanto le sue asserzioni mirano a questa conclusione, il James si riconnette intimamente a quell'indirizzo di studi sulla logica della scienza che è rappresentato in Francia sopratutto dagli scritti del Claude Bernard e in Inghilterra da quelli del Jevons, indirizzo la cui caratteristica principale sta nella tendenza a riabilitare in certo modo le attività *costruttive* e *anticipatrici* dell'intelletto umano di fronte alle attività puramente *recettive* e, per così dire, *registratrici* e classificatorie, alle quali si tendeva prima ad attribuire una parte troppo importante, e sopratutto troppo esclusiva, nei processi mentali diretti alla scoperta e all'accertamento delle verità scientifiche e filosofiche.

Ma vi sono altre conclusioni che il James si studia di trarre dalla stessa tesi fondamentale sopra considerata, le quali non sono forse meritevoli di un'approvazione altrettanto incondizionata, e che non hanno infatti mancato di suscitare un certo scandalo tra i suoi colleghi positivisti. Tali conclusioni sono quelle che si riferiscono alla maggiore o minore *legittimità* dell'influenza che i

desideri e le aspirazioni umane esercitano, o possono esercitare, per indurre ad adottare l' una piuttosto che l' altra delle alternative che la tradizione religiosa o filosofica ci lascia aperte sui problemi più fondamentali riguardanti i destini dell' uomo o la natura delle cose.

Anche qui per chiarir meglio quale sia il modo di vedere che egli difende, gioverà considerare un caso semplice e pel quale tale modo di vedere sia suscettibile di venire, fino a un certo punto, giustificato senza bisogno di soverchie sottigliezze dialettiche.

È il caso della disputa tra l' ottimista e il pessimista, sulla quale il primo ha ragione di citare, tra i motivi che *devono* esercitare influenza sul suo giudizio, anche il suo desiderio di trovare il mondo e la vita effettivamente conformi al concetto favorevole che egli se ne fa. Infatti, tra gli elementi essenziali da cui dipende l' impressione che il mondo o la vita potranno esercitare su di lui, uno dei più importanti è certamente la disposizione d' animo che la mette in grado di vedere le stesse cose sotto una luce più o meno ottimistica ; dal che deriva che la credenza che egli può avere sulla intrinseca bontà del mondo o della vita, pel solo fatto di essere stata da lui adottata, può avere un' influenza decisiva per rendere effettivamente il mondo e la vita conformi *per lui* all' aspettativa che essa esprime, di modo che tale credenza, pel solo fatto di essere adottata, è suscettibile di diventar vera *per chi l' adotta,* mentre pel solo fatto di essere rigettata può rendere chi la rigetta incapace di constatarne la verità.

Non si trova molta difficoltà ad ammettere che un ragionamento dello stesso genere si possa applicare per es. anche alla credenza che l' uomo ha nella *libertà* dei proprii atti volontari, in quanto chè anche in questo caso la maggiore o minore persuasione del sussistere di tale libertà esercita indubbiamente una influenza sul controllo o (per usare la parola tecnica adottata

dagli psicologi moderni) sulle *azioni inibitorie* che la parte più ragionevole ed elevata dell' animo umano può essere messa in grado di esercitare sulle parti più basse ed istintive.

Ma, se a ragionamenti di questo genere e ad altri di natura analoga non si può negare una certa forza fintanto che essi si applichino alle convinzioni *morali* dell' uomo o, in generale, a quella specie di giudizi che implicano apprezzamenti sul valore da attribuire a dati fini (Werth-Urtheile) e sull'attitudine da assumere rispetto a dati moventi, ben forti, e forse insuperabili, sono le obbiezioni che si possono muovere ai tentativi che fa il James di applicarli al caso delle convinzioni religiose propriamente dette.

Finchè egli si accontenta di sostenere che molte delle esperienze e dei fatti intimi su cui, per i credenti, si basa in gran parte la loro fiducia nei proprii convincimenti, sono di natura tale da non poter essere facilmente accessibili se non a coloro nei quali tale fiducia preesiste già ed ha già raggiunta una determinata intensità, egli non asserisce niente di più di ciò che a ciascuno è confermato dall' esperienza quotidiana. Ma quando egli da questo semplice fatto psicologico pretende trarre la conclusione che il possedere (o anche solo l' aver posseduto) una data credenza religiosa sia una condizione indispensabile per l' acquisto della competenza necessaria per giudicare della sua validità o invalidità, egli mi sembra cedere un po' troppo alla sua nota propensione per il paradosso e far troppe concessioni alle simpatie intellettuali dell' uditorio, composto di studenti della facoltà di teologia, davanti al quale la maggior parte di questi suoi saggi e conferenze ebbero occasione di essere letti per la prima volta,

È evidente infatti che il ragionamento suddetto, come del resto la maggior parte degli altri congeneri di cui è ricca la storia dell' apologetica (dal *Credo ut intelligam* di Sant'Agostino,

fino alla celebre scommessa di Pascal), ha il difetto radicale di poter esser ritorto immediatamente in danno di chi lo adopera in quantochè, gli avversari della fede religiosa potrebbero collo stesso diritto asserire che, per acquistare una sufficiente competenza a giudicare del valore delle prove a cui i credenti appoggiano la loro fiducia, è necessario che questi sappiano, provvisoriamente almeno, spogliarsi dalla loro fede, onde poter esperimentare l' effetto che le prove stesse esercitano sulla mente di chi non crede ancora. Non diversa da questa è in fondo la tesi sostenuta da Hume nel suo classico « Essay on miracles ».

Allo stesso amore del paradosso accompagnato dal desiderio di compiacere alle tendenze mistiche dei suoi ascoltatori sono probabilmente da attribuire anche gli altri non rari esempi di argomentazioni spiritosamente sofistiche (e forse anche raffinatamente ironiche) che caratterizzano questo scritto del James, specialmente nei punti che si riferiscono alle questioni religiose fondamentali.

Citerò come esempio il paragone che, a proposito del problema dell' origine del male, egli fa tra la situazione dell'uomo colpito da sventure non meritate e quella in cui si troverebbe un cane che sta subendo un' operazione di vivisezione, se la sua intelligenza giungesse a tanto da comprendere che i patimenti a cui l' operatore lo assoggetta, lungi dall'essere ispirati da malanimo o crudeltà hanno invece per loro ultimo scopo la conquista delle condizioni indispensabili da cui potrebbe in avvenire risultare la sparizione del dolore dalla terra.

Se il cane, osserva l' A., fosse capace di assorgere a questa idea e di acquistare una chiara nozione della parte importante che egli sta rappresentando in quel momento come nobile strumento nelle mani di chi si serve di lui pel raggiungimento d'un fine così smisuratamente superiore a quelli che egli può proporre a sè stesso, è probabile che il suo attaccamento per l' uomo lo

porterebbe a considerare la propria sorte come di gran lunga preferibile a quella dei suoi confratelli la cui vita trascorse tra i godimenti e ai quali non tocca sottostare alla dura prova che egli subisce.

Un altro paragone non meno singolare, e che all' autore fu probabilmente suggerito da un passo di Platone (1), è il seguente che egli fa per combattere coloro che sostengono esservi incompatibilità fra la dottrina del libero arbitrio e la credenza all'omniscienza divina. Egli paragona la posizione, in cui Dio potrebbe trovarsi di fronte alla sua creatura, a quella di un abile giuocatore di scacchi il quale, nel mentre ha di fronte un avversario che può scegliere come gli piace la mossa da scegliere fra le molte possibili, pure ha appunto una cognizione così perfetta e completa di tutte le eventualità del giuoco, da aver presente come in un quadro l' andamento della partita, in corrispondenza a qualsiasi scelta o serie di scelte che l' avversario possa fare, ed è sicuro di guidarlo *in ogni caso* al punto che egli ha in vista.

Assai curiose e suggestive sono le esperienze, che il James riporta nel saggio intitolato *On some Hegelisms*, da lui fatte per determinare l' influenza esercitata, sul suo modo di speculare e di considerare il mondo e la vita, dalla inspirazione di dosi, prima tenui e poi successivamente crescenti, di gas anestetici. Egli riporta dei brani caratteristici da una specie di giornale filosofico da lui scritto in tali circostanze ; le caratteristiche principali di tali brani sono, per ciò che riguarda la forma, la frequenza dei bisticci più o meno ingegnosi e di assonanze verbali, e, per ciò che riguarda la sostanza, la sparizione o almeno l'indebolimento del senso di ripugnanza per le contraddizioni, e la

(1) Tale passo che vedo citato nel recente interessante opuscolo del Bersano (Genio, pazzia e delinquenza nella filosofia di Platone. - Torino. Bocca 1899) si trova nelle Leggi (904 D).

tendenza a lasciarsi penetrare dalla persuasione che tutto ciò che è ed avviene deve così essere e così avvenire, e che non vale la pena, non solo di far sforzi per modificare il corso dei fatti che ci avvolgono, ma anche solo di desiderare che essi siano diversi da quello che sono.

L'A. crede che i risultati di queste sue ricerche di « metafisica sperimentale », in quanto provano qualche cosa, vengono a confermare il giudizio severamente sfavorevole che egli dà, nello stesso saggio, sulla dialettica hegeliana.

La serie dei saggi si chiude con una conferenza tenuta dall'A. nel giugno 1896 davanti alla Società per le ricerche psichiche, di Londra, all' atto di assumerne la presidenza.

Anche quest' ultimo non meno degli altri porta l' impronta, oltrechè dell' originalità e acutezza d' ingegno dell' autore, anche delle sue singolarissime attitudini come espositore e volgarizzatore, nel miglior senso della parola, delle concezioni filosofiche più astratte e più remote dal campo abituale in cui si aggira il pensiero degli specialisti e delle persone di ordinaria cultura.

Sarebbe ben desiderabile che un libro di questo genere, che solo otto mesi dopo la sua pubblicazione (settembre 1897), aveva già avuto tre edizioni, trovasse molti lettori anche in Italia, ed è da sperare che il sicuro buon esito della traduzione italiana degli *Elementi di psicologia* dello stesso autore, che sta per vedere la luce (per opera del Dott. Cesare Ferrari, del laboratorio psicologico di Reggio Emilia) serva ad alcuno di incoraggiamento per intraprendere la versione italiana anche di questi saggi, così degni di destare interesse in chiunque si voglia tenere al corrente degli indirizzi più importanti del pensiero contemporaneo.

G. VAILATI.

A. Valdarnini. — **La Scuola in Italia** — *Asti, Tipografia Brignolo, 1899 pagg. 189.*

In questo volume sono raccolti articoli varî che l'A. venne in tempi diversi pubblicando intorno a questioni educative e a modificazioni e riforme nei programmi e negli ordinamenti scolastici. Di quest'ultime ve n'è per tutti i gradi dell'istruzione pubblica, certo anche per la ragione ch' esse sono così intimamente legate tra loro, che le une non avrebbero valore senza le altre.

Solo per far conoscere quale atteggiamento l'A. prenda in materia così importante e dibattuta, dirò com'egli desideri che sia prolungata l'istruzione elementare obbligatoria, e posto l'esame di proscioglimento alla fine della quarta classe; che tale istruzione comprenda anche l' insegnamento religioso, non però confessionale e catechistico; ch'essa riceva il suo naturale complemento in una scuola che si possa dire veramente popolare, e non sia, invece, una semplice scuola *suppletiva* (p. 69), quale, per l'appunto, è vagheggiata dall' attuale ministro, quand'anche essa usurpi il nome di complementare. La scuola popolare, insomma, dovrebbe essere ordinata in guisa da succedere alla scuola elementare, divenuta per tutti obbligatoria dai 7 agli 11 anni d'età, e da valere pei soli figli del popolo, con una durata di tre anni (12-14 anni), pur rimanendo facoltativa. A cominciare poi dal secondo anno del suo corso, dovrebbe dividersi in sezioni. secondo la varietà delle arti e dei mestieri, dell'industria e dell'agricoltura e delle principali aziende commerciali.

In un altro scritto del 1894 l'A. caldeggiava anche una riforma delle scuole normali maschili e femminili. A suo giudizio, conveniva introdurvi alcuni insegnamenti importanti, come l'agraria, l'orticoltura, l'economia domestica e sociale, la contabilità, indispensabili alla coltura de' maestri elementari. In quest'argomento l'A. ha già potuto vedere i suoi desiderî in parte soddi-

sfatti. Ma esso lo portava anche dinanzi alla questione sulla opportunità di ordinare un' istruzione secondaria femminile, indipendentemente da ogni scopo professionale. Ora, debbo confessare che qui, come del resto intorno all'ordinamento delle stesse scuole normali, il pensiero dell'A. non mi pare chiaro nè bene fissato. Infatti, non si comprende se la scuola complementare femminile, quale egli desidera come coronamento cioè dell'istruzione elementare, e quindi con un corso triennale di studî, debba avere un fine a sè, o debba servire di avviamento anche alle scuole normali, dal momento ch'egli reputa che presso di queste essa avrebbe sede più conveniente (p. 29). — E quanto alle scuole normali, in uno scritto del 1889 l'A. (contro alla proposta contenuta nel disegno di legge Martini, dello stesso anno, per l'ordinamento dell'istruzione secondaria classica, di imporre l'obbligo ai candidati maestri di frequentare il ginnasio, salvo a dar loro in un corso speciale l'insegnamento pratico della Pedagogia) afferma che sia meglio tenerle distinte da esso Ginnasio, riordinandole e portando il corso di studî a 4 anni. — Ebbene, in tal caso, vi sarà ancora un corso preparatorio e di quale durata sarà? — Nel 1894 l'A. insiste sul concetto che le scuole normali abbiano un vero e proprio organismo, come hanno un fine essenzialmente pedagogico, diverso dal fine classico del ginnasio-liceo e dal fine tecnico degli istituti professionali; salvo che ne porterebbe il corso a 6 anni diviso in due triennî, di coltura generale il primo, e speciale e pratica il secondo. — Ma nel 1898 l'A., rifacendosi da capo al progetto Martini della scuola fondamentale unica comprendente quattro anni di corso, trova che su di essa si innesterebbe egregiamente, come il liceo e l'istituto tecnico con quattro anni di corso, così anche la scuola normale con un corso triennale (p. 107). E in tal caso la durata degli studî conducenti a un diploma d'insegnamento nelle scuole elementari sarebbe di sette anni.

La questione delle scuole normali porta l' A. a considerare le condizioni fatte all'insegnamento della Pedagogia nell'Università, condizioni che non potrebbero essere insieme più misere e più indecorose. Se non che assai strana parrà sulla bocca di uno studioso di pedagogia l'affermazione che la Pedagogia teoretica e scientifica non è assolutamente necessaria a formare abili insegnanti nei ginnasi, nei licei, nelle scuole tecniche ecc.; è bensì necessaria solo per le scuole normali. Quest'affermazione è nulla più che un pregiudizio, apertamente sconfessato da quanti tengono dietro all'intenso movimento pedagogico che nel nostro secolo s'è venuto spiegando su tutto il campo della scuola secondaria. Dunque l'Herbart, che sta a capo di questo intenso movimento, si è forse messo ad occuparsi d'insegnamento ginnasiale per nessun' altra ragione che per uno svago proprio, non già perchè fosse convinto della necessità dell' opera sua? — Ma io vorrei anche domandare al prof. Valdarnini s'egli crede proprio possibile un rigoglioso fiorire dell' insegnamento pedagogico universitario, quando questo dovesse tener di mira solo le scuole normali? E che argomento è il seguente che, essendosi fatto a meno finora di tale insegnamento per le scuole secondarie classiche e tecniche, dove pure si son trovati e si trovano professori valorosi ed efficaci, si potrebbe farne a meno e riguardarlo come inutile anche per l' avvenire? Nè mi fermerò a confutare quel l'altro singolare ragionamento a pag. 143, dove facilmente si confonde lo scopo e la natura dell'insegnamento pedagogico, coll'insegnamento scientifico speciale che i singoli professori usano impartire nelle cosiddette scuole di magistero; quelle scuole di magistero che, a giudizio dello stesso Valdarnini, pur dopo le riforme del Boselli e del Villari, non avvezzano il futuro insegnante di scuole secondarie alla vera e propria arte didattica (p. 144). — O forse crede il prof. Valdarnini che le 4 o 5 cattedre pedagogiche nell'Università di Lipsia, vi sieno là solo per

i maestri elementari, o che chi le tiene si arroghi il diritto d'indicare a un Ribbeck o a un Wundt come debba essere fatto l'insegnamento delle rispettive lor materie?

Riassumerò piuttosto assai brevemente le idee dell'A. intorno all'istruzione secondaria classica e tecnica. Egli si dimostra caldo fautore della scuola unica fondamentale, divisata dal Martini in quel suo progetto del 1889, la quale dovrebbe avere una durata di 4 anni, e sulla quale s'innesterebbero il liceo e l'istituto tecnico con 4 anni di corso, e anche la scuola normale con 3 anni di corso. Egli vorrebbe in codesta scuola unica mantenuto il latino, e che ai singoli professori fosse affidato l'insegnamento d'ogni singola materia per l'intera durata di essa, non più un intero gruppo di materie. Ciò, dice il prof. Valdarnini, conforme a un precetto della moderna pedagogia. Ora, che tale sia il suo desiderio sta bene; ma che questo corrisponda a un inconcusso precetto della moderna pedagogia non sta affatto; e la prova si è che una delle questioni pedagogiche oggi più dibattute è quella se più convenga, come s'esprimono i tedeschi, il *Fachsystem* o il *Classensystem,* questione che si connette con l'altra della concentrazione dell'insegnamento, e a cagion di cui, ognuno che voglia seguirla passo passo, e provarsi a superare le molti e gravi difficoltà, cui dà luogo, potrà dire *sudavi et alsi.*

Se il prof. Valdarnini accetta nelle sue linee fondamentali il progetto Martini intorno alla scuola fondamentale unica, egli pensa però che qua e là debba essere ritoccato, e proporrebbe che almeno nell'ultim'anno di liceo (4 anni di corso) fosse lasciato facoltativo il greco, che il tedesco restasse escluso affatto da tutto l'insegnamento ivi impartito, e che la filosofia vi avesse degnamente il suo posto.

Il recente esperimento riguardo al cosiddetto liceo moderno fu occasione a un altro breve scritto del prof. Valdarnini, in cui si dichiara recisamente contrario alla nuova forma di scuola,

opinando che essa punto corrisponda allo scopo di essere un liceo scientifico moderno.

E anche noi siamo modestamente di quest' opinione. Ma se la trasformazione del nostro liceo classico fu tentata con criterî che v'ha motivo di reputare sbagliati, ciò non significa che una trasformazione di esso non si renda qua e là necessaria, che il creare, accanto al vecchio liceo, una forma di liceo moderno non sia grandemente opportuno, e che tutt' e due, vecchio e nuovo liceo, possano, da buoni amici, esistere insieme, recandosi giovamento a vicenda. Quella paura di offendere « le nostre belle tradizioni » è sovente un sentimentalismo che poco si raccomanda a chi consideri serenamente la necessità delle cose. Del resto « le nostre belle tradizioni, » non resterebbero offese anche dalla scuola unica fondamentale, co' suoi diversi rami? V'hanno di quelli che, invece di codesta scuola unica, preferiscono tipi vari di scuola, ognuno con un proprio andamento, e stanno dalla parte loro assai buone ragioni. Anzi, poichè il prof. Valdarnini cita spesso la Germania, avrebbe dovuto accorgersi che una grande prerogativa di lei è di avere appunto molta varietà di scuole. Finora essa ha saputo sottrarsi all'uniformità di un'unica scuola fondamentale, senza per altro vietarne l'attuazione, dove ragioni speciali potevano consigliarla.

Quest'abborrimento alla varietà nell'ordinare le nostre scuole ha già recato alla nostra coltura troppo grave danno, perchè non sia giunta l'ora di reagire.

A. Piazzi.

Prof. D.r Wilhelm Jerusalem. — **Einleitung in die Philosophie.** — *Wien und Leipzig; Wilhelm Braumüller, 1899.* — Un libro scritto con grande accuratezza. In 189 pagine sarebbe impossibile far meglio; conciliare, voglio dire, la densità del con-

tenuto colla brevità e la chiarezza dell'esposizione. Quelle pagine potranno leggersi con frutto dalle persone colte in genere, le quali, in un tempo, in cui, come nota giustamente l'A., l'interesse per la filosofia tende a farsi più vivace, desiderino guadagnare una perspicua, sebbene rapida veduta, sui problemi più importanti che quella viene agitando, ed essere insieme chiariti intorno alle vie, per le quali si può arrivare a una soluzione di essi, in guisa corrispondente alle esigenze scientifiche moderne.

Il libro comprende sei sezioni, a cui segue un capitolo riassuntivo. Ecco gli argomenti delle sei sezioni: I^a^) Importanza e posto della filosofia (§ 1-7); II^a^) Le discipline propedeutiche (§ 8-15); III^a^) Critica della conoscenza e teoria della conoscenza (§ 16-26); IV^a^) Metafisica od Ontologia (§ 27-31); V^a^) Vie e scopi dell'Estetica (32-36); VI^a^) Etica e Sociologia (§ 37-43).

Per quanto si tratti di un libro di divulgazione, l'A. non vi si sveste della sua personalità scientifica; e, come è fedele e circospetto espositore del pensiero altrui, così non tralascia, quando gli pare conveniente, di esporre il proprio. Onde il libro lungi dall'apparire, come parecchi, anzi troppi altri che si propongono uno scopo consimile, un'abborracciatura qualunque, si presenta come il gustoso frutto di una mente che sui varî problemi filosofici ha riflettuto con ponderazione, ed è in grado di giudicarne con indipendenza.

Su alcuni punti l'A. mostra di voler particolarmente insistere; su quello, p. es., dove tratta della teoria della conoscenza e della funzione del giudizio (§ 26). Ivi l'A. afferma la necessità di costruire la teoria della conoscenza sopra un fondamento psicologico. Kant aveva trovato le categorie dell'intelletto mediante la riflessione sulle possibili forme del giudizio. Ma queste forme, dice l'A., sono prodotti artificiali della logica formale, e per nulla identiche ai giudizî realmente compiuti. Onde, secondo lui, sarebbe più giusto ricercare come il giudizio venga di fatto ad assumere la sua forma.

Ora l'essenziale in ogni giudizio non sta in una unione di concetti, in un'associazione di rappresentazioni. Piuttosto, nel giudizio, il contenuto rappresentativo, che preesiste come rappresentazione complessiva, viene a ricevere una forma determinata, ad acquistare una determinata connessione di modo cioè ch'esso è riferito ad un centro di forza (Kraftcentrum), a sè esistente, e di cui può riguardarsi come una estrinsecazione dinamica. La « rosa odorosa, » è una rappresentazione complessiva, preesistente al giudizio « la rosa è odorosa, » dove l'odorare è considerato come un' estrinsecazione del centro di forza « rosa ». Il centro di forza è il soggetto, l' estrinsecazione il predicato.

A codesta funzione del giudizio - la cui interpretazione, per altro, non è nuova - l'A. riduce ciò ch' egli chiama « Appercezione fondamentale » la quale rappresenta il modo, secondo cui non possiamo fare a meno di abbracciare la realtà. Intanto che nel giudizio noi riferiamo ogni fatto a un centro di forza o di volontà, implicitamente riconosciamo l' esistenza indipendente degli oggetti che ci circondano. Intanto che a ogni oggetto ascriviamo una volontà, la quale eventualmente può far opposizione alla nostra, noi veniamo a considerarla altrettanto indipendente come noi stessi. Insomma nella funzione del giudizio è insito il riconoscimento dell'esistenza oggettiva del mondo esterno.

Secondo l'A., codesta funzione chiarisce, per via psicologica, quelle due importantissime categorie kantiane della sostanza e della causa. In ogni soggetto è contenuto in germe il concetto di sostanza. Il centro estraneo di forza viene necessariamente rappresentato come alcunchè di permanente, mentre i suoi effetti mutano. Alla stessa guisa si trova nell' atto del giudizio adombrata la causalità, poichè noi riconduciamo ogni fatto immediatamente al volere di un centro dinamico o del soggetto.

Anche discorrendo dell'Estetica, l' A. non tralascia d' intro-

durvi sue particolari considerazioni. Toccato brevemente delle analogie sussistenti tra l'Arte e il giuoco, egli manifesta il pensiero che il bello, ai gradi primitivi della civiltà, è ciò che eccita il sentimento amoroso, e però ravvisa tra amore e bellezza uno stretto rapporto. Se l'Arte sorse, in principio, come esercizio di forze sopravvanzanti, onde principalmente quel suo carattere come di giuoco, prese dippoi più alto corso. Essa mira a dare vita al bello, tende cioè a far nascere l'amore attorno all'oggetto che viene rappresentando, e l'opera sua è bella quando siffatto scopo ha raggiunto. Secondo l'A., sarà compito di un' Estetica dell'avvenire lo svolgere, rispetto alle singole arti, codesto pensiero della ricerca diretta ad accaparrarsi l'amore, liberandolo insieme da alcune oscurità tra le quali si presenta tuttora involto. L'A. però è convinto che, mediante l' applicazione delle categorie del giuoco e della conquista dell'amore all'analisi delle opere artistiche molto si potrà progredire nella conoscenza delle medesime.

Nell'Etica l'A. riprende il profondo pensiero aristotelico che la felicità consista nell'attività; ma riconosce per altro che l' individuo non può esercitare in maniera più intensiva e più feconda di risultati le sue energie che facendole convergere al vantaggio sociale. In questa veduta, secondo lui, eudemonismo, utilitarismo, idealismo etico si fondono insieme e scompare ogni differenza d'indirizzi. - Intorno alle origini della moralità l'A. si confessa convinto evoluzionista, parendo a lui che il fatto morale sia il più alto prodotto dell'Evoluzione. - Quanto al fondamento della legge morale, egli afferma che è autonoma e eteronoma, secondo l'aspetto sotto cui si considera; autonoma se è considerata in relazione all'umanità, eteronoma se in relazione all' individuo. Di fronte all'individuo sta la collettività, come un'autorità a cui da principio egli si piega forzatamente, per sentirsi poi liberamente ad essa legato, e giungere così a cercare la sua propria felicità servendo ad essa.

Nella conclusione l'A. indica brevemente quali caratteri sia oggi venuta assumendo, a suo giudizio, la filosofia e per quali vie tenda a mettersi. Essa s'è fatta empirica e scientifica, ma desidera pure, di tornare dopo una più che millenaria riflessione sopra la nostra facoltà conoscitiva, a quel che si chiama *senso comune* (zum gesunde Menschenverstande), che é, per altro, da tenersi ben distinto dal banale giudizio delle moltitudini. Ciò non significa punto che questo lavoro lungo e meraviglioso sia stato inutile. Tali le formali esigenze a cui, nel presente, la filosofia mostra di piegare l'opera sua. - Rispetto al contenuto, poi, essa nello studio de' problemi suoi s'attiene a tre punti di vista, genetico, biologico e sociale.

Augurandomi per l'incremento degli studi filosofici nostrani che, anche da noi, facciano più frequente comparsa libri così accurati e limpidi come quello che ho brevemente esaminato, mi viene opportuno ricordare una verissima sentenza del Bonghi. « Chi vi voglia pensare su, vedrà che uno de' principali incagli alla diffusione della cultura del paese é questa poca lucidezza nello scrivere e nel pensare di quelli che ammaniscono al pubblico il pasto della scienza; per guisa che resti così difficile trovare chi legga, quand'anche s'è trovato chi scriva » (Discorsi e saggi sulla P. Istruzione II., 6). Ciò accade pur troppo specialmente nel campo degli studi filosofici. Più d'un loro cultore non crede d'essere profondo abbastanza se non è enormemente oscuro; e si direbbe che si studi di esserlo in ogni maniera e a qualunque costo. A che lamentarsi poi se la filosofia raccoglie così scarse simpatie?

A. Piazzi.

G. Leopardi. — **Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura.** — *Firenze, Le Monnier 1899. — 4 V. compless.e pp. 1888.*

Agli studiosi della vita e delle opere Leopardiane non sono certamente ignote le vicende per cui passarono i manoscritti rimasti alla morte del poeta nelle mani del Ranieri, fra i quali tengono senza dubbio il primo posto i Pensieri che si vanno ora pubblicando con estrema cura (almeno a giudicare da quelli usciti) dagli editori Le Monnier che erano già benemeriti per altre stampe di scritti Leopardiani. Nè di questa importantissima publicazione va data piccola lode al senatore Filippo Mariotti presidente della Deputazione Marchigianá di Storia patria, il quale fece vive istanze presso il governo affinché assumesse, come ha fatto, il nobile incarico di rendere quest' ultimo onore alla memoria del poeta e di recare un sì prezioso giovamento agli studî sull' intimo svolgimento del pensiero leopardiano. E veramente, quanti punti oscuri e controversi sulla genesi e sullo sviluppo del suo pessimismo (che é tutto il suo pensiero) vengano ad essere chiariti e spiegati, diranno gli studiosi della personalità e delle opere del Recanatese, letterati, filosofi e scienziati.

I Pensieri che il Leopardi giornalmente notava nel suo zibaldone così come se gli presentavano alla mente, scritti senza pretesa d'arte ma con quella spontaneità che è madre di veracità, ci fanno entrare nei più intimi recessi della mente e del cuore e sono mirabile documento per la storia d'un anima, dove i più minuti particolari e gli avvenimenti più ordinari della vita quotidiana acquistano un significato e un'importanza manifesta alla luce delle grandi idee dominanti il suo pensiero : e in quell'apparente disordine di appunti, di fatti registrati, di argomenti appena sbozzati, si nasconde sempre ininterrotto il filo logico che lo guidò nei suoi giudizi e nelle sue convinzioni filosofiche. Si è detto e ripetuto che le opere del Leopardi sono lucido specchio

ove si riflesse tutta l'anima sua, ma se alcuno più prudente avrà motivo di diffidare in parte delle poesie e delle prose scritte per il pubblico e quindi con preoccupazioni di varia indole, se altri vorrà spingere tale riserva fino alle lettere che egli poteva pur immaginare destinate alle stampe, nessuno potrà in nessun modo dubitare dei Pensieri che, come scrive il Carducci nella bella prefazione al I° volume, sono « conversazioni e discussioni del giovine illustre con sè stesso, su l'animo suo, la sua vita, le circostanze; a proposito delle sue letture e cognizioni; di filosofia, di letteratura, di politica » etc.... Essi vanno dal Luglio 1817 al 4 Dicembre 1832 (finora la publicazione è giunta al Giugno 1823 ma ne è la maggior parte) e trattano di cose disparate e svariatissime; e il letterato potrà vedervi espressi giudizi sulle lingue moderne, sui vari periodi della nostra letteratura, sui principali scrittori di essa, sul modo di concepire l'arte e il bello, trattata e discussa la quistione della lingua; il filologo dotte e acute osservazioni etimologiche, grammaticali e sintattiche sulle varie lingue con speciale riguardo alla greca e alle neolatine; il filosofo vi ammirerà osservazioni psicologiche, morali, dottrinali ed estetiche, sempre acute e profonde. È quasi un vero sistema di filosofia che si delinea e svolge e colora, un sistema di dottrine sparse e frammentarie ma coerenti sempre, d'una forza suggestiva a cui pochi non filosofi saprebbero sottrarsi, chè non è facile scoprire l'errore, il falso supposto che avvia e turba tutta la speculazione filosofica del Leopardi; la quale, se non fu sola causa del suo pessimismo, certo si aggiunse ad amareggiargli col tormento del pensiero l'esistenza infelice. Da alcuno si è parlato del Leopardi, prima della presente pubblicazione, come di un vero filosofo, benchè i suoi scritti publicati non giustificassero pienamente tale asserzione, e i più si limitarono a dirlo un pensatore profondo; ma oggi il dubbio non è più possibile, e se chi intenda per filosofo l'espositore metodico d'una dottrina filosofica

non vorrà adattarsi a riconoscere tale carattere nel nostre, non si potrà negargli una vera e profonda mente filosofica.

Ma della filosofia del Leopardi in particolare, a schiarimento e determinazione della sua concezione pessimistica del mondo e della vita, ci riserviamo di trattare in un prossimo articolo della Rivista; ora vogliamo solo mostrare quale acuto psicologo sia stato questo dotto filologo e poeta incomparabile, come profondamente abbia saputo penetrare nei più intimi segreti del cuore umano, leggere coll'occhio del pensiero in quel mondo dello spirito tanto più complesso, ricco e misterioso di quello della natura. E se ciò non oltrepassasse i limiti d'un semplice resoconto di rivista vorremmo qui far seguire molte di queste note psicologiche a mostrare come le nostre parole non siano un semplice omaggio reso alla memoria del grande scrittore; ne trascriveremo, qualche breve esempio.

Soleva considerar come una pazzia quello che dicono i Cappuccini per iscusarsi del trattar male i loro novizi, il che fanno con gran soddisfazione e con intimo sentimento di piacere, cioè che anch'essi sono stati trattati così. Ora l'esperienza mi ha mostrato che questo è un sentimento naturale, giacch'io giunto appena per l'età a svilupparmi dai legami di una penosa e strettissima educazione, e tuttavia convivendo ancora nella casa paterna con un fratello minore di parecchi anni, ma non tanti ch'egli non fosse nel pienissimo uso di tutte le sue facoltà, vizi ec., siccome non per altro, giacchè non era punto per predilezione de' genitori, se non perch'era mutato il genere della vita nostra che convivevamo con lui, anch'egli partecipava non poco alla nostra larghezza, ed avea molto più comodi e piaceruzzi che non avevamo noi in quella età, o molto meno incomodi e noie e lacci e strettezze e gastighi, ed era perciò molto più petulante e ardito di noi in quell'età, perciò io ne risentiva naturalmente una verissima invidia, cioè non di quei beni, giacch'io gli avea allora e pel tempo passato non li potea più avere, ma mero e solo dispiacere ch'ei gli avesse, e desiderio che fosse incomodato e tormentato come noi, ch'è la pura e legittima invidia del pessimo genere, ed io la sentiva naturalmente e senza volerla

sentire, ma in somma compresi allora (e allora appunto scrissi queste parole) che tale è la natura umana, onde mi erano men cari quei beni ch'io aveva qualunque fossero, perch'io li comunicava con lui, forse parendomi che non fossero più degno termine di tanti stenti, dopo che non costavano niente a un altro che si trovava nelle mie circostanze, e con meno merito di me, ec. Quindi applico ai Cappuccini, i quali trovando la sorte dei fratelli minori che sono i novizi dipendente da loro, seguono gl'impulsi di questa inclinazione che ho detto, e non soffrono che si possano dire a se stessi essere scarso quel bene a cui son giunti, poichè altri gli acquista con assai meno travaglio di loro, nè che abbiano a provare il dispiacere che questi tali non soffrano quegl'incomodi ch'essi in quelle circostanze hanno sofferti.

Diceva una volta mia madre a Pietrino che piangeva per una cannuccia gittatagli per la finestra da Luigi: Non piangere, non piangere, chè a ogni modo ce l'avrei gittata io. E quegli si consòlava, perchè anche in altro caso l'avrebbe perduta. Osservazioni intorno a questo effetto comunissimo negli uomini e a quell'altro suo affine, cioè che noi ci consoliamo e ci diamo pace quando ci persuadiamo che quel bene non era in nostra balìa d'ottenerlo nè quel male di schivarlo, e però cerchiamo di persuadercene, e non potendo, siamo disperati, quantunque il male in tutti i modi si rimanga lo stesso.

E furono scritti a soli 19 anni.

È vero che alcuni in Italia sedicenti filosofi-scienziati e banditori degli sperimenti psico-fisici nei quali soli fanno consistere la *vera psicologia* sorrideranno con profonda compassione di questa psicologia del senso interno che viceversa essi chiamano « metafisica » come è vero che chiamano così tutto quello che non sanno o non vogliono comprendere! (1) Insomma questi Pensieri sono

(1) Infatti che cos'è tutto questo mondo che la coscienza rivela a se stessa di fronte al sapere p. es. che « l'intensità della sensazione cresce in ragione del logaritmo dell'eccitamento »! Con ciò nessuno vuol escludere questi studi purchè intesi secondo il loro valore. V. a tale proposito nei 2 fasc. precedenti di questa Rivista « CANTONI — Sul concetto e sul carattere della Psicologia ».

una vera miniera donde gli studiosi del Leopardi potranno trarre un materiale prezioso all'interpretazione del suo pensiero e alla soluzione di questioni intorno alle quali fu vivo il dibattito fra letterati e antropologi, ed i valorosi commentatori della produzione artistica leopardiana, Straccali, Zingarelli, Della Giovanna e altri, potranno attingervi non poche e preziose notizie. Così ci sia lecito far voti affinchè la lettura dei Pensieri sia raccomandata anche ai giovani dei nostri Licei, nei quali è così scarso l'abito alla riflessione, per essere la nostra letteratura così sovente propensa all'esteriorità e alla pura descrizione e priva di quello spirito filosofico che anima le altre tre grandi letterature straniere. Fra gli scrittori italiani, che abbia saputo fondere e contemperare sentimento e ragione, arte e filosofia, qualità così opposte e pur inscindibili nei sommi, Giacomo Leopardi dopo Dante forse è il solo.

R. Nazari.

André Lalande. — **La Dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales.** — 1 v. g. di p. 492 — fr. 7. 50. — *Paris, F. Alcan, 1899, (Bibl. de phil. cont.).*

L'A. si propone in quest'opera, notevole per la grande estensione e quantità dei fatti presi ad esame e per la ingegnosità non sempre persuasiva, ma quasi sempre suggestiva, dell'analisi, di mostrare che la legge preponderante dei mutamenti che avvengono nel mondo non è l'Evoluzione, ma la Dissoluzione. Perciò, dopo una introduzione nella quale sottopone a critica le definizioni dello Spencer, esamina in quattro distinti capitoli quale parte spetti rispettivamente nel campo della fisica, della biologia, della psicologia e della sociologia alla Dissoluzione ; e trova che essa esprime la tendenza o la legge dominante in tutti i campi

tranne in quello della biologia; dove però, se l'Evoluzione prevale é tuttavia errore il credere che prevalga sempre ed esclusivamente.

Per *Evoluzione* l'A. intende l'accrescimento progressivo delle differenze e lo sviluppo dell'individualità, per *Dissoluzione* il progresso verso l'eguaglianza e l'attenuazione sempre crescente delle differenze tra individui. Così, lasciando di considerare ciò che egli dice rispetto ai primi due campi, l'A. crede di poter provare che nel campo della psicologia, ogni progresso dell'intelligenza, della moralità, dell'arte (cioè ogni avanzamento verso la verità, verso il bene, verso il bello) è un progresso in *senso inverso* a quello dell'evoluzione, cioé è un processo pel quale la differenziazione e l'integrazione individuale diminuisce, e cresce invece l'*oggettivazione*, l'universalizzazione, l'assimilazione, di ciò che è prima soggettivo, particolare, diverso. Lo stesso nel campo dei fenomeni sociali. Ciò che prevale e distingue i periodi di civiltà e di progresso dai periodi di barbarie e di violenza non é un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, ma il passaggio opposto; quali si siano le apparenze in contrario; e l'A. cerca di provarlo mettendo in rilievo la minore opposizione che vi è tra le differenze prodotte dalla divisione del lavoro, dal sesso, dai gruppi famigliari e dai gruppi etnici nel presente rispetto al passato.

Due Capitoli che chiudono il volume espongono le conseguenze di fatto (concezione generale cosmologica) e di diritto (criteri normativi della morale e del diritto) che sembrano a lui legittimate dall'analisi che precede.

Queste conclusioni si possono riassumere nel concetto principale che l'ipotesi più legittima è quella che riconosce il dualismo tra vita organica, in cui predomina l'evoluzione, e vita psichica che tende alla dissoluzione; e che il progresso morale consiste in una prevalenza sempre maggiore della dissoluzione, cioè del-

l' assorbimento del particolare nell'universale, di ciò che vi è di diverso, di esclusivo, di egoistico nell'individuo in ciò che vi è in esso di comune, di razionale, di universalmente umano.

Tale è per sommi capi il contenuto del libro. Una critica minuta potrebbe, io credo, dimostrare che è frequente in fondo alle analisi dell' A. una abusiva unilateralità di vedute; come per es. quando trova una prova del passaggio dall' eterogeneo all' omogeneo (dissoluzione) nel fatto che il progresso delle conoscenze attenua e tende a sopprimere le differenze nel campo scientifico e filosofico non solo tra i diversi individui ma tra le diverse nazioni; (p. 195 e seg.), e non tien conto del processo inverso, (intrinseco, e non estrinseco come il primo, all' oggetto e al contenuto stesso della conoscenza), pel quale l'incremento delle conoscenze si palesa come una progressiva differenziazione di concetti, di verità, di scienze speciali e distinte; o come quando ne trova un' altra nel fatto economico della progressiva assimilazione dei prezzi di una merce nei diversi paesi, (e dimentica la progressiva differenziazione nella qualità e quantità delle merci); o dei processi di fabbricazione; (dimenticando la eterogeneità crescente nelle fasi successive della fabbricazione, e nelle parti che entrano a costituirne i prodotti) (351 e seg.). Ma una tale critica ci porterebbe troppo in lungo. Chiudo esprimendo il mio giudizio a proposito di quest' opera, che rivela ad ogni modo grande coltura e molto vigore filosofico, sotto forma di dubbio. Io dubito che l'oggettività della analisi sia stata soverchiata dalla preoccupazione delle conseguenze; che le conclusioni degli ultimi due capitoli abbiano dominato eccessivamente il pensiero dell' A., sia pure a sua insaputa, nella interpretazione dei fatti contenute nei cap. precedenti. Per l'A., come si raccoglie da tutto il libro, l'Evoluzione significa non solo individuazione, ma supremazia dell'istinto, lotta per la vita, sottomissione violenta del debole al forte, trionfo dell' egoismo; essa

è pensata, in fondo come il principio del male. (V. pp. 215-233, e passim ; e cfr. cap. VII ed ultimo). Ora forse la tendenza, direi, il bisogno morale di negare le conseguenze che dalla legge della evoluzione così intesa si traggono nell' ordine morale e sociale, gli ha suggerito di porre contro di essa e sopra ad essa come legge dominante, quella che esprime il processo inverso.

Ma quel concetto di Evoluzione non potrebbe essere falso, appunto in quanto è parziale?

E le due leggi opposte non potrebbero apparire, a un'analisi più profonda, piuttosto due aspetti correlativi, due forme o esplicazioni, diverse ma integrantisi a vicenda, di una medesima legge?

E. J.

RASSEGNA DI RIVISTE STRANIERE

Archiv für systematische Philosophie, *1899 - fasc. 2.°*

È un fascicolo consacrato quasi intieramente a questioni teoretiche e gnoseologiche. Lasciando l' art. dello Tschitscherin sullo Spazio e sul Tempo, di cui sarà opportuno occuparsi quando sarà terminato, vogliamo segnalare una chiara esposizione che il Kleinpeter fa del concetto fondamentale della Fisica in Ernesto Mach ed in Enrico Hertz. L'A. ricorda anzitutto il principio gnoseologico fondamentale della Fisica secondo l' Helmholtz: « i « fenomeni della natura debbono ridursi a moti di materie do- « tate di forze motrici invariabili e dipendenti soltanto da rap- « porti spaziali, cioè ridursi a forze invariabili di attrazione e « di ripulsione, la cui intensità dipende dalla distanza. »

Ciò posto l'A. espone i principii della Fisica dell' Helmholtz, dei quali importa principalmente di notare questo: La causa è *ciò che permane invariabilmente dietro la vicenda dei fenomeni, ossia è la Materia* e la *legge del suo operare.*

Secondo il Mach e l'Hertz invece le parole *forza*, *massa*, ecc. colle quali l' Helmholz vuol fondare la sua dottrina, dando ad esse un significato reale, non esprimono che concetti, prodotti (*Gebilde*), della nostra fantasia, non una realtà esistente fuori della nostra mente. I fatti non ci si presentano che come succedentisi gli uni agli altri e noi poniamo tra essi, come tra gli oggetti in genere, dei nessi in modo puramente conforme ai nostri concetti; così non è che un concetto nostro quello che ci rappresenta la *cosa* (Ding) co' suoi molteplici attributi (concetti *sostantivali*), e sono pure nostri concetti quelli con cni ci rappre-

sentiamo le cose nelle loro varietà e nelle loro mutazioni (concetti *numerali* e *verbali*).

La scienza naturale non è che un sistema di concetti, col quale noi cerchiamo di formarci una rappresentazione del mondo esterno; di questi sistemi non ve n'è uno solo, ma se ne potrebbero escogitare parecchi. Però questi sistemi debbono subire il controllo dell'esperienza; se uno contraddice a questa, la rappresentazione che ci facciamo del mondo conformemente ad esso è falsa; se non è contraddetto, possiamo tenerlo, ma solo provvisoriamente, per vero, potendo subire variazioni e rettifiche ulteriori per l'esperienza. Il sistema de' concetti nel quale consiste la Fisica non ci dice nulla sull'*esistenza* dei fatti, la quale ci è data solo dall'esperienza. Così i due fisici conciliano il razionalismo e l'empirismo attribuendo all' uno e all'altro uffici affatto diversi, e cioè, esclusivamente al primo la costruzione de' concetti, ed intieramente al secondo la decisione sulla giustezza di essi.

Noi non abbiamo dunque una *verità oggettiva che domina sugli uomini* e *sugli dei*, come i Greci s'immaginavano, ma una scienza che ha per sè un carattere e un valore soggettivo, e un'esperienza limitata che ci dà un *sapere reale*.

A questo articolo ne segue un altro del Direttore stesso, P. Natorp, il quale combatte, almeno parzialmente e dal punto di vista kantano, le dottrine dei due Fisici, come sono esposte ed evidentemente accolte dal Kleinpeter. In sostanza il Natorp accetta la teoria che tutti i *concetti* della scienza, i veri concetti (cioè i concetti direttivi, fondamentali) sono *strumenti mentali* (Denkmitteln), mezzi di cui il pensiero si serve per ordinare gli oggetti, e che da essi derivano principi *a priori;* ma vi sono altri principii che sono dati o in qualche modo determinati dal fatto; ed in ogni modo il Criticismo non potrebbe mai ammettere

che l' accordo tra i concetti e il fatto sia accidentale, essendo l'esperienza stessa (la rappresentazione del fatto) fondata in ultimo sopra le forme del senso e del pensiero. Anche per il critico la scienza non è un Vero eterno, ma un semplice accostarsi ad un Ideale. Rileva il merito di Kant di aver posto come problema fondamentale della Gnoseologia l'oggettività e combatte il dualismo posto dal Kleinpeter fra *Concetti* e *Realtà,* tra *Concetti* e *Fatto;* il pensiero, secondo il Criticismo, si estende fino alla realtà, ai fatti più concreti; ma i fatti si presentano diversamente nella coscienza volgare e nella scientifica e in questa richiedono un pensiero più complesso che non per es. i concetti matematici. Il Natorp chiude il suo art. augurandosi che le sue parole possano contribuire a scemare le divergenze e i malintesi tra il Razionalismo e l'Empirismo. E come egli promette sull'argomento uno scritto del Mach stesso, così ce ne occuperemo, quando si pubblicherà.

Lo stesso fascicolo contiene un art. dell'Hacks sui *Principii della Meccanica* di *Hertz e la legge causale,* il quale si lega colla questione precedente. Come per la natura inorganica la legge di causalità si riduce essenzialmente alla legge d'inerzia, alla conservazione dell'energia, e questa legge non può applicarsi alla natura animata, così per una serie di acute osservazioni l'Hacks ne conclude che non è possibile costruire con una base puramente materialistica una concezione del mondo scevra di contraddizioni.

Nel 3° e 4° fasc. troviamo due articoli di Enrico *Grünbaum* che si legano con quello del Kleinpeter e sono intitolati *Per la Critica delle dottrine moderne sulla causalità.* — È un lavoro molto meditato, benchè un po' faticoso a leggersi e in alcuni punti poco chiaro, in cui si cerca di informare il lettore sugli indirizzi principali che oggi si contendono il campo intorno a quel gravissimo problema.

Egli distingue le dottrine della causalità per tre rispetti diversi:

a) per rispetto alla relazione in cui il concetto stesso della causa sta con ciò che è dato nella percezione stessa degli oggetti abbiamo: il *Sensualismo* che vede nel concetto di causa un contenuto puramente sperimentale; l' *Intellettualismo* che lo deriva dall' intelletto puro; il *Sensualismo critico* che trova nella causalità insieme a ciò che è dato dall' esperienza immediata anche *momenti che non hanno in questa la loro radice.*

b) rispetto al *criterio* per giudicare del rapporto causale abbiamo il *Razionalismo* che pensa questo rapporto come analogo a quello di *principio* e *conseguenza* (*Grund* und *Folge)*, ed il *Positivismo* che lo considera e lo tratta unicamente come *una cosa di fatto.*

c) rispetto all' esistenza di una *legge causale* ed al suo carattere abbiamo ancora tre dottrine diverse; l' *Empirismo*, secondo il quale una legge causale può trovarsi soltanto coll' esperienza e vale solo per questa; l'*Apriorismo* che riconosce una legge puramente a *priori*, valida per tutti i fatti; il *Criticismo* che ammette una legge causale avente elementi *a priori* ed elementi sperimentali.

Combinando insieme questi sistemi abbiamo questi quattro tipi principali:

1.° Intellettualismo — Razionalismo — Apriorismo (Herbart).

2.° Sensualismo — Positivismo — Empirismo (Hume-Mill).

3.° Intellettualismo — Positivismo — Criticismo (Kant.).

4.° Sensualismo critico — Razionalismo — Empirismo (Riehl, Wundt).

Noi siamo del parere del Wundt che queste divisioni e classificazioni di sistemi hanno qualche cosa di artificiale e non di rado inducono in errore intorno al vero loro carattere. Il Grün-

baum dopo questa divisione viene però ad esaminare dei sistemi determinati, e allora ci troviamo sopra un terreno più sicuro.

Esaminando il *Positivismo tedesco* egli lo deriva anzitutto dal Positivismo anglo-francese e dalla speculazione posteriore a Kant. In questa egli rileva specialmente l' influenza dell' Herbart, la cui dottrina viene dal Grünbaum assai bene determinata, in quanto essa trasforma il rapporto di causalità in un rapporto logico. Dall' Herbart passa al Riehl, chiarendone le somiglianze e le differenze: amendue sono razionalisti e congiungono la causa e l' effetto secondo un principio d' identificazione, amendue vedono nei fenomeni un' indicazione del nesso causale, e cioè l' Herbart nella successione regolare, il Riehl nell' uguaglianza quantitativa (equivalenza); ma secondo il Grünbaum, sebbene il Riehl non sia riuscito a congiungere il Razionalismo coll' Empirismo, com' egli voleva, ha però il merito di aver richiamato l' importanza che ha nella causalità l' elemento quantitativo, il quale era stato trascurato da Hume e da Kant.

Il G. passa poi in sulla fine del suo primo art. ad esaminare le dottrine del Wundt e del Sigwart, il merito dei quali consiste specialmente nell' aver esaminato il valore logico e l' uso del principio di causalità. Ma nell' esame di questo concetto in relazione a quello di sostanza, i due Logici insigni hanno scambiate le parti; perchè Wundt deriva il concetto di sostanza da quello di causa e Sigwart fa l' opposto; perciò il primo applica la causalità soltanto all' *accadere attuale*, Sigwart anche a ciò che è e permane. Il G. esamina pure la dottrina del Wundt sulla causalità psichica, censurandolo perchè non ammette alcuna *sostanza logica*. — Che è dunque il suo *soggetto psico-fisico?* — siamo invece pienamente d' accordo, come già si è dimostrato in questa Rivista, nel ritenere che tanto i fenomeni psichici quanto i fenomeni fisici possono essere ugualmente immediati e mediati. Il G. chiude la sua esposizione del Wundt, osservando

che questo nella nuova edizione della sua *Logica*, pubblicata nel 1895, abbandonò la dottrina del parallelismo psico-fisico : al che, dice, fu necessariamente tratto dall' ammettere, com' egli fa, una speciale causalità psichica.

Nell' art. inserito nel fasc. 4° il G. esamina la dottrina dell' *Empiriocriticismo* e specialmente quella del Petzold e del Mach, il cui carattere generale è l' avversione ad ogni metafisica e l' accordo col Positivismo ed Empirismo inglese, il quale ebbe in genere dai Naturalisti tedeschi la più amichevole accoglienza.

Il G. termina questo secondo ed ultimo articolo esponendo i punti principali della sua dottrina in forma aforistica, ma chiara e precisa. Il suo concetto fondamentale è riassunto nel XXXV aforisma che noi diamo qui tradotto : « La cognizione » scientifica richiede la connessione dei mutamenti, e dall' altra » parte il principio di ragione richiede che ogni mutamento ab» bia la sua ragione. Inoltre la cognizione scientifica ci induce » a connettere quei mutamenti che ci sono dati in una succes» sione regolare. A questi stessi mutamenti spettano poi certi » predicati che rendano verosimile la loro congiunzione secondo » il principio di ragione. Se si prende tale congiunzione come » certa, allora questa si può considerare come conforme al vero » concetto scientifico della causalità ».

Quanto all' origine di questo concetto, esso deriva secondo il G., da una congiunzione ipotetica di un fatto empirico (successione regolare di certi fenomeni) con un fatto ammesso *a priori* (la subordinabilità di tutti i fenomeni ad una ragione). Per sè questo principio non è soggetto ad alcun limite, non è *causalità fisica*, ma *causalità* assolutamente.

I due articoli meritano d' esser letti per l' importanza delle questioni trattate e per il modo con cui l' A. li tratta, sebbene non in tutto, specialmente per ciò che riguarda l' esposizione e la critica della dottrina del Wundt, noi possiamo con esso accordarci.

In amendue i fascicoli si contengono scritti del Goldschmidt su Kant, cioè nel 3° un esame del libro del Paulsen su Kant, nel 4° un primo art. sulla confutazione Kantiana dell'Idealismo. Del primo scritto ci occuperemo nella recensione che prepariamo sul libro del Paulsen, del secondo quando sarà terminato.

Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kr. *1899 - fasc. 1.°*

Vi troviamo un articolo molto interessante del *Busse* sulla tanto *vexata quæstio* dei rapporti tra l'anima ed il corpo. L'A. tien conto specialmente del libro del *Rehmke* sullo stesso argomento e dice modestamente di non pretendere di dir cose molto nuove, ma crede, anche quando espone cose già conosciute, di disporle in una forma nuova e più chiara.

Egli riduce anzitutto a due dottrine fondamentali le varie soluzioni date dell'accennato problema, l'una cioè che sostiene un' azione reciproca tra l' anima ed il corpo e l' altra la quale invece sostiene che i fenomeni psichici ed i fisici si producono gli uni parallellamente agli altri senza agire gli uni sugli altri. Questa dottrina si suddivide in altre tre: la *spinozistica* o monistica che considera le due serie di fenomeni come appartenenti ad unico Reale, di cui esprimono due lati diversi, ma in cui si identificano; una seconda, l' *idealistica,* considera lo spirito come il solo reale, di cui il corpo non è che una manifestazione sensibile, una terza finalmente esclude ogni interpretazione metafisica e si contenta di stabilire un parallellismo tra la serie dei fenomeni psichici e quella dei fenomeni fisici. Tra i sostenitori dell'azione reciproca il Busse annovera il Sigwart, lo Stumpf, il Wentscher, il Rehmke; tra quelli del Parallellismo il Fechner, il Wundt, il Paulsen, l' Höffding, ecc.

Dopo queste considerazioni generali il Busse viene ad esporre in particolare la dottrina del Rehmke. Secondo questo l' antica dottrina che riguardava l' Anima ed il Corpo come due sostanze

individue e particolari non é conciliabile col concetto meccanico dell' energia, e quindi colla legge della conservazione di questa, quando a siffatta legge si vuol dare un valore universale. Posta quella legge non restano che tre soluzioni per ispiegare la congiunzione della vita fisica e della spirituale. Si puó ridurre il *Corporeo* allo *Spirituale*, riguardando quello come una determinazione di questa; oppure viceversa; od anche riguardare il Corpo e l' Anima come due determinazioni o espressioni di un terzo Essere reale; e abbiamo così l' *Idealismo*, il *Materialismo* ed il *Parallellismo psico-fisico*. Il Rehmke combatte l'Idealismo, perchė é inconciliabile colla distinzione inevitabile per la mente umana tra mondo esterno e mondo interno, corpo e spirito; e combatte pure il Materialismo, perchė se lo Spirituale si potesse ridurre al Corporeo, come una sua determinazione, noi dovremmo attribuire necessariamente al corpo delle qualità psichiche (quali pure determinazioni corporee), come vi attribuiamo estensione e colore.

Il Busse si accorda pienamente coi risultati della critica del Rehmke, pur facendo delle objezioni e delle aggiunte alla critica stessa.

Il Busse passa quindi ad esporre più lungamente la critica che il Rehmke fa del Parallellismo psico-fisico. E prima di tutto confuta il Parallellismo spinoziano il quale s' illude di poter risolvere il problema coll'unificare in un solo essere il Corporeo e lo Spirituale, mentre una tale unificazione non vale ancora a dimostrare il perchė ai fatti corporei debbano andar parallelli i fatti psichici. Seguono altre spiegazioni ingegnose per dimostrare come non si possano spiegare i fatti umani col parallellismo, qualunque forma esso prenda.

Ma se il Parallellismo conduce ad assurdi, non avviene altrettanto anche alla dottrina dell' azione reciproca dell' Anima e del Corpo? Questa dottrina non si é appunto dovuta abbando-

nare perchè contraddice alla legge generale della conservazione dell' energia ?

È questa l' objezione che in ultimo ci muove lo stesso Busse e che egli a parer mio risolve assai giustamente, sostenendo che a torto si vuol dare alla legge della conservazione dell' energia e dell' equivalenza meccanica un valore assoluto ed universale. Non è una legge apodittica ; essa non è che una generalizzazione ipotetica di fatti osservati e osservabili in una determinata sfera, cioè nel dominio dei fatti fisici in generale ; ma non è applicabile all' azione reciproca che noi dobbiamo necessariamente ammettere tra l' Anima ed il Corpo.

Nel 2° fascicolo troviamo pure un art. sul *Kant* di Paulsen, del quale pure ci occuperemo parlando di questo libro.

Philosophisches lahrbuch - *XII vol. fasc. 3° e 4°.*

In questi due fascicoli troviamo uno scritto del Dr. I. Straub su *Kant e la cognizione naturale di Dio*. L' A. si propone di confutare la critica che Kant ha fatto nella sua *Ragione pura* degli argomenti con cui si cerca di provare teoreticamente l' esistenza di Dio. Subito in sul principio l'A. mette i suoi avversarii in sospetto. Kant è lodato e seguito, secondo l'A., da tutti quelli a cui il solo pensiero di Dio amareggia la gioja dell' esistenza. Egli è per costoro un eroe perché distrugge ogni resto di religione. — Con che l' A. non mostra per verità di avere molta conoscenza dello spirito e del contenuto della dottrina di Kant. L' A. vuol difendere specialmente contro Kant l'argomento cosmologico, a proposito del quale dice che l'errore fondamentale della critica Kantiana sta ne' suoi *giudizi sintetici a priori ;* e per provare che il principio di causalità è analitico, lo formula in questo modo : *Ogni effetto deve avere la sua causa sufficiente.* Ma dove mai Kant l' ha formulato e inteso così ? — Lo Straub venendo all' argomento *fisico-teologico*, detto pure teleologico, pre-

tende di dimostrare che esso non vale solo a provare, come pretende Kant, l'esistenza di un *Supremo costruttore* del mondo, ma di un vero *Creatore*. Volendo poi dare un giudizio generale della filosofia di Kant lo accusa di avere *teoreticamente*, per quanto stava in lui, dato alla ragione umana in genere il colpo della morte *(den Todesstoss);* e afferma che tutto il suo sistema, e specialmente il suo *Apriorismo,* è un tessuto di sofismi, e che naturalmente tuttociò che egli ha cercato di costruire è caduto in rovina. Del resto, osserva in ultimo lo Straub, per ogni buon fine, l'*argomento cosmologico ed il teleologico non sono la sola via, che ci conduca a Dio;* ma v'è un *gran numero d'altri sentieri (eine ganz stattliche Anzahl)* facili, sicuri e molto battuti. E conchiude coll'accettare il detto del Kleutgen secondo il quale non vi sono forse altre dimostrazioni che siano così evidenti e fondate come quelle colle quali in ogni tempo si è dimostrata l'esistenza di Dio. — Il che prova che anche in Germania vi sono scrittori di filosofia pei quali Kant gli è come non fosse esistito.

C.

Annales de Philosophie Chrétienne. — *Giugno-Ottobre 1899.*

Nel fascicolo d'Ottobre la rivista di filosofia cristiana celebra il 70.° anniversario della sua fondazione per opera di A. Bonnetty, e l'abbé Ch. Dénis che ne è l'attuale direttore, in un breve scritto: « Les soixante-dix ans des Annales: Réflexions e programme », espone rapidamente le vicende e gl'indirizzi del periodico in questo lasso di tempo. Dall'indirizzo *semitradizionalistico* di Bonnetty e di Xavier Roux gli Annales assunsero coll'abate Guieu un carattere propriamente filosofico che tuttora conservano. Sinceramente cattolica la Rivista crede tuttavia di poter professare « une sorte de liberalisme tout chrétien. » In

che consista questo liberalismo è facile vedere dalle seguenti parole: .... « la revue voit venir et appelle á elle, sans pression ni commande des collaborateurs de toutes les écoles... » contro l'ostracismo dato da altri ad ogni filosofia che non sia la tomistica. Così conciliasi nel cristianesimo la fede colla filosofia perchè il Cristianesimo è « une philosophie en tant qu' il est une dimonstration et un moyen d'action morale, intellectuelle et sociale, mais il est, en outre plus qu' une philosophie si on le considère comme object donné et comme fin suprême. » Di questo indirizzo non hanno che a compiacersi tutti quelli che vedono nella discussione serena di tutte le idee il miglior mezzo di possibili accordi e di progresso nelle discipline filosofiche, fine che non potrebbe certamente essere raggiunto coll' appartarsi in un intransigente dogmatismo.

E l'acume e lo spirito critico col quale G. Lechartier nei fascicoli di Luglio e Agosto, esamina e discute « Les Principes des Morales Contemporaines » non può che confermarci in questo giudizio. Naturalmente l'A. dell'articolo che classifica le varie dottrine morali contemporanee in Empiriche (Egoismo e Utilitarismo) Razionali (la Kantiana e quella recente del Renouvier) Scientifiche, (considera quella di M. Guyau) finisce col non trovare altra morale possibile se non nella fede cristiana, in una fede però fondata sulla Scienza che essa conterrà, torre d'avorio della verità una ed eterna. Come si vede il Lechartier propende verso l'Agostinismo anzichè verso il tomismo, e noi pur ammirando la sua fede viva e profonda, non possiamo non osservargli che, pur dato e concesso che la sua critica contro le diverse dottrine morali, (e qui si potrebbe notare fra le altre cose che egli non mostra di avere inteso nel loro vero spirito le morali Kantiana ed Evoluzionista) riuscisse ad una vera distruzione « ab imis fundamentis » egli non dà nessuna dimostrazione diretta della propria, cosicchè potrebbe dire di accettarla e professarla

semplicemente per esclusione. Inoltre ci pare che l'A. faccia la solita confusione fra Religione e *sentimento religioso* il quale ultimo soltanto può accordarsi colla Scienza, per essere noi convinti che rispetto alle religioni positive in genere e quindi anche al Cattolicismo si possa piuttosto applicare il *credo quia absurdum* che non il *credo quia lucidum*.

NAZZARI.

SGUARDO ALLE RIVISTE ITALIANE

Negli ultimi fascicoli del 1899 della **Nuova Antologia** dobbiamo segnalare ai nostri lettori alcuni articoli:

Accenniamo anzitutto a quelli del *Cocchia*, i quali furono ora anche pubblicati a parte e concernono il *Problema della Scuola in Italia*. L'A. tratta l'argomento con molta larghezza di idee, e benché si mostri naturalmente favorevole all'istruzione classica, non pretende imporla a tutti; anzi riconosce, benchè, a parer nostro, non abbastanza, l'errore in cui molti, specialmente filologi cadono, di voler cacciare in tutte le scuole o quasi, l'insegnamento classico: contrario ad una scuola unica, favorevole ad una varietà di scuole, la quale si pieghi ai varii intenti e bisogni dei giovani, egli vuole che là dove occorre, l'insegnamento classico sia dato con serietà ed efficacia. Siamo d'accordo in questo; ma appunto perciò vorremmo che anche là dove l' insegnamento classico é utile o necessario, esso venga ristretto in quei confini, senza dei quali non é possibile che quell'insegnamento sia dato seriamente o s' impedisce ai giovani l'acquisto di quelle altre cognizioni letterarie e scientifiche che concernono il mondo moderno, ma che sono indispensabili anche a coloro che vogliono farsi araldi del pensiero antico.

Nei fascicoli di settembre e di ottobre troviamo due articoli sul Carrara; uno di Enrico Ferri, che ha per titolo *Fr. Carrara e l'Evoluzione sociale,* l'altro di Nicolò Gallo col titolo *Fr. Carrara e la Scuola positiva.* Il primo, pur rendendo giustizia ai

meriti grandi del Carrara verso il *Diritto penale*, ne rappresenta la dottrina come un momento già trapassato, e naturalmente crede che ormai debba definitivamente prevalere la Scuola positiva, dei cui principii promette un'esposizione nella stessa *Nuova Antologia*. E quando il Ferri ciò farà, noi lo esamineremo imparzialmente, liberi da amendue i pregiudizii che abbia sempre ragione la nuova o l'antica dottrina. Intanto sorge il Gallo a sostenere validamente le ragioni dell'antica nel fasc. del 16 ottobre. Con molta chiarezza egli riassume in questi punti principali la dottrina del Carrara:

« Il Diritto penale, che ha pure il suo fondamento nella legge « eterna dell'universale armonia e nella giustizia, non si esercita « dall'autorità sociale che contro la violazione dei rapporti tra gli « uomini per la protezione della società. La difesa dell'Umanità « non è dunque la prima ragione di punire, ma la ragione per « cui essa si esercita dall'uomo. Il mondo giuridico vien così di- « stinto dal mondo etico; ma quello rimane sempre una forma « esteriore di questo. »

Però, quantunque il Carrara abbia dato, com'è facile vedere e come d'altra parte è inevitabile, un fondamento filosofico alla sua teoria, tuttavia il Gallo riconosce che egli non era un vero filosofo, ma un vero e grande giureconsulto. E il Gallo si professa apertamente come suo discepolo, e pur riconoscendo i meriti della Scuola positiva, specie rispetto alla prevenzione del delitto, tuttavia egli ne rigetta i principii fondamentali che riduce a questi due: 1° L'organismo sociale è una trasformazione dell'organismo vivente; 2° i fatti sono dominati da un determinismo meccanico. Ora il Gallo afferma che questi due principii non sono che due ipotesi, non dimostrate nè dimostrabili. Il 2° specialmente è da rigettarsi inquanto implica la negazione della libertà morale e quindi l'irresponsabilità. Esso distrugge scientificamente ogni principio ideale, abbandonando intieramente il

regno del Sovrasensibile in balìa della fede con danno irreparabile dell'umana civiltà.

Noi non possiamo che pienamente consentire nelle conclusioni dell'A.

L'*Antologia* ha pure qualche articolo importante sulle condizioni del nostro paese. Notevoli per franchezza di parola e altezza di idee sono i due articoli di *Ausonius* (1 settembre) e di *Ouida* (16 settembre). È però da desiderarsi che quell'autorevole Rivista, come ha esaminate più volte e a fondo le condizioni civili, politiche ed economiche del nostro paese, ci dia anche un esame delle sue condizioni morali e religiose.

*
* *

Nella **Rassegna Nazionale** del 16 gennaio 1900 si legge un articolo interessante del Morando, intitolato *Rosmini in un libro recente:* e intende parlare del libro di Giovanni Vidari sulla Morale di Spencer e Rosmini. Il Morando è uno dei più efficaci e più valenti sostenitori della dottrina rosminiana. Egli la padroneggia e la espone con molta chiarezza. In questo articolo egli difende contro alcune critiche del Vidari la dottrina del Rosmini, dimostrandosi fedele seguace di questo e pur troppo! così immerso ancora nell'idealismo dogmatico da credere che si possa dimostrare l'esistenza di Dio con questo semplice argomento: *L'idea non può essere senza l'intelligenza*; *ma l'idea è eterna, dunque esiste una Mente eterna.*

Contro Kant, contro il Vidari e Gaetano Negri, il Morando crede si possa fondare la Morale colla ragione teoretica al pari delle altre scienze; e critica vivamente quelli che non credono si possa fondare una morale senza il sentimento, quasi la volessero derivare da un sentimento *cieco*, e volessero insomma fare una morale irrazionale. Ora tutta questa critica è fondata sopra

un equivoco: quando si parla di fede naturale e di sentimento, non si esclude l'opera della ragione, nè si pretende di subordinare questa ad un sentimento cieco. Vi sono delle idee alle quali non si può arrivare col puro ragionamento: si richiede un impulso del sentimento; ma le idee a cui in questo modo si arriva, non cessano di essere idee e di appartenere alla ragione.

Negli ultimi fascicoli della **Rivista d'Italia** non vi sono articoli che abbiano interesse filosofico. Speriamo che il nuovo e valoroso Direttore, che passa in verità per poco amico della filosofia, vorrà ogni tanto dare ospitalità anche a questa (1). Anche la **Rivista politica e letteraria** scarseggia di articoli filosofici; vogliamo però menzionare uno scritto del De-Marinis, che tratta un argomento molto attraente: *La sociologia nel sapere e nella vita moderna.* L'A. è un seguace fedele della filosofia positiva, è avverso ad ogni metafisica e a qualsiasi concezione idealistica o soggettiva della sociologia, da lui riguardata come la *concezione positiva del Mondo sociale*, il quale deve esser considerato *come un insieme di fatti naturali* e quindi studiato oggettivamente *collo stesso metodo con cui si studiano per esempio i proprii fatti dalla fisica.* Anzi, sebbene egli si professi in gran parte un seguace del Comte, trova che questo è stato ancora troppo soggettivista e idealista, e paragonandolo col Vico, riconosce giustamente che questi in alcuni punti lo ha prevenuto; mette però in dubbio che il Comte lo conoscesse; mentre dalla corrispondenza che esso ebbe col Mill appare che lo conosceva benissimo; benchè lo giudichi colla sua solita dogmatica e pretensiosa superiorità.

Un periodico molto variato nella sua materia ma che ha un indirizzo molto alto è la **Vita internazionale**, organo della società

(1) Al momento di licenziare il nostro scritto riceviamo il fascicolo di febbraio, ove abbiamo il piacere di trovare un articolo del Mosso: *Pensiero e Moto.* Ce ne occuperemo.

italiana per la pace. Quattro brevi articoli vogliamo segnalare negli ultimi numeri del 1899. In uno di essi consacrato alla *Poesia Filosofica,* Floriano del Secolo difende il concetto morale dell'arte, che vede attuato nel noto poema filosofico del *Guyau* e in *Giuseppe Martinozzi.* In un altro, intitolato: *Tre intelligenze alte, Rosmini, Manzoni, Mazzini,* Ettore Zoccoli discorre nobilmente di questi tre grandi Italiani, indicandone acutamente le somiglianze e le differenze. Del primo rileva specialmente la morale austera e quella larga visione del Cristianesimo che gli meritò la persecuzione dei più tenebrosi nemici della libertà. Del Manzoni rileva il finissimo spirito d'osservazione, la sagacità e la serenità morale; del Mazzini dice che fu un grande sentimentale senz'essere un utopista.

Molto elevato è un articolo di Teodoro Moneta sulla sentenza di Rennes e la coscienza universale. Il Moneta ha visto giustamente tutta l'importanza morale che ebbe quell'ardente interessamento di tutto il mondo civile contro l'ingiustizia commessa, e conclude col solenne principio che la coscienza nazionale non deve essere in opposizione colla coscienza universale.

L'ultimo articolo cui volevamo alludere è del Gasparotto: *La filosofia e la Religione*, dove si rende conto di un importante scritto di Raffaele Mariano sulla conciliazione del Cristianesimo colla cultura pagana, scritto nel quale il Mariano ha saputo con profondità e sagacia descrivere il periodo importante in cui il Cristianesimo dopo esser stato fieramente combattuto dal Paganesimo, venne a poco conciliandosi colla sua cultura, appropriandosela e ad un tempo trasformandola.

*
* *

Della **Rivista internazionale,** organo del partito cattolico italiano, fatta con molta accuratezza, ci occupiamo per la prima

volta, perchè vi troviamo negli ultimi fascicoli qualche articolo che ci può interessare.

Nel fascicolo del novembre 1899 vi è un art. polemico di S. Talamo: *Per la Morale cristiana,* nel quale rilevando con piacere come il Merlino ed il Sorel riconoscano l'importanza dell'elemento morale nelle questioni sociali, difende contro di ess e specialmente contro il Merlino l'importanza ed il valore della Morale cristiana. Con chiarezza e vigore di stile egli cerca di provare che non è possibile la Morale senza Dio; perchè solo coll'ammetter questo si può ammettere un Ordine assoluto e necessario, senza del quale non è possibile il riconoscere un dovere. *Per logica necessità corrispondente ad una necessità metafisica sopra la legge morale e giuridica* deve, dice il Talamo, *ammettersi un legislatore divino.* Ribatte l'accusa del Merlino che trova nella Morale cristiana i tre difetti dell'*astrattezza,* dell'*individualismo* e del *fatalismo;* poi passa all'attacco, cercando di provare che i suoi avversarii non riescono a fondare nessuna regola costante ed universale, e quindi neanche una vera morale.

Nel fascicolo di Dicembre vi è un articolo breve ma molto sintetico del Toniolo, che si propone *di offrire uno specchio sulla genesi e sviluppo delle dottrine* socialistiche dall'antichità *sino ai giorni nostri in relazione sia alle condizioni generali e specialmente alla coltura filosofica, sia alle condizioni sociali.* Dice che il Cristianesimo fu sempre contrario all'egoismo, prendendo la difesa dei deboli e delle moltitudini oppresse; *ma inferirne,* egli soggiunge, *che il cristianesimo genera il socialismo è errore antistorico e antiscientifico.* L'A. chiude con queste notevoli parole, esprimenti chiaramente il concetto da cui tutta la *Rivista,* la quale si occupa con predilezione delle questioni sociali, è dominata:

« Nessun'altra religione o teoria filosofica quanto la cristiana

« può vantare di fronte ai disordini sociali, da qualunque parte « provengano, un' uguale coerenza logica e continuità storica. È « una prova di più della missione che le è riservata anche ai dì « nostri per la restaurazione della civiltà avvenire. »

Nell'ultimo fascicolo pervenutoci troviamo uno scritto del Bayard, *Pro Italia*, nel quale con molto calore cerca di ribattere le affermazioni del Prof. Bryde di Londra circa la superiorità della razza Anglo-Sassone e teutonica sulla razza latina. L'A. si mette nella disperata impresa di provare che se l'Italia è ora in basso, ciò si deve all' abbandono o all' affievolimento delle sue tradizioni cattoliche; anzi secondo l'A. i progressi che oggi si avverano nell'Inghilterra e nell'America si debbono pure al nuovo risveglio e vigore che prende in quei paesi il cattolicismo. Ahi! quanto zoppica tutto il discorso, sia pur vestito in bella forma!

*
* *

Ora dovremmo parlare di altre riviste di carattere più scientifico, tra le quali noi dobbiamo menzionare specialmente quelle che trattano quasi esclusivamente di materie filosofiche, come la **Rivista di Filosofia, Pedagogia e scienze affini** ed **Il Nuovo Risorgimento**.

Non crediamo necessario fare di queste, almeno per ora, uno spoglio, come facciamo delle riviste filosofiche straniere, non essendovi la stessa difficoltà per un cultore italiano della filosofia di averle alla mano e di leggerle.

Segnaleremo però nel fascicolo di gennaio della prima rivista un art. di Ardìgo col titolo L'*Indistinto ed il Distinto nella formazione naturale*, la prolusione del Dandolo *sul problema psicologico* e un articolo del Marchesini sul *Simbolismo nella conoscenza;* nella seconda un articolo di G. Zanchi: *Positivismo* e *Metafisica*.

Altre due riviste, sebbene non concernono direttamente la filosofia, pure hanno non di rado articoli che la toccano più o meno da vicino. Sono esse la **Rivista italiana di Sociologia** e la **Rivista moderna di cultura:** amendue, come porta il nome di una di esse, con un indirizzo molto *moderno,* secondo il significato artificioso che molti soglion dare a questa parola.

In queste due faremo ogni tanto qualche spigolatura che possa interessare i nostri lettori.

Nella *Rivista italiana di Sociologia* dello scorso anno richiama l'attenzione del filosofo specialmente il fascicolo 2° dove troviamo due articoli meritevoli di un breve cenno.

Il 1° riguarda i *problemi della Sociologia* ed è dell'insigne economista Vilfredo Pareto. Questi intende in esso chiarire alcuni concetti per lo più fraintesi, riguardanti l'economia politica e la sociologia e ribattere la vana obiezione che alcuni fanno alla prima di queste scienze che cioè l'*homo oeconomicus* non è l'uomo reale, dovendo la mente umana per la sua stessa natura sceverare le varie parti d'un fenomeno e studiarle indipendentemente l'una dall'altra per poi addivenire ad una sintesi compiuta di esse. Così l'illustre economista mostra la fatuità di certe sentenze, quale l'affermazione che l'economia politica non ha *leggi naturali* poichè le sue patiscono eccezioni, quasi ci potessero essere leggi scientifiche non naturali, abbaglio derivante dal considerare come « eccezioni » quelle che sono semplicemente « interferenze » tra varie leggi. Il Pareto fa vedere come dall'economia politica pura si passi per via di successive integrazioni all'economia politica applicata e infine alla sociologia la quale oggi ci si presenta come un tronco di cui un sol ramo si sia veramente sviluppato, l'economia politica, essendo, secondo l'A., ostacolo al progredire delle altre scienze sociali il fatto che le leggi e i pregiudizi politici vietano di ragionare di tali argomenti. Dopo aver rilevato acutamente diversi errori in cui sono soliti

cadere i cultori delle scienze economico-sociali, egli ci dice doversi intendere per sociologia (poco importa il nome, giustamente osserva) *la scienza che fa la sintesi delle varie teorie sociali e le combina collo studio dell'evoluzione dei fatti reali.*

L'altro articolo è del Prof. V. Miceli, ed ha per titolo: *La Psicologia della folla.* In esso l'A. combatte le moderne teorie sulla psicologia della folla che egli trova unilaterali, benchè esposte in forma chiara e precisa, talora brillante (forse l'A. accenna ai lavori del Sighele che si distinse molto in questo genere di studi, ottenendo anche all'estero un lusinghiero successo) come quelle che conducono a conseguenze contraddittorie e scambiano le condizioni anormali dei fatti colle normali, leggi conosciute con principî nuovi. L'A. trova subito l'errore degli psicologi della folla nel considerare questa come un aggregato « sui generis » distinto da ogni altro aggregato umano, e mostra come il costituire essa folla una formazione con caratteri diversi da quelli degli individui componenti sia intrinseco alla sua condizione di aggregato e non di folla la quale il Miceli considera anzi come qualche cosa di inorganico, di eterogeneo, che soltanto dal fatto della convivenza può divenire organica, omogenea, formandosi solo in tal caso la cosidetta « anima della folla » Così trova inesatta l'affermazione che in essa s'annulli l'individuo e che la coscienza della folla sia costituita solo dagli istinti e dalle basse tendenze dei componenti, così da rendersi impulsiva e sorda alla ragione, incapace di nobili azioni, e basterebbe (giustamente osserva l'A.) a provarlo il fatto che le folle sono di solito guidate da chi è loro superiore, e se hanno commesso nel corso della storia infamie e crudeltà s'innalzarono anche al sacrificio e all'eroismo. D'altra parte non sono rari gli esempi di chi ha saputo esercitare sulla folla un sommo ascendente senza dividerne i sentimenti, e guidarla verso fini diversi da quelli da essa accarezzati. L'A. tende pure a chiarire il concetto stesso di folla

che non fu ancora dagli psicologi della folla saputo cogliere con precisione, ciò che dimostra sempre più la debolezza e l'instabilità della dottrina. Ci riesce impossibile seguire l'A. nella sua dimostrazione densa di pensiero e di spirito critico, della qual cosa non possiamo che sinceramente lodarlo, tanto più che l'illustre professore ha provato ancora una volta quanto sieno destituite di fondamento certe dottrine oggi spacciate come incrollabili verità scientifiche.

Nella **Rivista moderna di coltura** vogliamo segnalare due articoli, uno di E. Tanzi intitolato: *Il Misticismo nelle religioni, nell'arte e nella pazzia*, che si legge nel fasc. 2° del 99 e l'altro di F. Squillace: *Influenze sociologiche e scientifiche nella Letteratura odierna*, che è nel 1° fasc. dell'anno corrente. Ma di quest'ultimo ci riserbiamo di parlarne nella recensione che prepariamo del libro di F. Squillace: *Le tendenze presenti della Letteratura italiana;* diamo invece un cenno dell'altro.

Lo scritto del Tanzi non è solo pregevole per la serietà scientifica ma anche per la forma brillante e, diremo così, veramente italiana di cui va data all'A. non piccola lode, visto il disprezzo che molti scienziati ostentano verso la patria letteratura da credere che i loro scritti perderebbero di gravità se usassero un linguaggio meno barbarico.

Esaminato il misticismo nell'uomo moderno di cui l'A. vede un residuo nelle forme di terrore, voluttà, contemplazione, passa a discorrere più largamente di esso nella vita dell'uomo primitivo sul quale esercitò ben più profonda influenza. Il misticismo dell'uomo primitivo è *ignoranza soddisfatta;* e qui l'A. dimostra come fosse destituita di fondamento scientifico la vecchia dottrina del Müller che prestava ai miti un origine filologica mentre essa è intellettiva. Il feticismo, il totem, il satanesimo, il rasckol in Russia, i medium, lo spiritismo in genere, sono tutte forme di misticismo di cui non è difficile ricostruire la genesi e l'evo-

luzione storica. Ma se il misticismo perdura ancora è in grazia delle sue figlie naturali, la religione e l'arte, imbevute sempre di un mistico profumo, e quest'ultima, per quanto varîno i rapporti fra la realtà e la finzione, deve sempre svolgersi entro i confini del verosimile. Ma quali i rapporti fra il misticismo e la pazzia? Il Tanzi vede nella numerosa falange dei paranoici ragionatori l'evoluzione compiuta del mistico primitivo mostrandone le molteplici affinità; e nessuno certamente poteva farlo meglio dell'illustre direttore della clinica psichiatrica di Firenze al quale rivolgiamo vivi elogi, augurandoci che egli continui a portare il suo prezioso contributo a studî così importanti e complessi.

X. Z.

NOTIZIE

Ancora la Relazione Chiarini. — I professori di filosofia dei licei della provincia di Milano hanno pubblicato sulla *Scuola Secondaria Italiana* del 20 gennaio u. s. la dichiarazione che qui riferiamo: « Poiché dalla lettura della relazione a S. E. il Mi-
» nistro della Istruzione pubblica sui risultati della riforma di
» alcuni licei e scuole tecniche dopo il primo anno di esperimento,
» alcuno potrebbe essere indotto a credere che i professori di filo-
» sofia, all'infuori *di quell' uno o due* che si sono lamentati *che*
» *venisse ristretto in più angusti limiti il loro insegnamento*,
» siano in qualche modo propensi o non contrari a cosifatto re-
» stringimento, i sottoscritti, insegnanti nei licei governativi della
» provincia di Milano, sentono, da parte loro, il dovere di di-
» chiarare che sono affatto contrari alla modificazione sostanziale
» che il progetto propone, e pensano risolutamente che l'inse-
» gnamento della filosofia nel liceo, non possa esser ridotto di
» orario e affidato al titolare di un'altra cattedra, senza grave
» danno della coltura e dell'educazione dei giovani ».

Prof. Cicchitti Suriani del r. liceo Manzoni — prof. Martinazzoli del r. liceo Beccaria — prof. Morando del r. liceo Verri (Lodi) — prof. Tedeschi del r. liceo Parini.

A questa dichiarazione hanno aderito finora:

Il prof. Giovanni Gentile del liceo di Campobasso con una lettera, in cui annunzia la prossima pubblicazione di una sua operetta sull' *Insegnamento della filosofia*. Auguriamo che essa giovi

efficacemente allo scopo, che l'A. si propone, di difendere questo insegnamento nei licei;

Il prof. Giovanni Vidari del r. liceo di Vicenza, che aggiunge all' espressione del suo consentimento queste parole:

« Diranno i maligni: *Cicero pro domo sua*. E sia; ma nella » nostra casa si educano i giovani al libero pensiero moderno. » O la volete abbattere? fate? ma allora non parlate più di » scuola secondaria educativa o formativa dello spirito; trasfor- » mate tutti i ginnasi-licei in scuole tecniche — professionali — » mercantili — agricole e la sia finita ».

I prof. dei licei di Torino: Amosso, Billia e Piazzi; e il prof. Luigi Ambrosi di Roma;

Il prof. A. Gazzani del liceo di Bari, che insiste sulla necessità che l' insegnamento della filosofia venga dato seriamente e in modo più ampio;

Il prof. Juvalta del liceo di Pavia colla lettera seguente:

Approvo anch' io la dichiarazione dei colleghi di Milano. Consento pienamente nel pensiero che l' ha ispirata; e credo inutile aggiungervi parole. Mi accontento di notare, per isvago dei lettori, una coincidenza curiosa. Il famoso « *esperimento* » fu iniziato nel 1898, centenario della nascita di Giacomo Leopardi; la *relazione*, secondo la quale, per far largo alle lettere, si darebbe il « buon viaggio » alla filosofia, fu pubblicata nel 1899; centenario della morte di Giuseppe Parini. Ora, tra le prose del Leopardi quella che ha per titolo « *Il Parini ovvero della gloria* » comincia, come tutti ricorderanno, appunto con questo periodo, che riporto testualmente:

« Giuseppe Parini fu alla nostra memoria uno dei pochissimi » Italiani che all' eccellenza nelle lettere congiunsero *la profon-* » *dità dei pensieri, e molta notizia ed uso della filosofia pre-* » *sente: cose oramai si necessarie alle lettere amene, che non si* » *comprenderebbe come queste se ne potessero scompagnare, se di* » *ciò non si vedessero in Italia infiniti esempi* ».

Sulla stessa « Scuola Secondaria » (10 febbraio) *Ettore Zoccoli* scrive un articolo molto pepato che ha per titolo « I pappagalli dilettanti » rendendo la pariglia alle ufficiali garbatezze della famosa relazione.

Lo Zoccoli scrive che *le cattedre di filosofia, siano delle università siano dei licei, debbono essere e sono il più alto foro da cui prende la parola la scienza.* « Solo la filosofia, prosegue, ha » diritto di proporsi i problemi più alti a cui giunge la ragione, » ed ha il dovere corrispondente o di risolverli o di dimostrare » perchè non si possono risolvere. E si pensi che tutta la vita del » pensiero — e più del pensiero moderno — si inanella a premesse » o a conseguenze che mettono capo all'indagine filosofica, qualora (come, del resto, non ci dovrebbe nemmeno essere bisogno » di dire) non si muova un solo passo che non sia controllato » dalla sanzione di una preliminare critica della conoscenza. A » questo proposito, e per conto mio, ho l'ingenuità di credere » che Emanuele Kant sia vissuto per qualche cosa ».

Dopo aver parlato delle condizioni della filosofia in Italia, riconoscendo l' alto valore dell' insegnamento filosofico che ora vi si dà, e dopo aver giustamente condannata l' idea strana di affidare l'insegnamento della filosofia ai professori d'altre materie, come se questi potessero dare un insegnamento migliore di quelli che hanno una speciale preparazione e competenza, conclude con queste severe parole : « Così si va avanti, precipitando indietro. « Io non ho l' onore di appartenere a nessuna gerarchia burocratica governativa, e quindi nemmeno a quella dell' insegnamento. So che per guadagnare il pane mi logoro e mani e « corpo in mezzo a una foresta di spine, ma almeno non mi « guasto il sangue come deve accadere agli insegnanti del mio « paese, per i quali si cucinano queste belle trovate per nutrire « la loro fame di pane, di onestà e di dignità ».

« Forse non c'era nemmeno da aspettarsi tanto. Ed io pre-

» vedo — col cuore turgido di angoscia – che a furia di im-
» poverire, di dissanguare e di avvelenare l' insegnamento col
» bando e della filosofia e del greco e del latino e di quel mi-
» serabile senso comune — di che il buon Dio ci aveva pur gra-
» tificati — finiremo per passare ai posteri e alla storia come
» una nazione classica di pappagalli dilettanti ».

Anche il *Nuovo Risorgimento* prendendo argomento della pubblicazione fatta sulla *Rivista* del brano della Relazione concernente la filosofia, protesta contro di esso con molta vivacità.

L'Annata pedagogica. — È debito di giustizia ricordare che anche il De Dominicis nella sua *Annata Pedagogica* aveva già disapprovato la Riforma con parole che qui riportiamo:

« L' opera riformatrice del Ministero si è portata questo anno anche nell' istruzione classica e tecnica.

« Nella parte che riflette l'insegnamento classico, il Ministero, persuaso, e Dio glielo perdoni, che « *l'Italia già ha il suo Liceo scientifico nella sezione fisico-matematica dell' Istituto tecnico* », ha stabilito che, in un ristretto numero di licei delle grandi città, si aggiunga agli altri studi letterari quello della lingua e della letteratura tedesca e che vi si prosegua e perfezioni lo studio della lingua francese; e tutto ciò alleggerendo i programmi delle materie scientifiche, specie eliminando l' insegnamento filosofico della psicologia. I particolari di questa riforma non val la pena di discuterli: i giovani del Liceo si trovano dinanzi a cinque lingue, e son privati di quella materia, che è la sola adatta a dar forma sintetica alla loro mente e a stimolare la loro riflessione personale. Questo saggio di riforme noi riteniamo che non regga a critica sincera e seria ». (Ann. Ped. 1898-99 p. 42).

* * *

Concorsi per la filosofia nei licei. — Il *Bollettino Ufficiale*

della P. I. dell' 8 febbraio pubblica un concorso *per titoli* alla cattedra di filosofia nel *R. liceo Tasso* di Roma; e un concorso per titoli *alle cattedre di filosofia* nei R. Licei, che si renderanno vacanti durante l'anno scolastico 1899-1900.

Il termine fissato per la presentazione delle domande e dei titoli è il 10 marzo 1900.

Premi. — Premi dell' Istituto Lombardo:

Tema pel 1901, pubblicato l' 11 gennaio 1900:

« Del migliore ordinamento degli studi secondari per la coltura generale dei giovani e per la loro preparazione agli Istituti Superiori ».

Scadenza 1 aprile 1901, ore 15. — Premio L. 1500.

Tema pel 1902:

« Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato ».

Scadenza 31 dicembre 1902 ore 15. — Premio L. 3000.

L' Accademia delle Scienze di Torino conferirà in quest'anno un premio di L. 3000 alla migliore opera di filosofia pubblicata nei tre anni antecedenti da Italiani in lingua italiana.

La Relazione della Commissione giudicatrice della gara di onore per le Scuole Normali *(Rel. Valdarnini)* insistendo sulla importanza capitale per queste scuole della pedagogia teorica e pratica, afferma la necessità dello studio della psicologia e della logica per la pedagogia.

È uscito a Torino il I° fascicolo del *Bollettino* di Filosofia Pedagogia e Scienze Sociali, diretto dal prof. Pietro Romano. — Auguri.

Congressi. — Tra i molti Congressi Internazionali che si terranno a Parigi nell' anno corrente, (ne sono annunciati ufficialmente 106 !) ricordiamo ai lettori i seguenti :

Congresso di filosofia: dal 2 al 7 agosto; di *Psicologia* dal 22 al 25 agosto; di *Storia delle Religioni* dal 3 all' 8 settembre: dell' *Insegnamento Superiore* dal 30 luglio al 4 agosto; dell' *Insegnamento Secondario* dal 31 luglio al 6 agosto; dell' *Insegnamento Primario* dal 2 al 5 agosto; dell'*Insegnamento delle Scienze Sociali* dal 30 luglio al 3 agosto; dell' *Educazione Sociale* dal 6 al 9 settembre.

*
* *

Della *Grande Encyclopedie*, che si pubblica a Parigi (Rue de Rennes 61), e che abbiamo già più volte annunciata è uscito il fascicolo 665. Segnaliamo ai filosofi negli ultimi fascicoli gli articoli *Prédestination*, *Presse*, *Preuve* e *Priestley*.

La grande pubblicazione procede rapidamente alla sua fine.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Febbraio, 1900.

L. Winiarski: L'ènergie sociale et ses mensurations. — *Evellin et Z.*: L'infini nouveau. — *Dr. G. Tardieu*: L'ennui: Étude psychologique. (2e article). — *Dr. Toulouse et N. Vaschide*: L'asymétrie sensorielle olfactive. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie. — Variétés.

Revue de Metaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin. — Gennaio, 1900.

L. Brunschvieg. — La vie religieuse. — *L. Conturat*. — Sur une definition logique du nombre. — *E. L. Roy*. — Science et philosophie (S. et fin). — Discussions. études critiques, questions pratiques, ecc.

Revue International de l'Enseignement. — 15 gennaio, 1900.

E. Lelong. — Les sciences auxiliaires de l' histoire du droit. — *Z. W*. La chaire d'histoire des religions au collège de France. — *Rafael Altamira*. — L' Enseignement en Espagne. — *A. E. Sayons*. — The London School of Economics and political Science. — *Prof. Mossè*. — Le régime de l' agregation dans les facultés de Médecine. — *A. Croisèt*. — Les prix de l' Académie des Inscriptions. — Documents officiels, Notes, ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Gennaio, 1900.

Abbè C. Besse. — Theologie et évolution. — *Baron Carra de Vaux*. — Etat d' esprit des Sociétés secrétes aux Etats-Unis: La Francmaçonnerie. — *R. P. Laberthonnière*. — Pour le dogmatisme moral. — *Gabriel Prévost*. — Connexité des phénoméne sociologiques. — *R. P. De la Barre*. — La morale de l' ordre. III. — *Ed. Gasc-Desfossés*. — Occultisme spiritisme et magnetisme vital. — Revue des revues, ecc.

Revue Néo-scolastique. — Louvain, febbraio, 1900. — Fasc. I.

D. Mercier. — Le bilan philosophique du XIX^{e} siècle. — *Clodius Piat.* — La substance d'aprés Leibnitz. — *G. Legrand.* — Deux precurseurs de l'idée sociale catholique en France: De Maistre et De Bonald. — Mélanges et documents; bulletins bibliographiques, revue des revues.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Anhaltstrasse, 12. — B. XIII. Heft. 2. — 15 gennaio.

Michael Wittmann. — Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol. — *T. J. de Boer* — Zu Kindi und seiner Schule. — *R. Steck.* — Herbart in Bern. — *Joseph Müller.* — Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang. — *E. Sambuc.* — Considérations sur Charles Fourier. — Jahresbericht, ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — Fulda, 1900. — Band 13. Heft. 1.

K. Ziesché. — Die Lehre von Materie und form bei Bonaventura. — *C. Gutberlet.* — Zur psychologie des Kindes (Schluss). — *A. Beck.* — Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Entstéhung der Seelen. — *W. Ott.* — Des hl. Augustinus Lehre über Sinneserkentniss. — Philosophischer Sprechsaal, Recensionen, Zeitschriftenschau, ecc.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, gennaio, 1900.

Sidney J. Chapman. — The Ends of the industrial organism. — *Talcott Williams.* — The historical and ethical basis of Monogamy. — *John M. Robertson.* — The Ethics of Opinion-Making. — *Hastings Rashdall.* — The Ethics of Forgiveness. — *Henry S. Salt.* — The Rights of animals. — *Frank Tilly.* — The moral law. — Discussions, Book Rewievs ecc.

Mind, a quarterly review of psychologie and philosophie. — Williams and Norgate. — Gennaio, 1900.

Editor. — Perception of Change and Duration. — *H. Sidgwick.* — Criteria of Truth and Error. — *F. H. Bradley.* — A Defence of Phenomenalism in Psychology. — *Dott. Ferdinand Tönnies.* — Philosophical Terminology (III.ª, Conclusion). — *Howard V. Knox.* Green's Refutation of Empiricism. — *Hugh Mac Coll.* -- Symbolic Reasoning (III). — *T. Le Marchant Douse.* — On some minor psychological Interferences. — Critica Notices, New Books, ecc.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York, Gennaio, 1900.

Prof. George H. Mead. — Suggestions towards a theory of the philosophical Disciplines. — *Prof. Frank Thilly.* — Conscience. — *Prof. W. A. Heidel.* — Metaphysics, Ethics, and Religion. — *M. Fr. Paulhan.* — Contemporary French Philosophy. – Reviews of Books, Notices, ecc.

The Psychological Review. — Thi Macmillan Company. — New-York. — Gennaio, 1900.

Hugo Münsterberg. — Psichological Atomism. — *F. H. Verhoeff.* — Shadow Images on the Retina. – *Clark Wissler and W. Richardson.* — Diffusion of the Motor Impulse. — *Margaret Floy Washburn.* -- The Color-Changes of the White Light Afterimage, Central and peripheral. — *Joseph Fastrow.* — The pseudoscope and some of its Recent Improvements. — Discussion and Reports, Psychol. Literature, ecc.

LIBRI RICEVUTI

Agliardi Dr. Luigi. — Compendio di Psicologia di G. Wundt. Traduz. sulla 3ª ed. tedesca. 1 v. g. di pag. 282. L. 7. Torino, C. Clausen 1900.

L'Année Psychologique pubbliée par **Alfred Binet.** 5.e année. 1 v. g. di p. 902. Fr. 15. Paris, Schleicher Frères éd. 1899.

Antonini G. — I precursori di C. Lombroso. 1 v. di p. 172. L. 2.50. Torino, Bocca Ed. 1900.

Bersano Dr. Arturo. — Pazzia, Genio e Delinquenza nella filosofia Platonica. Appunti. 1 op. di p. 30. Torino, Loescher 1899.

Alexis Bertrand. — Les études dans la Démocratie. 1 v. di p. 288. Fr. 5. Paris, Alcan 1900.

Bibliotheca Theologica et Philosophica. — Calalogues de Livres anciens et modernes N. 48. 1 v. g. legato el. di p. 870. Leyde, Burgersdijk e Niermans 1900.

Colozza G. A. — L'immaginazione nella scienza. Appunti di psicologia e pedagogia. 1 v. di pp. 230. Torino-Roma ecc. Paravia, 1900.

Benedetto Croce. — Di alcuni principii di sintassi e stilistica psicologiche del Gröber. Nota. 1 fasc. di p. 12. Napoli, Tipografia nell'Università 1899.

Giuseppe De-Castellotti. — Contributo alla definizione del rapporto fra la Morale e il Diritto. 1 op. di p. 17. Ascoli Piceno, Tipografia Economica 1900.

Sante De-Sanctis. — I Sogni. Studi psicologici e clinici di un alienista. 1 v. di pp. 390. L. 5. Torino, Bocca Ed. 1899.

M. Douheret. — Ideologie. Discours sur la philosophie prèmiére. 1 vol. in 18 di p. 90 L. 1.75. Paris, F. Alcan 1900.

Dr. Engelbert Lorenz Fischer. — Der Triumph der Christilichen Philosophie. 1 v. g. di pag. 398. Marchi 6. Mainz, Franz Kirchheim 1900.

Dr. Richard Falckenberg. — Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 1 fasc. di p. 68. M.[1] 1.40. Leipzig, Verlag Von Veit e C. 1899.

Prof. Sante Ferrari. — I tempi, la vita, le dottrine di Pietro D'Abano. Saggio storico-filosofico. 1 v. in 8° g. di pp. XVI-490. Genova, Tip. R. Istituto Sordo-Muti 1900.

G. M. Ferrari. — Il R. Liceo V. E. di Napoli all'Esposizione di Parigi. (La Cattedra di filosofia). 1 v. di pp. CLXXXIX-146. Napoli, Pierro e Veraldi 1900.

Frank Alengry. — Essai historique et critique sur la Sociologie chez A. Comte. 1 v. g. di p. XVII-512 Fr. 10. Paris, F. Alcan 1900. (Bibl. de phil. cont.)

Otto Frommel. — Das Verhältniss von mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei kant und Lotze. 1. op. di p. 68. Erlangen, E. Th. Jacob 1898.

Ernst Haeckel. — Die Welträthsel — Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie. 1 v. g. di pp. 474. Bonn, Verlag von Emil Strauss 1899.

W. Heinrich. — Zur Prinzipienfrage der Psychologie. 1 op. di p. 74. M. 2. Zürich, E. Speidel 1889.

Achille Lanzi. — Autori e Libri. Note illustrative degli autori e delle opere pubblicate dall'Ed. Cogliati. 1 v. di pp. 275. Milano, Cogliati 1900.

G. B. Martini. — Dell'impossibilità di esistere di una scienza sociologica generale. (Ricerche Critiche). 1 fasc. gr. di pag. 48. Roma, Tipografia Coop. Sociale 1900.

Prof. G. B. Milesi. — La Riforma Positiva del Governo Parlamentare. 1 v. g. di p. 528. L. 8. Roma, Loescher e C. 1900.

Prof. Giovanni Negri. — Divagazioni Leopardiane. Volume sesto e ultimo. 1 v. di p. 224. L. 2.80. Pavia, G. Frattini 1899.

Prof. Alessandro Paoli. — La scuola di Galileo nella storia della filosofia. Parte I^a (Occasione a questa pubblicazione). 1 v. in 4° di p. CCCXXVII-6 Pisa, Tipografia Vannucchi 1899.

Achille Plebano. — Il Cambio e l'Ordinamento Bancario. 1 fasc. di p. 96. L. 1. Roma, Tip. Coop. Sociale 1900.

Dr. Ferruccio Quintavalle. — Un mese di rivoluzione in Ferrara (7 Febbraio—6 Marzo 1831). 1 v. di p. 336. L. 6. Bologna, Nicola Zanichelli 1900.

Pietro Romano. — Il movimento pedagogico negli Stati Uniti dell'America del Nord. 1 fasc. di p. 82. L. 1.25. Asti, Tip. Ed. Brignolo 1900.

Dr. Julius Schultz. — Psycologie der Axiome. 1 v. g. di p. 232. M.[1] 6. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1899.

Fausto Squillace. — Le tendenze presenti della Letteratura Italiana. 1 v. di pp. 348. L. 4. Torino, Roux Frassati e C. 1899.

G. F. Stout. — A. Manual of Psychology. 1 v. di p. 643 eleg. legato, prezzo sh. 8/6. London, W. B. Clive (University Correspondence College Press) 1899.

Dr. Ziegler Theobald. — Glauben und Wissen—Rede zum Antritt des Rectorats. 1 op. di p. 31. Strassburg, Heitz ed. 1890.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

Pavia, 1900; Prem. Stab. Tip. Succ. Bizzoni.

LA CORRISPONDENZA DI DUE FILOSOFI

(Lettres inédites de JOHN STUART MILL *à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte par Lévy-Bruhl.* — Paris, 1899. — Alcan).

Le corrispondenze letterarie sono per solito molto interessanti, specialmente quando dagli autori stessi non furono scritte per essere pubblicate; perchè i pensieri ed i sentimenti vi sono generalmente espressi con maggior freschezza e sincerità che non negli scritti dati alle stampe dagli stessi autori. Tali scritti sono non di rado concepiti con preoccupazioni e fini estranei al soggetto stesso; e vengono poi sovente, prima di apparire in pubblico, corretti, ricorretti e talmente lisciati dagli autori che invece di svelarci i loro intimi pensieri ce li nascondono.

Qualcuno osserverà che gli scrittori, avendo generalmente un gran concetto di sè, già si aspettano che anche le loro lettere saranno pubblicate dopo la loro morte; e quindi stanno in guardia in modo che viene a mancare anche in esse quella spontaneità e schiettezza che noi crediamo di trovarvi. Non neghiamo che ciò avvenga talora, specialmente nei letterati di professione, in quelli che scrivono per esercizio di stile o hanno sempre davanti il coro; ma ciò non avviene per solito in coloro che scrivono perchè hanno qualche cosa da dire e di questa e non d' altro si preoccupano. Leggendo gli scritti di costoro, essi ci appajono dinanzi vivi e parlanti, e ci sentiamo come in un' immediata comunicazione colla loro mente e col loro animo.

Alcuni vedono in queste pubblicazioni delle lettere degli uomini celebri una grave indiscrezione, perchè troppo sovente ci svelano le loro debolezze e i loro difetti e divulgano segreti personali e famigliari, che dovrebbero rimanere celati. Sono anch'io d'avviso che in tali pubblicazioni non si sia sempre serbata la debita misura, e questo io affermo, non già perchè non creda che alla cieca idolatria verso gli uomini grandi sia sempre preferibile la conoscenza del vero; ma perchè di questo vero, quando concerne fatti intimi e di famiglia, è troppo difficile far giudizio sicuro.

Ma salvo pochi casi, le publicazioni di cui parliamo giovano assai per la verità storica. Nè le delusioni sono così grandi, come si dice, quando altri non si faccia dell' uomo un ideale fantastico ed impossibile e non dimentichi che ognuno deve pur dire di sè stesso: *homo sum*, *humani nihil a me alienum puto*, e quindi deve giudicare gli altri con questo savio criterio. Così, se quelle corrispondenze ci svelano talora, anche negli uomini ritenuti migliori, dei momenti di debolezza, ci fanno pur conoscere altre volte dei tratti di bontà e di eroismo che in qualcuno non ci saremmo mai aspettati, e più sovente distruggono ingiuste accuse mosse per malizia o per leggerezza.

In questo volume si specchia chiaramente la vita intima intellettuale di due dei più insigni filosofi della prima metà del nostro secolo cadente; e non solo vi si mostra il carattere dell'ingegno e le tendenze filosofiche dell'uno e dell'altro, ma anche la loro indole morale ed il loro animo. Nè si può dire che ciò malgrado l'uno o l'altro ci perda. Noi anzi dobbiamo sempre ammirare in amendue la schiettezza e la serietà dell'animo. Non ogni cosa espressa sarà degna di lode, ma nessuna può dirsi torni a vero disdoro di un filosofo; benchè, contrariamente a ciò che venne osservato da un critico

francese, sembri a noi che la corrispondenza faccia più onore alla mente e all'animo del filosofo inglese che non del francese.

Però questa corrispondenza, se ha importanza come espressione di vita e di carattere, ne ha una maggiore per lo studio storico della filosofia; perchè, mentre ci fa conoscere i punti fondamentali in cui i due grandi ingegni si accordavano e quelli in cui non poterono assolutamente intendersi, ci mette pure in chiaro le profonde differenze del loro temperamento e del loro spirito.

Malgrado la stima reciproca e l'ammirazione che il Mill, almeno nei primi tempi della corrispondenza, professa pel Comte, si vede subito come in amendue s'incarnino due tipi diversi. Nel Mill vediamo il pensatore essenzialmente critico e scevro di pregiudizî e di dogmi, il filosofo che tollera, anzi cerca la discussione delle proprie idee, e vuole per sè come per gli altri la più assoluta libertà di pensiero. Il Comte, almeno in quel tempo in cui comincia la corrispondenza, è persuaso di essere ormai giunto alla conquista del vero: egli ha il suo vangelo od anche il suo sillabo, ed agli altri non rimane che di accettar quello e di conformarsi a questo. Non era quindi difficile prevedere che i due filosofi avrebbero finito per urtarsi e dividersi l'uno dall'altro, come avvenne.

Il primo ad aprire la corrispondenza fu il Mill nel 1841. Egli scrive al Comte manifestando tutta la sua ammirazione per le nuove dottrine da questo esposte nella sua *Politique positive* e nei due primi volumi del *Corso,* ed esprimendo la grande ansietà con cui attendeva la pubblicazione degli altri. Ma, non ostante la sua ammirazione, il Mill non nasconde che in alcune questioni secondarie egli non è d'accordo col Comte, benchè si auguri e speri che il dissenso anche in

esse abbia presto a sparire. Invece quel dissenso si allargò anche a delle questioni principali, rendendosi sempre più profondo.

Il Mill si accordava specialmente col Comte nel metodo positivo e nel concetto fondamentale della Sociologia: anche il Mill è profondamente persuaso col Comte che bisogni finirla *colle antiche idee,* col modo di pensare *teologico*, e che debbasi ad esso sostituire definitivamente il modo di pensare scientifico e *positivo.* In questo punto essenziale si mostravano amendue fin dal principio risolutamente concordi nella sostanza, sebbene differiscano alquanto nel modo col quale credono che quelle idee debbano essere esposte e diffuse. Il che dipende non solamente dalla diversità del temperamento dei due filosofi, ma anche dalla diversità dell'ambiente nel quale i due filosofi vivevano. Il Comte poteva bensì per le sue idee esser perseguitato dal Governo o da qualche uomo influente, ma certo in un paese nel quale si erano potute svolgere liberamente le dottrine del Fourier e del S.t Simon e si pubblicavano quelle del Proudhon, potevano senza scandalo insegnarsi anche le dottrine del Comte. Ed infatti questi nel gennaio del 1842 scrive al Mill rallegrandosi di potere, *dans un local officiel,* esporre davanti a quattrocento persone le sue dottrine positive coll'intento di eliminare ogni filosofia teologica, *même à l'état de simple déisme,* e la riduzione finale di tutte le dottrine morali e sociali alla positività razionale.

Il Mill invece, fin dalla seconda lettera che scrive al Comte, lo avverte che l'accordo con lui su certe questioni, e intende appunto le questioni religiose, è maggiore di quel che paja ne' suoi scritti, essendo egli costretto di *fare delle concessioni allo spirito dominante del suo paese.* « Vous « n'ignorez pas sans doute, scrive il Mill, que chez nous l'ecri-

« vain qui avouerait hautement des opinions anti-religieuses,
« ou même anti-chrétiennes, compromettrait non seulement
« sa position sociale, que je me crois capable de sacrifier
« à un but suffisamment élevé, mais aussi, ce qui serait
« plus grave, ses chances d'être lu. »

La medesima idea doveva esprimere più tardi in una lettera del 1844, scrivendo al Comte che non si doveva pur troppo far conoscere in Inghilterra la *radicale incompatibilità* del Positivismo con qualunque teologia; perchè ciò avrebbe distolto molti, e specialmente i giovani, dallo studio di quella dottrina; studio che invece li avrebbe poi condotti a poco a poco ad accettarne tutte le conseguenze, anche quelle antireligiose.

Ma nelle sue lettere il Mill professa l'ateismo più risoluto, accordandosi pienamente col Comte nel voler sostituire all'idea di *Dio* quella dell'Umanità. « Ayant eu la destinée, scrive egli il 15 dicembre 1842 » « trés rare dans mon
« pays, de n'avoir jamais cru en Dieu, même dans mon en-
« fance, j'ai toujours vu dans la création d'une vraie phi-
« losophie sociale, le seul fondement possible d'une régéné-
« ration générale de la moralité humaine et dans l'idée de
« l'humanité la seule qui pût remplacer celle de Dieu ».

Le questioni positive, sulle quali fin dal principio divergevano e sulle quali non riuscirono mai ad accordarsi, erano due. La prima concerneva il valore e la condizione della donna. Il Mill sosteneva l'uguaglianza di diritto e di fatto dei due sessi, mentre il Comte sostiene che in tutta la serie animale, e specialmente nella nostra specie, *le sexe femelle est constitué en une sorte d'état d'enfance radicale qui le rend essentielment inférieur au type organique correspondent* (p. 231). E mentre il Mill mostra di credere che la società sarebbe meglio governata dagli uomini e dalle donne insieme

che non dagli uomini soli, il Comte non si perita di scrivere: « Je crois les femmes aussi impropres à diriger aucune » grande entreprise commerciale ou manufacturière qu'au» cune importante operation militaire; à plus forte raison » sont elles radicalement incapables de tout gouvernement » même domestique, mais seulement d' administration secon» daire » (p. 247). Il Mill, lungi d' arrendersi alle ragioni o meglio a quelle affermazioni dogmatiche ed assolute del Comte, gli risponde spiritosamente, cercando di spiegare la loro divergenza di opinioni in un modo che al sistematico Comte doveva parere un po' canzonatorio. *Vous êtes Français*, scrive il Mill al Comte, *et l'on a remarquè de tout temps que le caractère français tient dèjà un peu des dèfauts ainsi que des qualitès propres aux jeunes gens et aux femmes. Vous pouvez donc penser qu'en faisant aux femmes une part plus large, on donnerait plus de force à ce qui dèjà en a trop; au lieu que les dèfauts du caractère anglais sont plutôt en sens contraire* (p. 240).

L' altra questione in cui i due filosofi dissentivano, aveva per la filosofia un'importanza maggiore e più diretta e concerneva lo studio dello spirito umano. Il Comte non credeva che si potesse fare una scienza degli atti spirituali dell'uomo per mezzo dell' osservazione interna, volendo a questa sostituire lo studio del cervello e del cranio da una parte e dall' altra lo studio dei fenomeni sociali e dei fatti storici. In questo modo il Comte non ammetteva uno studio veramente soggettivo dell' uomo e rendeva impossibile la psicologia, sostituendo ad essa nello studio dei fatti psichici la biologia e la sociologia. Il Mill invece riteneva possibile e necessario ad un tempo lo studio dei fenomeni psichici per mezzo della coscienza e credeva che tale studio si potesse compiere con un metodo scientifico e positivo, e quindi non si dovesse

riguardare senz'altro per uno studio *metafisico*, come stranamente alcuni seguaci del positivismo ancor oggi fanno.

La differenza accennata tra il Mill ed il Comte ne produceva un'altra più profonda: il Mill dando importanza all'osservazione interna veniva a spiegare l' Umanità per mezzo della natura individuale dell'uomo; mentre il Comte voleva spiegare l'uomo dall'Umanità, cioè a dire fondandosi sulla sociologia e sulla storia.

Ma ció che più doveva allontanare l' uno dall' altro era quel temperamento assolutamente diverso al quale io accennavo. Benchè il Comte avesse una mente molto meno poderosa dell' Hegel e professasse una dottrina che lo doveva tener lontano dal dogmatismo assoluto, pure egli era ancor più dogmatico, se era possibile, dell' Hegel; perchè questi credeva bensì di esser giunto alla filosofia assoluta e definitiva, ma non pensava di diffonderla per altra via che coll'insegnamento e colla stampa. Egli insomma voleva fare dei discepoli e non dei proseliti; il Comte invece non si contenta di quelli; egli vuol creare un Comitato europeo « chargé en permanence de diriger partout le mouvement » commun de régénération philosophique, quand une fois » le positivisme aura enfin plantè son drapeau, ou plutôt » son fanal, au milieu du désordre et de la confusion de » notre siècle » *ciò che,* egli soggiunge modestamente, *sarà il risultato naturale dell' intera publicazione della mia opera* (cioè del suo *Corso).*

La sua filosofia è dunque una bandiera, e benchè si corregga, in parte, dicendola un fanale, si vede bene che il suo concetto è quello e ch' egli non si contenta, come l' Hegel, di aver una scuola prevalente, ma vuole dirigere e regolare l'Umanità secondo i proprii principii, della cui assoluta verità egli, apostolo d' un sistema che vuol fondare tutte

le cognizioni sull' esperienza, non è meno convinto di quel che era l' Hegel del suo idealismo assoluto. Si deve riconoscere però che il Comte concepisce la sua missione, quella del filosofo in genere, nel modo più alto e più nóbile, ritenendo che ad essa ogni altra ambizione deve essere sacrificata; perciò egli cerca di dissuadere il Mill dalla vita parlamentare, perchè contraria all' elaborazione delle idee generali, all'elaborazione delle nuove dottrine sociali, *qui doit aujourd'hui constitur la principale occupation des esprits superieurs.*

Ben inteso che egli poi non si contenta di questa pura elaborazione; ma, fedele al suo dogmatismo imperioso, egli vuole *une union philosophique allant directement à la rèorganisation des opinions et des meurs modernes;* e si rallegra che in Francia Parigi sia il tipo, alla cui *intelligente imitazione* sono tratte istintivamente, sia nell'ordine intellettuale e morale sia nell' ordine materiale, le diverse popolazioni francesi dimodochè, egli soggiunge, noi possiamo *reduire de plus en plus à l'action parisienne le but essentiel de nos efforts philosophiques.* E quale sia la mira principale de' suoi sforzi egli lo fa conoscere in una lettera posteriore, in quella del dicembre 1842, nella quale fa questa dichiarazione: « *Après avoir* mentalement *constitué la nouvelle philosophie*, il faut bien que je m'occupe enfin de son installation sociale, et que je m'efforce de lui faire prendre son rang avoué dans les luttes actuelles sans la déguiser par aucune indigne concession ». Ma passa poco più d' un anno che la sua aspirazione si fa maggiore, ed egli vorrebbe che tutte le filosofie avessero senz'altro a ritirarsi davanti alla sua; diguisachè la gran lotta si abbia a combattere *esclusivamente* tra il cattolicismo ed il positivismo, *en èliminant d' un commun accord la*

metaphysique protestante ou déiste, dans ses innombrables nuances, Guizot, Cousin, Dupin, Thiers, etc. Ed infatti egli oramai crede che il mondo non abbia più a far altro che accettare le sue dottrine. Come se le idee e le convinzioni si potessero eliminare con un accordo!

Del resto da tutte le lettere del Comte appare chiaramente esser egli così persuaso di possedere oramai l'unica vera filosofia, da non creder neanche possibile che lo studio delle dottrine altrui, per quanto celebrate, possano mai modificare le sue. Nel principio del 43 i due filosofi vennero a comunicarsi reciprocamente le loro idee intorno alla filosofia tedesca. Il Mill, rispondendo ad una domanda del Comte, confessa di non avere mai letto nè Kant nè Hegel nè altro filosofo principale della loro scuola, ma di conoscerli soltanto per mezzo dei loro *interpreti inglesi e francesi;* riconosce d'averne tratto vantaggio, in quanto lo corressero della tendenza troppo analitica contratta nello studio del Bentham; ma della loro dottrina egli reca il seguente giudizio: *Socialement parlant cette philosophie est aujourd'hui chez nous* (cioè presso gli Inglesi) *plainement rétrograde, et, quelque soit la tendence sceptique qu'on lui ait reproché d'exercer dans son pays natal... ici* (in Inghilterra) *on s'en sert pour retremper philosophiquement les anciennes croyances* (p. 167).

È facile vedere come la conoscenza che il Mill aveva della filosofia tedesca fosse allora molto scarsa; tuttavia basta al Comte quel giudizio perchè egli abbandoni ogni idea di occuparsi di quelle dottrine, ed esprime questo suo proposito con parole che vogliamo riferire perchè mostrano a qual punto fosse giunta la sua presunzione filosofica:

« Sans doute, je n'avais jamais espéré que cette lecture » formelle, (quella dei filosofi tedeschi), pût réelment m'ap-

» prendre rien de quelque importance; il y a de longues an-
» nées que de tels contacts ne peuvent plus avoir pour moi
» aucune haute utilité philosophique. J'avais seulement l'in-
» tention d'y puiser des moyens spéciaux de faciliter aux
» Allemands l'adoption de ma propre philosophie, que je
» ne suis d'ailleurs nullement disposé à modifier pour eux,
» dans l'état de pleine maturité qu'elle a enfin atteint ir-
» révocablement ». E quindi conclude colla sua più grande soddisfazione: « Me voilà donc, en toute sûreté de con-
» science philosophique, dispensé d'une lourde et fastidieuse
» lecture, qui, en effet, ne méritait de troubler la salutaire
» économie de mon hygiène cérébrale » (p. 174-5).

Quest'igiene è certamente il modo più comodo per restare sempre della propria opinione. Dubitiamo però che sia anche il modo più filosofico. Del resto il Comte avrebbe probabilmente tratto poco profitto anche dalla lettura del Kant e dell'Hegel. Come ci vogliono certe disposizioni d'animo per gustare certi poeti, così non si possono comprendere certi filosofi e penetrare il loro intimo pensiero senza certe attitudini e propensioni della mente. Il Comte, malgrado il suo ingegno vigoroso, era cosí inacessibile a certi modi di pensare e di sentire, da giungere a dare nella stessa lettera citata questo meraviglioso giudizio sullo Schiller: « Le fa-
» meux Schiller ne m'a jamais paru, d'après les traduc-
» tions, qu'une sorte de gauche imitateur du grand Sha-
» kespeare, bien plutôt qu'un vrai poète; sa niaise senti-
» mentalité métaphysique, rechauffée par l'influence de Rous-
» seau, m'est d'ailleurs insupportable ».

A onore del Mill dobbiamo però dire ch'egli non consente in questo strano giudizio e, sebbene approvi il Comte nella rinuncia alla sua *velleité passagère* di occuparsi della filosofia tedesca, riconosce nello Schiller *une ombre même*

du gènie crèateur de Goethe, e un'elevazione morale maggiore che in questo.

Dei rapporti del Comte colla filosofia tedesca si parla ancora nella corrispondenza dell' anno seguente, la quale ci dà un' interessante notizia sull' influenza avuta da un' altra scuola sulla mente del Comte. Il Mill, scrivendo a questo intorno alla maggiore o minore facilità di diffondere il positivismo in Inghilterra, viene a fare un confronto tra gli Inglesi e gli Scozzesi ed esce in questo giudizio che certamente a noi pare molto strano. Egli trova che vi è *une analogie rèelle dans la tournure de l'esprit ècossais et de l' esprit français*, e che *gli Hume, i Ferguson, gli Ad. Smith, i Reid* ecc. *somigliano intellettualmente a dei Francesi,* mentre i filosofi inglesi, e cita Locke, Berkeley ecc., perfino *Bentham, ed eccettuato forse Hobbes,* hanno un tipo e tendenze intellettuali affatto diverse, concludendo che *un esprit vraiment anglais est, à beaucoup d' ègards, plus èloignè du vèritable esprit positif qu' aucun autre homme instruit.*

Ora il Comte accetta pienamente il giudizio del Mill sugli Scozzesi, la cui somiglianza *avec nos tendences françaises,* dic' egli, *m' a depuis longtemps frappè,* e dopo aver soggiunto che la simpatia per gli Scozzesi fu molto viva in lui fin dalla prima gioventù, termina con questa notevole dichiarazione: « C' est à l' ècole écossaise et non, comme » beaucoup d' autres, à l' école germanique que j' ai dû la » première rectification des graves aberrations, à la fois » morales et intellectuelles, propres à ce qu'on appelle » l'école française: je n'oublierai jamais combien ma pro» pre évolution a été d' abord redevable surtout à quel» ques lumineuses inspirations de Hume et d'Adam Smith; » tandis que je ne crois pas au fond, avoir jamais rien reçu

» réellement, même indirectement, des penseurs allemands,
» sì non par contraste ».

Per verità una dichiarazione simile, mentre ha l'aria di confermare l'osservazione del Mill, confermerebbe solo la somiglianza del Comte, e non quella dei Francesi in genere, cogli Scozzesi; benchè in realtà sia poco fondata e poco vera l'una e l'altra cosa e sia assai più grande l'analogia tra i filosofi inglesi e gli scozzesi che non tra questi ed i Francesi, positivisti o no.

Convien però riconoscere che se il Comte non ha nessun dubbio sulla verità della propria dottrina e non sente più alcun bisogno di riscontrarla con altre nè di sottoporla a quella critica di sè, alla quale il filosofo in nessun tempo deve sottrarsi, pure il suo apostolato è nobile e disinteressato, tanto disinteressato che ad esso è disposto sacrificare anche la sua salute, la sua *igiene cerebrale,* com'egli la chiama. Grande è la sua gioja, quando nel 1844 il Littré, rompendo il silenzio che la stampa francese aveva sempre mantenuto intorno alle sue dottrine, sorse a dichiararsi suo seguace e sostenitore. Il che gli fa nascere il pensiero di fondare una rivista, rinunciando alle sue abitudini più care; egli, che non soleva leggere i libri altrui, si risolve ad abbandonare ciò ch'egli chiama l'*heureuse abestinence de toutes lectures serieuses.*

Ma fu appunto questo proposito del Comte che diede occasione al Mill di determinare più precisamente e mettere in chiaro le sue differenze dalle dottrine del Comte. Già fin dalle sue prime lettere il Mill dichiara che egli crede suo preciso dovere di non nascondere nulla del suo dissenso, e tanto più sente questo dovere quando il Comte lo invita a collaborare nella sua futura Rivista. La lettera del 29 gennaio 1845, nella quale il Mill espone le sue discrepanze, e le risposte del Comte c'interessano vivamente.

Una Rivista, osserva con ragione il Mill, specie se essa è fondata a nome di un sistema di filosofia, è tratta naturalmente a discutere tutte le questioni di una certa importanza; *ora io penso,* soggiunge il Mill, *che se Voi foste chiamato a pronunciarvi su di esse:* « nous nous trouve» rions en désacord plus souvent et plus sérieusement que » vous ne semblez le croire et que moi-même je ne l'avais » d'abord espéré ». E di ciò il Mill ne dà subito prova, scuotendo profondamente il bel sogno del Comte. A questo, che credeva di aver fermato per sempre il sole, egli scrive che il positivismo non gli pare ancora in istato di presentarsi come scuola, giacchè per questa si richiederebbe un corpo comune di dottrine, *mentre non vi è che un metodo* « et quelques principes trés généraux, qui même ne sont » pas ancore reconnu par la majorité de ceux qui accep» tent le principe essentiel du positivisme » quello cioè di rigettare assolutamente ogni speculazione sulle cause prime.

Il Comte non rispose subito a tuttociò che il Mill gli scriveva in questa sua lettera che è del 27 gennaio 1845: una compiuta risposta fu provocata ancora dal Mill con un'altra lettera, da lui scritta al Comte un anno dopo, cioè il 12 gennaio del 1846. Noi riporteremo questa interessante lettera quasi per intiero, ma più sotto, quando parleremo di un'altra questione d'indole diversa, a cui principalmente si riferisce. Alla lettera del Mill il Comte rispose lungamente il 23 dello stesso mese, assumendo addirittura il tono di un maestro il quale avverte lo scolaro che egli ha ancora da finire la sua preparazione ed i suoi studii prima di poter giudicare del suo sistema. La vostra preparazione scientifica, gli dice il Comte, ha abbracciate troppo esclusivamente le speculazioni inorganiche e matematiche, senz'essere abbastanza completata *par une suite convenable d'études et de*

meditations biologiques. In conclusione il Comte dice al Mill ch'egli ha ancor bisogno di studiare, e precisamente di studiare la biologia, come ha fatto, osserva lo stesso Comte, il Littrè; e da ciò egli spiega l' adesione *più completa e più esplicita* di questo: solamente una tale preparazione può rendere uno capace *d' aborder directement l' ensemble des saines speculations sociologiques, qui seul peut imprimer à la vraie philosophie moderne son caractère definitif.* Era questa una questione sorta già tra i due filosofi fin dal 1843; ed infatti il Comte la richiama, sostenendo che non vi può essere dubbio a chi dei due spetti il rimprovero di non aver cognizione sufficiente della natura umana. La mia certezza, dice il Comte, *è fortificata dalla conformità essenziale della mia dottrina avec l'ensemble des opinions resultèes de l' expêrience universelle.*

Forse il Comte, malgrado la sua ruvida sincerità, non si sarebbe mai indotto a scrivere al Mill parole così mortificanti, se egli stesso non avesse prima ricevuta dal Mill, sull'argomento al quale già abbiamo accennato, una lettera che gli doveva riuscire molto amara; e l'amarezza traspare chiaramente in tutta la risposta del Comte. È naturale che in questo modo l'amicizia andasse tra i due filosofi sempre più raffreddandosi.

Il Mill, sia per un sentimento naturale di disgusto, sia per esser più calmo e misurato, tardò a replicare per più di due mesi, cioè fino al 26 marzo. In questa replica il Mill chiarisce così nettamente le sue divergenze fondamentali dalla dottrina del Comte, che noi crediamo bene di riferirne il passo più importante. Dopo aver detto che nell'accusa fattagli dal Comte di non aver studii sufficienti nella biologia, il che sarebbe la causa della loro discrepanza, *vi è qualche malinteso,* così prosegue:

« Je ne crois pas avoir moins étudié la biologie que toutes les
» autres sciences fondamentales. Je crois la connaître à peu près
» aussi bien. Je connais assez bien la méthode et les principales
» généralités de toutes, y compris la biologie. Peùt-être même je me
» tiens plus au courant des derniers procés de cette science que
» des autres. Quant aux méditations, c' est surtout, chez moi, sur
» les questions biologiques qu' elles portent. Mais enfin, que mes
» connaissances anatomiques et physiologiques répondent ou non
» à l'idée que vous vous en faites de votre point de vue, il m'est
» également, du mien, permis de croire que j'ai plus étudié et mieux
» apprècié, à certains égards, la théorie des phénomènes intellec-
» tuels et moraux que voux n'avez dû pu le faire le mépris que vous
» professez pour la psychologie, dans laquelle vous comprenez toute
» étude directe des phénomènes mentaux en faisant abstraction
» de leurs conditions organiques. Donc, en supposant, de votre
» part et de la mienne, une chance égale d'insuffisante compètence,
» je croyais avoir fait la part, sans prévention aucune, de nos points
» de vue respectifs. Je pense que j'aurais pu réclamer pour moi-même
» la supériorité de chances, à aussi bon droit que vouz la réclamez
» pour vous: et même à meilleur droit pet-être, puisque, de mon
» côté, je ne méprise pas vos avantages, comme vous méprisez les
» miens; je m'occupe, au contraire, de me les donner à moi-même,
» en augmentant, autant que possible, mes connaissances biologi-
» ques, ce qui, je le remarque par parenthèse, au lieu d' affaiblir
» mes convictions antécédentes, n' a tendu jusqu' ici qu'à les for-
» tifier. Quant à l' appui que vous croyez tirer de la concordance
» entre vos conclusions philosophiques et l' opinion vulgaire, il
» me semble que l' existence d' une opinion ne peut en faire pré-
» sumer la vérité que dans le cas où l'on ne pourrait donner
» d' autre explication raisonnable de son existence, comme vous
» le reconnaissez vous-même par rapport aux opinions religieuses,
» et dans bien d' autres cas encore ».

Malgrado la calma e la serenità di questa risposta il Comte anche nelle sue lettere seguenti non si perita di mo-

strare la sua avversione verso i *psicologi* ch'egli ritiene come gli *ideologi*, per una specie di *metafisici*, seguito in ciò, molto a sproposito, da alcuni positivisti odierni. Ma in una lettera posteriore (3 settembre 1846), parlando del *milieu psychologique* donde era uscito un articolo che accettava la sua classificazione delle scienze, dice che quella scuola non è che un' *importazione germanica*, che è *l'appoggio principale della religiosità attuale* e ch'essa era stata introdotta in Francia *sous la rèaction retrograde de Bonaparte, pour le quel nos psycholoques professent un ètrange culte.*

Il Mill a questa lettera non rispose che nel maggio del 1847, senza però dirgli più una parola sui loro dissensi filosofici e scientifici, ma solo informandolo di alcuni fatti e condizioni, concernenti i rapporti dell'Inghilterra coll'Irlanda; rispetto alle quali egli deplora il mal governo e le leggi improvvide dell'Inghilterra, esponendo idee liberalissime.

A questa lettera il Comte non rispose più; e così la corrispondenza ebbe il suo termine. Ma non c'è dubbio che non furono soltanto le discrepanze filosofiche le quali produssero tale raffreddamento. Le discrepanze, come si è detto, s'eran manifestate subito, e lo Stuart-Mill, anche nel tempo della sua maggiore ammirazione e del suo entusiasmo pel Comte, non le aveva nascoste ne' attenuate, se non nella forma; anzi egli parlando nella sua lettera del 15 dicembre 1842 di quelle discrepanze e delle difficoltà *non superate* che vedeva nella dottrina del Comte, benchè esprimesse la speranza che le une e le altre avessero a sparire, soggiungeva che *non doveva però cercare di attenuare ciò che poteva esservi di differenza reale tra loro.* E abbiam visto che tenne la parola. Ma certamente a render più profondo il dissidio filosofico si aggiunse uno screzio d'altra natura, che ora vo-

gliamo brevemente narrare, sia perchè è un fatto di cui molto s'è parlato e discusso, sia perchè varrà a meglio farci conoscere l'indole diversa dei due filosofi.

La corrispondenza tra questi aveva fin dal principio preso un carattere di tale intimità, che essi vennero al punto di comunicarsi reciprocamente le cose più intime. Così il Comte in una lettera del 24 agosto 1842 narra al Mill le sue peripezie domestiche per le quali sua moglie si separò da lui dopo 17 anni di matrimonio, turbato quasi continuamente dal *degrè plus intime de la guerre civile, le duel domestique,* come lo dice lo stesso Comte, il quale però trattò molto nobilmente la moglie assegnandole fin che potè, e con grave sacrificio suo, una lauta pensione.

Ma le sue sventure non dovevano finir qui. Il Comte godeva di un posto di esaminatore nella scuola politecnica di Parigi che gli dava uno de' suoi redditi principali. Ora egli, sia per le sue dottrine sia pel suo carattere ed il suo temperamento, si era fatti non pochi nemici i quali fin dal 1843 avevan cercato di fargli perder quel posto. Perciò nel maggio di quello stesso anno scriveva al Mill quelle malinconiche parole: « Je n' ai jamais plus péniblement senti qu'en ce » moment l'inconvenient du defaut totale de fortune perso» nelle chez ceux qui veulent régénérer les système des » conceptions humaines ». E si augurava d' essere almeno celibe! Per fortuna il posto gli fu almeno, momentaneamente, conservato, com'egli stesso annunciò subito dopo al Mill con un' altra sua del 28 maggio. Il Mill, rispondendo alle due lettere, fece al Comte un' offerta veramente fraterna che vogliamo riportare:

« J'ai besoin de vous dire une chose qui est de celles qu'on peut » dire hardiment, lorsqu'on s'adresse à un caractère aussi supèrieur » à toute fausse délicatesse qu' incapable de manquer à la vraie:

» c'est que, quelque avenir qui vous soit réservé, toute pensée de
» détresse matérielle réelle vous est interdite, aussi longtemps
» que je vivrai et que j'aurai un sou à partager avec vous ».

È curiosa la risposta che il Comte dà a questa generosa offerta. Egli ne é profondamente commosso ed esprime al Mill la sua gratitudine e dice che l' accetterebbe come estrema risorsa, riguardandola però sempre come *contraria allo stato normale delle relazioni umane.* Infatti, secondo lui, non sono i filosofi che debbono ajutarsi tra loro nei loro bisogni materiali, ma sono i ricchi che debbono ajutare i filosofi: « Si les philosophes » scrive egli « concourrent non seule-
» ment par leurs travaux, mais aussi par leur fortune, que
» resterait-il à faire, en cette eouvre commune, á ceux qui,
» par leur nature et leur position, en doivent être surtout
» les patrons ».

Ma il colpo che non era riuscito ai nemici del Comte nel 1843 riuscí nell'anno seguente, ed egli si indusse a scrivere al Mill nel luglio di quell'anno, perchè gli trovasse, a titolo d' imprestito da restituirsi a tempo indeterminato, la somma che gli veniva a mancare, cioè sei mila lire. E la somma venne infatti generosamente somministrata da due amici del Mill, Grote e Moleswort, ai quali più tardi se ne aggiunse un terzo. Questi signori, scrive il Mill, sono talmente ricchi che voi potete dispensarvi dal rimborsarli: *je sais*, scrive, *que vous leur feriez plus de plaisir en ne les rembour-sant pas* (p. 346).

Ma se non rimborsarli il Comte sperava almeno di riavere entro l' anno il suo posto nella Scuola politecnica o di ottenere altro provento, pel quale non avesse più bisogno del sussidio inglese. Le cose andarono diversamente dalle sue speranze e nel giugno del 1845 il Comte scrive una lunga lettera al Mill, nella quale, premessa l'esposizione della sua

dottrina che é obbligo del Governo, e in mancanza di questo dei privati, l'aiutare i pensatori ed i filosofi nei loro lavori e quindi anche nei loro bisogni, esprime francamente la speranza e la fiducia da lui concepita nella continuazione del sussidio avuto dagli Inglesi. Ma il Mill nella sua risposta dell' 8 luglio gli espone le difficoltà che ci sono per avere dai medesimi signori o da altri un sussidio per un tempo indeterminato; ed infatti il Grote si limita a mandare al Comte una somma di 600 l. ed il Molesworth si rifiuta addirittura di rinnovare il sussidio, *salvo il caso di una necessità assoluta che non crede arrivato;* poichè, come appare da una lettera del Mill del 3 agosto, il Comte, malgrado le sue peripezie, restava ancora con cinque mila lire; per cui, osserva il Mill, *sir W. Moleswort a sans doute jugè que votre gêne, quelque respectable qu' elle soit, ne fait pas un cas de necessitè absolue.*

Alla lettera del Mill il Comte risponde con una sua lunghissima del 18 dicembre, nella quale egli non dimostra sempre quella serenità d'animo e quella nobiltà di sentire che è consueta in lui e che si desidera sempre in un filosofo. Egli si fa ad esporre lungamente, troppo lungamente, al Mill, la sua teoria che i ricchi debbono coi loro averi proteggere e sostenere i filosofi; ma, sebbene egli sia sinceramente convinto di tale teoria, che certo si può sino ad un certo punto difendere, pure non fa buona impressione il vederla propugnare con tanto calore da uno che ne chiede subito l'applicazione a sè medesimo, sia pur vero che la sua opera fondamentale abbia, come egli stesso dice, *posè enfin toutes les bases essentielles d'une vèritable philosophie, propre à satisfaire aux principales exigences, soit mentales soit sociales, de la situation actuelle des populations occidentales.*

Meno scusabili poi sono le espressioni da lui usate contro i tre signori inglesi che lo avevano sovvenuto, minacciandoli di rendere publico il loro rifiuto e facendoli responsabili delle difficoltà a cui egli necessariamente andava incontro nel compiere la sua missione filosofica. Egli li accusa di volgarità e vede in essi un segno di *quella deplorevole assenza di vere convinzioni, che caratterizza in ogni senso l'epoca attuale.* E alludendo al reddito che ancor gli rimane, protesta che egli non vi si rassegnerà *à moins d'une insurmontable necessitè;* perchè, soggiunge, dopo il lavoro da lui compiuto a vantaggio dell'Umanità, ha diritto di godere di *uno stato normale,* e d'altra parte non può permettere ad alcuno di regolare questo stato a suo arbitrio, conoscendone egli solo le vere condizioni.

È facile vedere come il Comte fosse ben lontano da quello spirito di sacrificio che rese non pochi filosofi rassegnati alle più dure privazioni, in mezzo alle quali trovarono pure il tempo e il modo di comporre i loro scritti. Però noi ci spiegheremo facilmente le pretese del Comte, quando penseremo alla profonda e incrollabile coscienza che egli aveva del merito e del valore supremo della sua opera filosofica. Ma il Mill, uomo sincero e pratico del mondo, vedendo così duramente colpiti i suoi amici e insieme a loro sè stesso, non poteva tacere, e il 12 gennaio 1846 rispose con quella lettera alla quale abbiamo più sopra accennato, così serena, così franca e sensata, che noi vogliamo riportarne la maggior parte.

Votre lettre du 18 décembre exige de moi une réponse sérieuse, et qui aurait été immédiate, si je n'eusse été forcé d'attendre un moment où je pourrais le faire à loisir, et avec la réflexion convenable.

Votre appréciation de la conduite tenue envers vous en Angle-

terre me paraît reposer sur une erreur de fait. La sévère condamnation morale que vous portez sur ceux qui ont cessé de vous accorder l'appui pécuniaire qu'ils vous avaient donné temporairement, se pourrait tout au plus concevoir en leur supposant des opinions, des sentiments, et, à tous égards, une position morale envers vous, qui n'existent pas, et dont ils n'ont certainement jamais fait profession. S'ils vous avaient accepté come leur chef spirituel, s'ils vous regardaient comme l'apôtre d'un système de doctrines et de sentiments auquel ils adhéraient essentiellement, je ne sais pas s'ils se seraient crus moralement obligés de prolonger leurs subsides, mais je suis persuadé qu'ils l'auraient fait, et je les estimerais peu, si je pensais qu'en pareil cas ils croiraient avoir assez fait déjà. Mais de la sympathie partielle qu'ils éprouvent pour vos opinions, et de l'admiration très réelle qu'ils ressentent envers vos talents, il y a loin à cette intime solidarité d'opinions et de sentiments. C'est leur prêter, sans fondement, vos propres convictions, que de dire qu'ils se sont crus moralement obligés à faire pour vous ce qu'ils ont fait. Je ne vois, dans leur procédé, autre chose qu'un sentiment de philanthropie envers un philosophe éminent, pris au dépourvu par une persécution inattendue. Sans doute, ils ont tous les trois une haute admiration pour votre grand ouvrage. Ils le regardent comme un traité philosophique du premier ordre. Ils reconnaissent en avoir beaucoup appris; et Grote, dont je parle le plus parce que je le connais le mieux, avoue qu'il y doit des modifications dans plusieures de ses opinions. Grote, et probablement Molesworth, acceptent encore, aussi pleinement que vous-même, l'idée mère de vos travaux, c'est-à-dire la substitution du point de vue scientifique au point de vue religieux, et l'application aux études sociales de la méthode philosophique qui préside aujourd'hui irrévocablement à toutes les autres études. Ils pensent encore, je puis à peu près l'assurer, du moins quant à Grote, que vous avez le premier conçu la méthode positive d'une manière qui la rend propre à cette dernière extension. Il y a bien là de quoi motiver une haute estime philosophique. Mais, quant à votre manière particulière de concevoir la sociologie dogmatique, ils sont

si loin de la partager, que, pour me borner à Grote, qui en est encore probablement le moins éloigné des trois, je crois savoir que, sauf la question religieuse, la plupart des doctrines sociales que vous professez, sont très en désaccord avec ses opinions; et, bien que cette dissidence ne l'empêche pas de rendre justice à votre haute valeur philosophique, elle importe beaucoup à l'obligation que vous lui supposez de concourir à la propagation active d'opinions sociales, dont beaucoup ne lui semblent ni vraies ni utiles à propager.

Il n'y a donc pas lieu d'accuser, en ce cas, la faiblesse des convictions actuelles. Ce n'est pas un cas de demi conviction ni de demi-volontè; c'est un cas de conviction très arrêtée, d'un désaccord essentiel d'opinion. Vous vous trompez davantage encore en pensant qu'un sentiment étroit de nationalitè y soit pour quelque chose. Contrairement à l'opinion générale du continent, je suis d'avis qu'il y a moins de nationalité chez les Anglais que chez tout autre peuple civilisé. Ils ont aujourd'hui beaucoup moins de préjugés et de préventions nationales que les peuples du continent; on peut seulement, à cet égard les accuser, d'indifférence; ils font peu d'attention aux autres peuples, et ignorent en général ce qui s'y fait. Mais ceux parmi eux qui ne partagent pas cette ignorance, ceux qui connaissent assez le continent pour en juger, soit par leurs études, soit par leurs voyages, ceux-là sont cosmopolites au delà de ce que vous pouvez vous imaginer; et, s'il y a des hommes dont cela est surtout et particulièrement vrai, ce sont précisément ceux à qui vous avez eu affaire.

Quant au projet de revue, et à la manière dont il fut accueilli, vos reproches retombent surtout sur moi: les autres n'ont eu dans cette affaire qu'un rôle passif. Je n'ai même parlé là-dessus qu'avec Grote, et sans le consulter, pas plus que Molesworth, sur la réponse à vous faire. Je lui ai demandé son avis sur la possibilité de pouvoir placer des actions et trouver des abonnés en Angleterre, parce que ma propro opinion, quelque décidée qu'elle fût, ne pouvait pas vous suffire. Je ne lui ai pas seulement demandé s'il y prendrait part. Lui seul pouvait juger jusqu'à quel point

cela lui convenait, tant personnellement qu'en égard à ses opinions. Sous ce dernier rapport, j'aurais espéré que la franche explication que je vous donnai sur la question de ma propre coopération aurait suffi, et peut-être à plus forte raison à l'égard des autres. Mon hésitation fut expressément motivée sur le défaut d'un accord suffisant d'opinion. Je pense, comme alors, que l'acceptation commune du principe positif, et même un accord essentiel d'idées sur la méthode, ne sont pas une base suffisante pour une entreprise commune de propagation sociologique; sans toutefois rien prescrire à l'égard de ceux dont les opinions sociales, en tant qu'arrêtées, sont d'accord. Cette harmonie initiale est bien loin d'exister entre nous deux, pour ne rien dire des autres; sans cela aurais-je accueilli la proposition comme je l'ai fait? et la tentative que nous avons faite pour vider notre différence d'opinion sur une seule question fondamentale n'a pas été assez heureuse pour nous encourager à en entamer d'autres, ou pour faire croire que le positivisme puisse bientôt offrir au monde un système social capable de réunir tous ceux qui acceptent sa méthode.

Plus j'y réfléchis, et moins je crois à la proximité d'un résultat semblable, qui me paraît exiger plusieurs progrès antérieurs, non suffisamment effectués, et surtout un notable perfectionnement de la science positive de l'homme. Les dissidences qui existent en matière sociale entre deux penseurs consciencieux, qui se ressemblent d'aussi près que vous et moi dans leurs principes logiques, doivent tenir à ce que l'un ou l'autre n'entend pas assez bien les lois de la nature humaine. Une connaissance plus approfondie de ces lois me paraît une condition nécessaire d'une théorie sociologique rationnelle. Personne aujourd'hui ne s'occupe convenablement de lever cet obstacle. et je crois de plus en plus que c'est là le genre de tentative philosophique par lequel un penseur bien préparé pourrait aujourd'hui rendre le plus de service, tant à la théorie qu'à la pratique sociale.

Je dois encore décharger MM. Grote et Molesworth de la responsabilité de l'allusion que j'ai faite à leurs sentiments présumés, sur ce qui constituerait à votre égard le cas de nécessité. Ils ne

m'avaient pas articulé un seul mot à ce sujet, et je suis seul responsable d'une explication qui, je le vois avec peine, vous a blessé. Cependant je ne doute pas, non plus qu'alors, que j'ai exprimé leurs véritables sentiments. Je pense, certes, comme vous qu'il serait très déplacé, de la part de qui que ce soit, de prétendre vous imposer des règles de conduite dans vos dépenses privées, et que vous êtes pleinement en droit de n'y avoir égard qu'à votre opinion propre. Cela est même presque superflu à dire. S'ils ont pris ce sujet en considération, ce n'est pas pour régler votre conduite, mais la leur. Votre jugement est définitif pour vous, le leur l'est également pour eux. Quant à leur droit de se faire une opinion là-dessus, il me semble découler nécessairement du fait même de l'intervention pécuniaire; et je trouve très simple qu'on ne se croie pas tenu à faire, pour l'aisance d'un philosophe, ce qu'on ferait volontiers pour sa subsistance. Vous jugez très sévèrement ceux qui, « du sein de leur opulence, » émettraient un tel avis. Sans doute, tant qu'il y aura des riches, et qu'un homme possédera plus qu'un autre, sans avoir plus de mérite personnel, il y aura toujours quelque couleur de justice à de pareilles plaintes Pour moi, je ne les trouve nullement bien fondées. Je conçois qu'on ne compte pas avec ses amis personnels, les plus chers, ou avec celui qu'on regarderait comme son chef spirituel et maître révéré, ou même peut-être avec celui pour le jugement duquel, dans toute question de conduite, on aurait, d'après une intime connaissance personnelle, un respect et une déférence telle qu'on se reposerait aveuglément sur lui, en se dispensant de se faire une opinion propre. Mais partout où ces conditions n'existent pas, il me semble permis qu'on ait égard à la possibilité d'une économie sur les dépenses de celui qu'on veut aider, et je ne pense pas que, pour cela, on mérite l'accusation de s'immiscer à tort dans les affaires d'autrui.

A questa lettera del Mill il Comte rispose con quella lunghissima del 23 gennaio della quale noi abbiamo già parlato ed in cui egli modera assai il suo linguaggio e pur

insistendo sul dovere dei ricchi verso la filosofia, si occupa più particolarmente del dissenso filosofico del Mill, cercando di persuadere lui ed i suoi amici ad aiutarlo nell'attuazione del suo disegno di pubblicare una Rivista, disegno che già aveva proposto altra volta e che ora ripropone con maggiori speranze. Ma ormai era impossibile che il Mill ed il Comte si ponessero d'accordo in una simile impresa, e infatti abbiam veduto come, dopo aver languito ancora per un anno ed alcuni mesi, la corrispondenza tra i due filosofi cessò per sempre nel maggio 1847.

Carlo Cantoni.

IL LICEO MODERNO

PARTE SECONDA

Se io non m' illudo, dalle esposte considerazioni risulterebbe dimostrata la necessità di una riforma negli studî preparatorî all' Università, e insieme risulterebbe per quale via, secondo il mio umile avviso, la riforma avrebbe dovuto incamminarsi. Toccando dei difetti che in quegli studî si rilevano e dei pericoli che vi sovrastano, il pensiero correva alla ricerca di una soluzione che avesse potuto rimediare agli uni e parare gli altri. E così restano fissati alcuni criterî, che serviranno di guida nel giudicare la riforma ministeriale.

Questa si può riassumere così: nel nuovo Liceo l'orario e il programma d'italiano e di latino rimane immutato; subisce una piccola riduzione, di un' ora, la storia e geografia; rimane obbligatorio il greco fino al termine del secondo corso, e poi diventa facoltativo, e il medesimo dicasi della matematica, tra le quali due materie è lasciata libera la scelta, secondo gli studî superiori a cui s'intende di adire; fu tolta la psicologia dal primo corso, e, ridotta ad essere l' estratto di un estratto, venne unita alla logica, come avviamento a questa; e la logica, poi, riservata ancora un anno fa al secondo corso, ora, invece, s'è posta coll' etica nel terzo corso; s' è diminuito il programma e l' orario delle materie scientifiche; introdotto l' insegnamento del tedesco e del francese. Tutto ciò costituisce il Liceo moderno o, come si potrebbe dire, la Scuola classica rammodernita.

Che riforma è questa? Io di riforme ne conosco di tre sorta;

di quelle che sono sentite come un'opera liberatrice, tali cioè che soddisfano a bisogni universalmente sentiti, con mezzi che incontrano un consenso generale; di quelle che riescono a soddisfare solo una maggioranza, contro cui resiste però, pur sempre, una corrente più o meno vigorosa d'opposizione; e di quelle, infine, che non riescono ad accontentare se non chi le ha immaginate e introdotte, e quei pochi che vi stanno attorno. Sono quelle riforme le quali, per essere più spicci, ma non senza improprietà, si dice che non accontentano nessuno. Io metterei il Liceo moderno, or ora instituito, in tale categoria.

Certo, mi piace che a fondarlo si abbia voluto procedere sperimentalmente. Qui sta forse l'unico lato buono della riforma, in quanto essa è venuta a rompere quella specie d'abitudine del teorizzare pedagogico, per cui era difficile si prendesse l'abrivo dai fatti, o si cercasse provare alla stregua di questi le stesse teorie; abitudine che non ci lasciava mai movere d'un passo nel riordinamento della nostra istruzione pubblica, sbattuti tra opposte affermazioni, e affogati in un mare di formule. Anzi, fa meraviglia che si sia aspettato tanto a mettersi per una via, che pur si delineava assai nitidamente davanti. Resta però ad augurarsi, poichè s'è scelta questa via sperimentale, che non s'abbia ad uscirne poi, non interpretando i fatti in maniera obiettiva, e magari violentandoli, fino a servirsene di sostegno alle proprie vedute individuali. Allora si potrà sperare che, se errori furono commessi, se criterî falsi furono seguiti, s'abbiano a trovare anche rimedî adeguati.

Considerando la riforma in sè, un'osservazione generale soccorre spontaneamente. Negli intendimenti che l'hanno suggerita essa si appresenta tutt'altro che chiara. Ha forse voluto il governo creare accanto alla scuola classica, come abbiamo fin qui avuta, una scuola con carattere, a suo modo di vedere, più moderno, oppure non ha accarezzata l'idea di riuscire a una

graduale soppressione della scuola classica, lasciando che sulle sue ruine si estendesse l'altra solamente? Parrebbe da alcune espressioni che quest' ultimo fosse il partito scelto; ma non si potrebbe affermare con sicurezza. Ora, quando si fa una riforma, se importa che si abbiano a conoscere le condizioni da cui é sollecitata, è del pari importante che si abbia a conoscere il punto cui si vuole arrivare. Il pubblico anzi ha diritto di conoscerlo esattamente; e, tra il pubblico, gl'insegnanti per i primi. Invece tutti si trovarono all' oscuro. Agli insegnanti si arrivò a dire: quest' anno cominciate a far così; per un altro, attendete istruzioni. Furono trattati come lavoratori a giornata; oggi fate questo pezzo; vi si avvertirà poi se s' avrà a farne anche un altro, e come lo si dovrà fare. E poi si pretende che pubblico e insegnanti s' interessino della scuola?

Davvero che quando odo il governo lamentarsi d'essere, specie in cose attinenti alla pubblica istruzione, lasciato solo a pensare e a fare, senza che da nessuna parte trovi eccitamento e collaborazione, provo in me un sentimento che non è di semplice dispetto. Elevare querimonie intorno a una condizione di cose, ch' egli stesso, coi fatti, si mostra propenso a continuare, lodare a parole gl' insegnanti, e sdegnare poi, in pratica, non pure di averli a collaboratori, ma di metterli a parte delle intenzioni sue riguardo alla scuola, ciò, a parte il resto, non è certamente segno di sincerità. Dello stato di depressione in che si trova l' insegnamento pubblico tutti hanno colpa, ma indarno cercherebbe di schermirsene il governo, chè anzi è il maggior colpevole.

Se non che, sia l' una o l'altra delle due vie sopra indicate quella prescelta, la riforma introdotta dal governo mi parrà sempre infelicissima. Si osserverà: oggi si tratta appena di un esperimento; non è lecito quindi parlare pro o contro di esso; bisogna lasciare che i fatti si pronunzino; allora sarà tempo di

decidere. Ma non è difficile rispondere: ove non ci fossero altri elementi di giudizio all' infuori dei risultati che l' esperimento potrà dare, un anno di tempo non basta per avere da essi un responso fondato e sicuro; e allora anche la recente relazione ufficiale intorno al Liceo moderno è, almeno, da riguardarsi una dissertazione apologetica, piuttosto che un documento da cui si possano trarre dati attendibili e valevoli ad orientare nel futuro. Ma se ai fatti così ottimisticamente interpretati si riesce ad opporre altri fatti, bene assodati, se si riesce a dimostrare che il nuovo esperimento, pei criterî stessi cui s' inspira, invece di migliorare le condizioni di prima, viene considerevolmente ad aggravarle, che esso lascia sussistere le difficoltà prima più vivamente sentite, anzi le inasprisce, o allora perchè si avrà a tirare innanzi, per un pezzo, in tal guisa? aspettare che? quello che non dovrà venir mai?

*
* *

Non mi è lecito qui entrare nei più minuti particolari; mi atterrò solo alle cose più importanti. Se da parecchi anni, specie in quest'ultimi, si ascoltarono lagnanze largamente diffuse, esse furono certo contro il greco, imposto come materia obbligatoria a tutti coloro che s' avviassero all' Università. Non è necessario neanche ricordare le dimostrazioni studentesche contro Senofonte, e gli *abbasso* e i fischi diretti a lui come se fosse un ministro, o, almeno, un rettore d'Università. Il criterio degli studenti, in fatto di studî, è sempre un po' sospetto, e non si può accettare che colle debite restrizioni; quantunque il fatto di un'avversione così larga, e alle volte così rumorosa contro di esso, non sia senza speciale significato. Anche le famiglie vi sono ostili; ma siccome, il più sovente, queste si lasciano trascinare dal sentimento che eccita i lor figliuoli, così di tale loro ostilità bisogna pure essere prudenti giudicatori.

Ma ben più importante a notarsi si è che, esperti uomini di scuola, pedagogisti autorevoli da un pezzo vigorosamente protestano contro l'obbligo del greco per adire agli studî universitarî. Da noi, come presso altre nazioni, vi hanno, per l'istruzione media, calorosi propugnatori della cosidetta scuola unica, di grado inferiore. Ebbene, nelle discussioni intorno a questa, ebbero larga eco quelle proteste. La scuola unica, infatti, fornirebbe un comune fondamento a tutta l'istruzione media; quindi avverrebbe, come i più ammettono, dopo la terza classe, una prima biforcazione, da una parte, per coloro che intendessero entrare nel Ginnasio, e dall'altra, per coloro, invece, che intendessero entrare nell'Istituto tecnico; ma sul ramo, chiamiamolo così, ginnasiale, dopo qualche classe ancora, dovrebbe avvenire una seconda biforcazione, da una parte, per coloro che volessero, oltre il latino, studiare il greco, e dall'altra, per coloro, invece che credessero far senza di questo, sostituendolo con altre materie. E a più riprese, poi, dentro il Parlamento, e fuori, si udì ripetere quell'espressione, divenuta ormai uggiosa, del greco facoltativo. Tanto che a molti pareva quasi una sconvenienza, ed era insieme un grave errore, ritornare ogni tanto senza speranza di concludere, su una discussione che non avrebbe avuto altro risultato da quello di screditare ancora più dinanzi ad insegnanti e scolari una materia, la quale, imposta uniformemente, pare eserciti una insopportabile tirannia, onde fu ed è ripagata con un cumulo di antipatie.

Tutto ciò ad illustrazione di un bisogno largamente sentito, che conveniva soddisfare. E dico pensatamente che conveniva soddisfare; perchè se per molte carriere il latino è una necessità, non si può dire altrettanto del greco. Come ebbi già occasione di scrivere, il latino è un mezzo efficacissimo a comprendere la coltura moderna, e basterebbe ciò a giustificare la sua presenza nel Liceo moderno. Ma io non mi so persuadere, che non lo si

possa, come alcuni pretendono, separare dal greco. Sono separabili in quanto storicamente e socialmente hanno una diversa importanza. Con uno sguardo, anche superficiale, alla coltura moderna, è facile avvedersi della più intima relazione che il latino ha con questa, onde gli speciali diritti che, in confronto al greco, gli derivano nella nostra istruzione secondaria (1). Quale soluzione, invece, s'è trovata al greco nel Liceo moderno? La peggiore.

Codesta riforma dà l'impressione che sia piuttosto l'opera di chirurghi che di pedagogisti. C'è una materia che par troppa? e se ne mozza un poco, e al posto di questo poco si sostituisce qualche altra cosa. Il greco fu dichiarato l'ultim' anno facoltativo, tranne che per i futuri allievi della facoltà di filosofia e lettere; ed ecco una soluzione assai spiccia. Dichiarare però il greco facoltativo solo l'ultimo anno, vuol dire che per la maggior parte degli studenti esso non avrà più cinque anni di corso, ma solo quattro. O quale profitto si otterrà in quattro anni, se ora nel Liceo classico, con un anno di più se ne ottiene già così poco? S'è scritto in cento relazioni, s'è stampato in cento giornali, s'è divulgato in tutti i modi (e del resto gli esami di licenza liceale stanno a provarlo) che, all'uscire della scuola classica, i giovani non sanno leggere, senza l'aiuto di traduzioni, alcuni degli autori più facili, p. e. Senofonte, ed ora si giunge a restringere maggiormente un orario che al suo scopo ritenevasi già scarso prima? Sì, ritenevasi già scarso prima. Infatti, tra i popoli che hanno conservato nella loro scuola media una tradizione di studî classici, noi siamo quelli che concedemmo ad essi il minor tempo. Noi siamo quelli che già nella scuola classica consacriamo il minor numero di ore all'insegnamento del greco. O forse che per qualche singolare privilegio, per qualche misteriosa

(1) V. il mio scritto « A proposito di una recente pubblicaz. pedag. del prof. Michele Kerbaker » in Riv. filosofica, Nov. Dicembre 1899; pag. 288.

disposizione naturale, per non so quale influsso atavico, i nostri giovani riescano a progredire in tale disciplina d' un passo più rapido e sicuro che presso altre nazioni? I fatti son lì da interrogare. Ah! sì: i grecisti, di cui, per fortuna, non mancano anche tra di noi rappresentanti di gran valore, possono pur sostenere che dalle opere scritte nella lingua greca risuona a noi ciò che è schiettamente umano, che da esse una veramente tipica umanità si eleva al nostro occhio con plastica chiarezza: possono, a lor posta, additare il senso dell' ingenua bellezza e un largo senso cavalleresco presso Omero; le grandi questioni e i grandi conflitti morali, sciolti da complicazioni psicologiche, presso Sofocle; il desiderio delle autonomie locali collo slancio di unione nazionale contro le invasioni barbariche presso Erodoto; la caduta d' Atene dallo splendore dell' età Periclea per i suoi errori e per ira del destino in Tucidide; la dimostrazione che non è spregevole una nazione la quale, anche nel suo decadere, arde per la libertà in Demostene; in Platone la lotta della verità contro il tortuoso ragionare dei Sofisti; e nella figura di Socrate la forza morale che dura impavida dinanzi alla morte.

Ma a che si riduce questo valore estetico ed etico insieme d'una grande civiltà, quale traspare dai documenti che ce ne sono pervenuti, in un insegnamento che non arriva neppure a introdurre gli scolari nel vestibolo di essa, e nel miglior dei casi, loro permette appena di gettarvi dentro qualche rara fuggitiva occhiata? Due condizioni sarebbero necessarie per trarne quel profitto che è nel desiderio de' classicisti. La prima che si avesse maggior rispetto delle vocazioni individuali; e queste occorrono per le lettere classiche non meno che per qualunque altra materia. La seconda, che si lasciasse tempo sufficiente ai giovani per addestrarsi e corroborarsi in esse. Ora, se l' ordinamento della scuola classica, da tal punto di vista era già difettoso, quello del Liceo moderno viene ad esserlo anche di più.

Che scopo può mai ivi avere il greco, mozzato com'è, per istudenti che non entreranno nella facoltà di filosofia e lettere? Certo non si porrà tale scopo nel conoscere alcune etimologie di parole nostrane derivate da quella lingua. Dunque il greco ivi rappresenta nulla più che un compromesso. Non s'è avuto il coraggio di sopprimerlo, forse per non irritare alcuni filologi, ma insieme, rendendolo facoltativo l'ultimo anno, s'è voluto dar qualche soddisfazione anche a coloro che gli erano avversi. E così, nel Liceo moderno, vi sta nè vivo, nè morto. Per la maggior parte degli studenti avrà quell'utilità che può avere un coltello senza manico o un orologio cui manchi una ruota. Le relazioni ufficiali potranno distillare quante argomentazioni vogliano, ed esporre i fatti nella maniera che loro più piaccia. Noi le inviteremo a rispondere a questa semplice domanda: il Liceo moderno ha conservato gli stessi professori di prima, e gli scolari che lo frequentano abbiano ragione di credere che intellettualmente equivalgano a quelli del Liceo classico, ove è maggiore l'orario del greco. Ma, se anche con questo maggior orario, s'è lamentata sempre l'assoluta insufficienza del profitto, o come avverrà che, *ceteris paribus*, ma con un orario di greco diminuito, a questi lamenti non abbia a dar luogo il Liceo moderno? Il vero è che non solo il greco diventa, esso, nel Liceo moderno un insegnamento per lustra, ma contribuisce a rendere tali anche quelli di altre materie, quelli stessi che dovrebbero costituire la parte principale, o almeno più caratteristica di un Liceo moderno, delle lingue moderne, cioè, e delle scienze naturali. È questo un punto che mi riservo di toccare in una nota a parte, perchè mi tarda il parlare in questa rivista della materia che dalle innovazioni ministeriali è stata la peggio trattata e alla quale la relazione ministeriale serba anche le parole più amare e canzonatorie, voglio dire la filosofia.

Prima però di venire a così importante argomento non posso

non fare due osservazioni: l'una concernente le lingue moderne, l'altra le scienze naturali e la filosofia insieme.

Confesso dunque, rispetto all' insegnamento delle lingue moderne, che non sono niente persuaso delle rosee affermazioni della relazione sul profitto degli alunni, il quale non è certo dimostrato dagli argomenti e dalle prove allegate. Le condizioni in cui quell'insegnamento è dato rendono quel vantato profitto affatto inverosimile. Ad ogni modo, se nell'esperimento si vorrà ostinarsi a durare, poichè le lingue moderne ne costituiscono la principale novità, tanto più giusto deve sembrare il pretendere, che si renda possibile ad uomini, non solo competenti, ma del tutto imparziali, di pronunziarsi con sicurezza sui risultati di esse, in rapporto al fine da conseguirsi nel nuovo Liceo. Frattanto, vediamo, invece, che alla licenza liceale esse non hanno prova scritta. È facile accorgersi che, così, viene a mancare un efficace mezzo di giudizio.

La seconda osservazione è questa: Nella relazione ufficiale sta scritto che dei professori di filosofia, di fisica e di scienze naturali non più di uno o due per materia si dolsero che fosse ristretto in più angusti limiti il loro insegnamento. Ecco. Io credo che nessun insegnante di quelle materie abbia accolto con piacere la riforma ministeriale. Uno o due per materia hanno protestato, e hanno fatto bene (1); gli altri non hanno protestato, e, non approvando, come io credo, la riforma, hanno fatto male. Un tale atteggiamento non è però senza spiegazione. Gl' insegnanti si trovano, da un pezzo, in una condizione di spirito affatto singolare. Essi sanno che tutto il lor compito si riduce a impartire un dato programma; ma nella soluzione delle questioni che interessano la scuola non hanno alcuna autorità. Essi ricevono ordini dall'alto, ma i voti che potessero emettere, i loro consi-

(1) La mia protesta la faccio qui con questo scritto.

gli, le vedute loro o trovano nessuna o ben scarsa accoglienza. Intorno al programma svolto. ogni anno, devono scrivere, è vero, una relazione; ma questa è per pura apparenza. Chi poi si cura della relazione? Quindi si vennero abituando a considerarsi quasi estranei a tutte le modificazioni, a tutte le novità che via via s'introducessero nella scuola. Oggi s'impone loro una cosa? e la fanno, sia pure con più o men lena; domani se ne impone loro un'altra? e la fanno istessamente. Ignorano neanche che nella nostra amministrazione scolastica non c'è nessuna continuità, e ciò che oggi si abolisce, domani si rimette in onore, per tornar poi da capo. Che meraviglia che molti professori abbiano creduto che la riforma del Liceo moderno fosse già sul nascere, destinata ad avere una durata effimera e a lasciare il tempo di prima? A comportarsi così, ripeto, essi hanno torto, ma ciò spiega perchè loro non sia venuta neanche la voglia di protestare. Che se la relazione ufficiale è tanto sollecita a rilevare l'assenza di tali proteste, scorgendovi un argomento a suo favore, non è in grado però di dirci se quelli, nella loro generalità, abbiano realmente approvata la riforma. Contiene, ben è vero, un argomento che vorrebbe aver l'aria d'essere conclusivo, ma, invece, per isfortuna sua, non potrebbe essere più sciancato. « I lamenti dei professori di scienze sono dimostrati privi di fondamento dalle opposte dichiarazioni dei loro colleghi e dalle unanimi attestazioni dei presidi, i quali affermano che gli esami di fisica e storia naturale, nonostante la riduzione dei programmi, diedero risultati non meno buoni degli anni precedenti ». Oh! confessiamolo d'incapparci qui in un ragionamento ben curioso. Dunque, poichè v'hanno taluni che la pensano diversamente da altri lor colleghi, (quelli precisamente che garbano alla relazione ufficiale) ciò vuol dire, senz'altro, che i primi hanno torto. Codesta è una logica che noi ignoravamo, ma che oggi ci è dato apprendere da una relazione ufficiale. — Per quanto, poi, concerne gli esami, non

v'è a ricordare che una cosa sola, assai semplice: il valore degli esami è prettamente relativo all'insegnamento che si dà; ed è una finzione assurda e ridicola sostenere che, restringendo l'orario delle materie, si possano ottenere i risultati di prima.

*
* *

Ora veniamo alla filosofia.

Chi da un pezzo conosce gli umori degli uomini di governo non doveva, certo, restare molto sorpreso della misura che verso di quella si adottò. Della misura, io dico, perchè, quanto al modo, con cui fu annunziata, esso è tale da far nascere anche uno stupore penoso. Io esaminavo qualche tempo fa, attentamente, quei due volumi (1) in cui il Wiese ha raccolto le leggi e le circolari emanate in Prussia, quasi dal principio del secolo fin verso l'80, intorno all'istruzione secondaria, di cui anch'egli ivi era stato, per molt'anni, un autorevolissimo direttore generale. Nella loro aridità quei due volumi riescono di grande ammaestramento, e si può ben dire che contengano uno squarcio importantissimo di storia della coltura tedesca in questo secolo. Quando da noi, in cose d'istruzione, vien fatto di citare, a titolo di lode, i tedeschi, da molti se ne prova un fiero dispetto, il quale non sa altrimenti sfogarsi che col tacciare di tiepido amore verso il proprio paese gl'importuni lodatori. Ebbene, io mi permetto di dichiarare che in Germania una relazione, come quella che da noi è apparsa sul nuovo liceo, non s'è vista mai. Scorra chi voglia convincersene i due volumi del Wiese. Vedrà ivi le questioni scolastiche trattate da un punto di vista scientifico; ivi lo sforzo e, vorrei dire, lo scrupolo di seguire passo passo i progressi della pedagogia; ivi l'esame attento delle opinioni varie

(1) Verordnungen und Gesetze für die höheren Schulen in Preussen. — Berlin, 1886-88.

intorno all' uno o all' altro problema, e la perspicacia e il tatto di scegliere tra ciò che v' ha di buono, pratico, attuabile, e ciò che è semplicemente teorico; ivi un linguaggio preciso, composto, senza equivoci, che non nasconde le cose, ma rivela il desiderio dell' amministrazione centrale che ognuno s' acquisti un' idea esatta di ciò ch' ella intende fare, e delle ragioni onde è sostenuta a farlo. Anche quando capita all' amministrazione di esprimere vedute proprie, non cessa di confortarle colle debite considerazioni, schivando ogni frase, ogni parola, che potesse, pur lontanamente, parere offensiva o aggressiva.

Il contrario di ciò che avviene in parecchi documenti ufficiali intorno alla pubblica istruzione che appaiono da noi. Delle ragioni che consigliano determinati provvedimenti si dice il meno possibile, e colle frasi più generali possibili. Così il decreto che istituisce il liceo moderno se la cava con gran disinvoltura affermando che si sentiva il bisogno di dare agli studî liceali un indirizzo più letterario. Nulla più che un' affermazione, contraddetta da troppi indizî del nostro tempo, e della quale s' è veduto che conto convien fare. Ma se si desidera sapere con quali ponderosi argomenti la relazione ufficiale sul Liceo moderno vorrebbe giustificare il dilaceramento che si è operato nella filosofia, eccoli *tout court :* « dato che gli studenti liceali debbono consacrare la maggiore e miglior parte del loro tempo allo studio delle letterature italiana e latina e della storia nazionale, poi un' altra parte al greco, alle matematiche, alla fisica e alla storia naturale, ed ora al tedesco e al francese, bisogna pure che la filosofia si rassegni a quell' umile cantuccio di quattro o sei ore al più, che le altre materie possono, non senza loro disagio concederle ».

S' è intesi dunque; dato ecc... Ma che dato? questo che la filosofia viene dopo tutte le altre materie è forse un postulato? No; noi abbiamo il diritto di sapere perchè nella mente degli

uomini di governo alla filosofia tocchi l'ultimo posto; mentre una legge che qui è ancora in pieno vigore, la legge Casati, la mette in *primo* luogo; abbiamo il diritto di sapere perché essa è condannata a questa inferiorità; perché le sia concesso di figurar nei programmi, per un senso appena di commiserazione. La filosofia non vuol adattarsi a ciò; essa ha o non ha la sua efficacia negli studî medî; se l'ha è assurdo che si rassegni a un umile cantuccio; se non l'ha, non deve stare nella scuola, neanche per commiserazione; troverà di vivere anche fuori. Ma noi vogliamo sentire le ragioni del disprezzo che le si getta sopra, anzi vogliamo vederle stampate, ufficialmente stampate, e su queste si potrà discutere. Intanto, la medesima argomentazione che il documento ufficiale adopera contro la filosofia può essere, né più né meno, adoperata contro qualunque altra materia; onde, per volere dimostrar troppo, non dimostra niente, all'infuori della sua inanità.

Invece di ragioni, c'è bensì in quel documento un sonoro elogio all'indirizzo dei professori, destinati a vedersi dalla riforma sciupato il loro insegnamento, e specie dei professori di filosofia. Pure, anche l'elogio torna sospetto fin dal principio; esso ha l'aria di una mossa fatta per tenere a bada l'avversario, mentre si studia il punto e il momento giusto per assestargli un buon colpo. Né questo tarda a venire; se non che è così mal diretto che, più che recar danno all'avversario, indebolisce la posizione dell'assestatore. « Che se, piuttosto che rassegnarsi all'umile cantuccio, la filosofia preferisse di andarsene, io le direi: buon viaggio. Cioè, lo direi ai professori di filosofia: perché mi parrebbe tanto di guadagnato per gli studî classici se l'insegnamento di quel tanto di logica e di etica che è ingrediente degli studî secondarî (e com'è dei classici, dovrebbe anche essere dei tecnici) fosse affidato agli insegnanti delle altre materie letterarie ».

Ecco l'esempio di un linguaggio che, come dianzi diceva, in Germania l'amministrazione scolastica centrale nè ha usato mai, nè ardirebbe usare; di guisa che, quando si oda affermare che anch'esso diventa un indice della inferiorità in cui, rispetto a quel paese, giace tutta la nostra vita scolastica, non si ha più ragione di levar proteste. Certo che a sentirsi trattare da gente inutile, anzi d'impiccio, e che potrebbe subito mettersi alla porta della scuola, molte cose aspre vengono sulla penna; ma tiriamo innanzi.

Allorchè viene in questione l'insegnamento della filosofia, molti ragionano in un modo assai curioso. In sostanza costoro dicono: voi, professori di filosofia avete, in paragone degli altri colleghi, un orario così ristretto, che questi hanno diritto di lagnarsi della grave sperequazione di lavoro. Per togliere tale scandalo che alcuni lavorino molto, e altri assai poco, converrebbe che la filosofia non fosse più affidata a un professore speciale, ma sbocconcellata tra i professori di materie letterarie. — S'intende che questo boccone di più dovrebbe essere condito colla salsa di qualche remunerazione; ed allora, ecco che quelli che si lamentano di lavorare già molto s'adatterebbero a lavorare anche un poco di più. Non dico per tutti, ma per molti la questione della filosofia si riduce a ciò. — Ebbene qui vogliamo solo affermare altamente che i professori di filosofia non hanno mai creduto che avessero a lavorare meno degli altri colleghi nella scuola. Che, se in questa condizione li ha posti un regolamento cattivo e contrario alla legge, si riformi il regolamento; essi accetteranno volentieri il dappiù di lavoro che loro si volesse affidare, pur che si trovino in grado di soddisfarvi convenientemente; ma la si finisca una buona volta colle ciancie inconcludenti e false che vorrebbero distribuire ad essi una patente d'infingardaggine.

*
* *

Pei professori di filosofia la questione é ben altra; la questione è quella della dignità del loro insegnamento. Volete affidarlo agli insegnanti di materie letterarie? E affidatelo pure; ma a queste condizioni: che non si resechi maggiormente sul già parsimonioso orario, ch'esso ha nel Liceo classico; che le persone scelte ad impartirlo abbiano una regolare preparazione filosofica, e dimostrino interesse per gli studî filosofici; e che, in ultimo non vada smembrato, *disjecta membra,* tra persone diverse. L'efficacia di tale insegnamento nelle scuole preparatorie all'Università risiede non solo nell'unità del metodo, ma anche delle vedute, e la garanzia di questa mancherebbe se fosse distribuito tra più d'un docente.

La relazione afferma che un professore speciale di filosofia tende ad espandere i suoi rami aduggiando la parte sostanziale degli studî secondarî. Proprio? Forse sarà vero per alcuno; per tutti no certamente. Ma fosse anche così, forse che gli altri professori non mostrino le medesime tendenze espanditrici? Forse che non si sia mai sentito lamentare che si spiega troppa storia letteraria, che si faccia troppa filologia, che si insista troppo su minuzie storiche? O forse il governo ignora tutto ciò? Quando una relazione si sforza di mettere in evidenza i difetti di un insegnamento, e di coprire, invece, quelli degli altri, non può più dirsi imparziale. Del resto, se v'hanno professori di filosofia (ed io l'ammetto) che, pur troppo, rivelano di dimenticarsi del *multum non multa,* se v'hanno, dico, di questi professori, ciò costituisce un argomento che non si dirige contro l'importanza e il valore educativo della materia che insegnano, ma contro l'imperfetta loro preparazione pedagogica. Ma di codesta imperfetta preparazione nessun insegnante va esente e

neanche i capi istituti, e neanche le persone, pure per altri rispetti autorevoli, che stanno sopra di loro. Tutto il nostro insegnamento secondario, tutte le innovazioni che ivi si compiono, compresa quella attuale, rappresentano il trionfo dell'empirismo.

La relazione però è costretta, forse suo malgrado, a riconoscere che tra i professori di filosofia si studia sul serio, che anzi alcuni hanno pubblicato opere pregevolissime e voluminose. Teniamo conto di questa confessione; almeno non si potrà sostenere che la filosofia debba togliersi dalla scuola, perchè manca chi sappia insegnarla. Ma vedasi stranezza! oggi che s'è riusciti a rendere in parecchie Università più attivo e gagliardo l' insegnamento filosofico, s'è riusciti, dico, a poco a poco, con lungo attendere, con grande perseveranza, con grandi spese, oggi che da quelle escono giovani abbastanza agguerriti al loro ufficio nelle scuole secondarie, giovani che portano in esso coltura e ardore, oggi c' è chi s' adopera a ridurre la filosofia in tali scuole alla condizione di un semplice ingrediente, il quale, pizzico qua, pizzico là, gli altri insegnanti di materie letterarie avranno a mescere in queste. Ecco un' altro patente caso di quel fare e disfare, diventato ormai abituale da noi, specie in cose d' istruzione; un caso di quella terribile *moira*, che lima internamente le energie della scuola.

Ma poi, codesto vigoroso risveglio degli studî filosofici che la relazione ebbe a rilevare negli insegnanti delle scuole secondarie non è senza alcun importante significato? O forse si sarebbe avvertito un tale fatto, se la filosofia non fosse penetrata nello spirito moderno, a costituirne, sarei per dire, il midollo; se la filosofia, perennemente viva, non rispondesse a un bisogno impreteribile della nostra cultura; se essa non attraesse tanto più a sè le menti, quanto più esteso e profondo diventa il moto istesso delle scienze positive? E se è così, come si può sostenere che la filosofia nei Licei debba avere l'ultimo posto? Nella relazione, del

resto, si accenna a un fatto, della cui importanza pare che essa non s' accorga, ma che meritava, invece, d' essere dal governo ben meditato. Allorchè, secondo gl' intendimenti ministeriali, si volle trasformare in Liceo moderno il Liceo Genovesi di Napoli, ci fu una specie di allarme; e alcuni padri di famiglia temettero che l' abolizione degli elementi di psicologia nel primo corso preludesse ad una assoluta abolizione dell' insegnamento filosofico, pel quale in quella regione d' Italia v'è una particolare tendenza. Dunque non è vero che l' insegnamento filosofico non sia tenuto in nessuna considerazione dal pubblico; l' essenziale è che sia impartito bene. Ma pure noi vediamo un governo che, contro l'espresso desiderio delle famiglie, e violando la legge fondamentale che regge la Pubblica Istruzione, cerca di esanimirlo e di sopprimerlo con regolamenti e circolari. Che resta a concludere? ciò che abbiamo già detto; che il governo va contro la precisa missione di quello che i Tedeschi chiamano *Kulturstaat*. Esso cerca di sostituire un ideale di cultura proprio all' ideale che ne ha il pubblico colto, esercita cioè un' opera profondamente illiberale e anticivile, poichè tende a chiudere con violenza le sorgenti onde emanano correnti vive di pensiero, alimentatrici del progresso umano, ed espressione del rigoglio spirituale della nazione.

Io so bene che, quando si tratti di filosofia, si è pronti a citare la Germania, perchè nelle sue scuole classiche quella ha un posto modestissimo, quando pur l' ha. Curioso: in tal caso, anche l' esempio della Germania divien buono, mentre, in tutti gli altri, il solo nominarla è per certuni cagione di viva irritazione. E intanto che si ricorda con compiacenza la Germania, si lascia prudentemente da parte l'esempio della Francia. Ebbene, sì, nelle scuole tedesche, di filosofia ce n'è poco o punto. Non si dimentichino però le speciali condizioni loro, e quelle della coltura del paese dove sorsero, le quali sono di tal natura da rimediare

in buona parte ai danni che possono provenire dalla deficienza di quell' insegnamento nell' istruzione media. Non si dimentichi che nelle scuole secondarie tedesche v' è l' insegnamento della religione, che noi nè abbiamo, nè possiamo introdurre nelle nostre, e che là tien luogo della morale; che tutti gli insegnanti secondarî, qualunque sia la materia che hanno ad insegnare, debbono possedere una coltura filosofica e mostrano in genere simpatia per gli studî filosofici, e se ne interessano, onde di quest' educazione del loro spirito anche la scuola sente gli effetti; che la stessa letteratura tedesca è fortemente imbevuta di spirito filosofico; che questo spirito è divenuto, sarei per dire, una qualità della razza, tantochè, i giovani giungendo all'Università, sono preparati a comprendere dei corsi molto elevati di filosofia. Non si dimentichi sopratutto il mirabile ordinamento delle Università tedesche, il quale permette a chi ha terminati gli studî secondarî, qualunque professione sarà per scegliere, di seguire de' corsi che, come quelli appunto di filosofia, servono di complemento alla sua coltura generale, e soddisfano alle più elevate curiosità della mente. Da noi, invece, finite le scuole secondarie, c' è solo l' ingranaggio professionale, che prende e non lascia più. E se di filosofia non c'è stato un po' d' iniziazione in Liceo, è difficile che dopo ci si invogli a gustarne.

Tutte queste ed altre ragioni furono lumeggiate, qualche anno fa, in uno scritto assai perspicuo dal direttore stesso di questa Rivista, ed io non v' insisto, bastandomi d' averle ricordate. Non debbo però tacere che, anche in Germania, sorsero pedagogisti e uomini di scuola a protestare contro la deficienza dell' insegnamento filosofico nelle scuole classiche; cito, ad es., il Willmann ed il Cauer. Aggiungerò un particolare di più. L' esame di filosofia pei candidati all' insegnamento, oggi, nella Prussia, ha raggiunto un valore che prima non aveva. Se prima, infatti, la filosofia era considerata solo come materia di coltura

generale, ora le vien conferito « der Wert einer vollen Facultas », vale a dire, essa viene in tutto equiparata a qualunque altra materia d'esame, da cui derivi l'abilitazione ad insegnare nelle classi più elevate di un *Gymnasium*, e può quindi divenire oggetto di speciale esame. E ciò si è fatto appunto coll'intento di preparare dei buoni insegnanti di filosofia. Onde si attende un più fervoroso studio di questa, e insieme che abbia tra poco a fare la sua « ufficiale comparsa » nell'istruzione media prussiana (1).

Così potrà succedere che, quando i Tedeschi (non c'è quasi bisogno di ricordare che la Francia è orgogliosa dell'insegnamento della filosofia ne' propri Licei) concederanno a questa un posto onorevole nelle loro scuole medie, noi ci trovassimo ad averla sbandita dalle nostre. Tale è la sapienza dei nostri riformatori.

Nella proposta, del resto, di affidare la filosofia ai professori delle materie letterarie si ripercuote quella sciagurata tendenza, già troppo rigogliosa nella nostra istruzione media, di dare per incarico, *hic et nunc*, l'insegnamento di questa o quella materia a persone, che per non esservi convenientemente apparecchiate, non potranno spiegare nella scuola che una scarsa virtù. Contro siffatta tendenza non si sarà mai abbastanza protestato. Si introduce la storia naturale nei ginnasi, e si obbligano ad insegnarla i professori d'aritmetica, che di essa non si erano mai occupati. Si vuol estendere l'insegnamento delle lingue moderne, e l'ultimo pensiero è volto a chi lo dovrà impartire, come se di gente abile per questa bisogna se ne potesse trovar dappertutto. Parrebbe che alla distribuzione degli incarichi non presieda altro criterio che quello dell'economia, e troppo sovente si è paghi

(1) Blätter für höher. Schulw. herausg. von Prof. D. Gercken in Perleberg, Dezemb. 1898; pag. 181.

abbastanza di trovare qualcheduno che se li assuma. Ed ora si vorrebbe ripetere il medesimo colla filosofia. Ma non si bada che, in questa maniera, il governo si fa complice del pervertimento della coscienza scientifica e didattica degli insegnanti, e contribuisce ad alimentare nei meno scrupolosi il pensiero che basti aver letto in un libro di testo alcune pagine più in là del punto in cui, in un dato giorno, si deve arrivare colla spiegazione, per soddisfare al proprio ufficio verso gli scolari.

Se non che la relazione, che ha fatto accapigliare tra loro i professori di scienze naturali, aveva tentato la medesima tattica coi professori di filosofia. E s' affretta a citare il parere di un preside, già professore di quella materia, secondo il quale, non solo non convien lamentarsi, ma anzi c'è da dichiararsi contenti della riduzione a cui la filosofia fu sottoposta nel Liceo moderno. Per verità io credo ch'egli abbia ad esser l'unico a tener questo giudizio; ma, s'egli è bravo, v'hanno molti altri bravi insegnanti di parer contrario al suo; di guisa che la citazione addotta non prova nulla. Certo l'insegnamento della filosofia potrebbe essere posto nei due ultimi anni, lasciandogli però l' orario ch' esso ha attualmente nel Liceo classico, anzi accrescendolo in modo da portarlo a 8 o 9 ore settimanali, come in Francia, e in ciò moltissimi andrebbero d' accordo. Piuttosto, il parere dell' egregio preside, citato dalla relazione, verrebbe forse a dimostrare come in chi vive ormai fuori dell' insegnamento effettivo, anche se preside, si oscura la coscienza delle necessità di esso, onde non avrebbe torto chi sostiene, che i capi degli istituti non debbano cessare d'essere insegnanti attivi. La prova si potrebbe incominciare dall' istituto diretto dall' egregio preside, i cui meriti sono dalla relazione così ampiamente riconosciuti.

La misura che s'è adottata contro la filosofia a me pare che sia l' indizio di ben più gravi intenzioni. S' è tagliato sul suo orario, e così s' è lasciata esanimita; si è tolta prima dal primo

e poi anche dal secondo corso, ed ora è posta nel terzo solamente. Che avverrà? avverrà facilmente che altre materie non ne abbiano abbastanza del tempo loro concesso, e in tal caso si darà l'ultimo colpo alla filosofia. Del resto essa si trova già sulla soglia del Liceo; basta un piccolo urto a metterla fuori della porta. A questo punto forse si mira? Il procedimento sarebbe scaltro, ma insieme di quelli con cui si spera di sottrarsi ad ogni responsabilità, e porta quindi in sè stesso la sua condanna.

*
* *

Se certi documenti ufficiali sono piuttosto l'espressione del « *sic volo sic jubeo* », che la ragionata presentazione delle soluzioni intorno ai problemi che riguardano la scuola, accade talora di cogliere dalla bocca degli uomini di governo qualche frase, la quale ci dia la chiave della spiegazione dei provvedimenti ch'essi hanno creduto conveniente di adottare. Così si è riusciti a sapere che la psicologia s'è soppressa, o quasi, perchè è una scienza non di tesi ma d'ipotesi, e tale quindi che vi si potrebbero applicare solo le teste canute. Povera psicologia, se solo le teste canute vi si potessero applicare! ma tant'è: *Roma locuta est.*

Che dire di tali argomenti? Anzitutto mi sembra che parlare di quel po' di psicologia insegnata nei Licei, come se si trattasse della scienza che su di essa si erige, col vario intreccio dei problemi e delle difficoltà intorno a cui s'affatica, sia un voler confondere ad arte le cose. Si potrebbe similmente affermare che poichè la gioventù delle scuole medie non è atta a comprendere certi punti assai elevati della chimica o della meccanica, così queste dovrebbero esserne tolte affatto. Ma ammettiamo pure che già nella psicologia elementare si rilevi la divergenza delle

opinioni e il contrasto nella spiegazione dei fenomeni. Che però tali fenomeni esistano, che esistano rappresentazioni, sentimenti, atti di volere; che di loro si dieno varî aspetti; che tra di loro intercedano relazioni molteplici niuno ha mai messo in dubbio. Niuno ha mai messo in dubbio le leggi della riproduzione e dell' associazione. Per occupare due ore settimanali, di queste notizie elementari ve n'ha d'avanzo. Voi dite che ne' Licei non s' insegna la matematica per fare de' matematici. O perchè parlare, allora, della psicologia come essa sola avesse per iscopo di fare degli psicologi? E chi, tra i filosofi, ha mai avuto questa pretesa? Certo, come vi sono materie che apprendono ai giovani le cose, i fatti e le leggi più importanti del mondo esterno, così ve n' ha da essere una che loro apprenda i fatti e le leggi più importanti del mondo interno.

È falso, del resto, che i giovani rifuggano da ogni osservazione psicologica. Fosse così, a che approderebbe allora anche la lettura dei classici, o come potrebbero sbrigarsela coi loro componimenti d'italiano? L' insegnamento della psicologia mira appunto ad avvivare in loro la curiosità per i fenomeni dello spirito e svolgere l'interesse per l'osservazione interna; la quale curiosità e il quale interesse, se andranno congiunti ad altre condizioni opportune, potranno poi far sbocciare altresì lo psicologo. Pur contenuta ne' suoi limiti elementari, la psicologia quando sia spiegata con chiarezza ed efficacia d' esempi, è da annoverarsi tra le materie che più avvincono l' attenzione giovanile; e però l'averla soppressa, o quasi, senza tener conto di questo fatto, non può non apparire gravissimo.

Molti hanno ancora da liberarsi dal pregiudizio, secondo il quale, nella scuola, non si debbano insegnare che le cose certe, evidenti, controllabili o matematicamente dimostrabili. Si volesse in tutto assecondare quel pregiudizio, troppe cose si avrebbero a resecare dall' insegnamento, alle quali pure è rico-

nosciuta una grande efficacia educativa, a cominciare dall' insegnamento letterario. Non c'è dubbio: presentare a ragazzi delle scuole elementari certe quistioni che aspettano ancora la loro soluzione, sarebbe poco giudizioso; ma nel Liceo, accennare colla dovuta parsimonia ad alcuna di esse, curando specialmente di esporre la storia loro, non solo non deve parer contrario allo scopo che l' istruzione ivi si propone, ma anzi perfettamente consentaneo. Più che altro, si tratta di aver tatto, e di non ismarrire la coscienza dei limiti; ma tutto ciò, ripeto, rientra in quella che si potrebbe chiamare funzione pedagogica dell' insegnante. Gli è così, precisamente, che gli scolari sono posti a contatto col lavorio interiore mediante il quale s' innalza l' edidificio scientifico; gli è così ch'essi sono condotti ad osservare in mezzo a quali contrasti e attriti si faccia strada il vero; gli è così ch'essi possono convincersi, come questo sia indipendente da ogni autorità, e riconosca per sola guida la ragione. Tutto ciò mi pare che abbia, di per sè, un alto significato educativo.

Ma quando s' insistesse troppo sulla parte ipotetica o incerta che vi è nella psicologia, traendone argomento per espellerla dall'insegnamento liceale, io allora vorrei domandare: e perchè, dunque vi avete introdotto il *Divino poema*, e lo date a tutto pasto? Forse che qui le incertezze, le divergenze di giudizio, le difficoltà, ancora insuperate, non s'incontrano assai di frequente? E non dico solo di questo o quel verso oscuro, a lasciar da parte anche il famoso *Pape Satan* ecc.; ma dico delle questioni intorno alla struttura dei tre regni, delle allusioni a questo o quel fatto storico, dei principali personaggi, veri e simbolici. Proprio in sul principio, non ci s'imbatte in quei tre animali, a cui, pure, non sono mancate diverse interpretazioni, della lonza, del leone e della lupa? Ma poi, anche fuori della Divina Commedia, nel campo letterario, pur riguardo agli autori classici a noi più cari, da noi più riveriti, da noi più studiati, dal Petrarca al

Foscolo su su fino ai più recenti, non sorgono, ogni tanto, dubbi, incertezze, divergenze di giudizio?

Voi volete abolire dall' insegnamento le ipotesi. O perchè, allora, non abolite addirittura la storia orientale che n' è così piena? Ma che dico la storia orientale? Nelle scuole si ode parlare con disinvoltura di Licurgo e di Solone; ma che cosa si sa di preciso intorno a loro e ai loro tempi? La storia romana innanzi alle guerre puniche ha forse una base assai più sicura? Forse che la fondazione di Roma è avvenuta nella maniera che racconta Livio? Sono persone e fatti storici Rea Silvia, e i figli gemelli allattati dalla lupa, e il volo degli uccelli sull' Aventino e sul Palatino, e il solco dell' aratro che segnava i limiti della *urbs*, e il salto e la morte di Remo e il ratto delle Sabine e l' assunzione di Romolo al cielo, ecc.? Se oggi non è più lecito seguire alla cieca il racconto di T. Livio, intorno ai primi tempi di Roma, bisognerà pure ricorrere alla critica storica, bisognerà pur guardare sotto il velo della leggenda, e da questo momento si entra subito nel campo ipotetico. Ma si proceda pure nello studio della storia; vengasi alla storia del basso impero, vengasi alla storia medioevale, anche alla storia moderna, e di ipotesi se ne troveranno dappertutto.

O forse nelle scienze positive, nei limiti stessi loro assegnati dall' insegnamento liceale, tutto è provato, certo, inconcusso? Non tocchiamo neppure di fatti lontanamente avvenuti e di oggetti che non sussistono più. Assai ve n' hanno di quelli vicini a noi, che cadono sotto i nostri occhi, che si potrebbero direttamente osservare, ma a cui non s'è data ancora una spiegazione che si possa dire definitiva; p. es. l'eruzione dei vulcani, i terremoti, le maree ecc. — Non è una splendida ipotesi quella dell'evoluzione? O forse che perciò dovremmo permettere che i nostri scolari abbandonassero i loro studî mediani, senza averne alcuna idea? Senza ipotesi non v' ha scienza, e per sopprimere le une deturperemmo l' altra.

Il dovere, del resto, degli insegnanti è di riuscire chiari ed esatti nella disciplina loro affidata, e dove vi sono incertezze e divergenze, di accennarle, liberi poi di dichiarare e di sostenere come meglio sanno l'opinione ch'essi credono più fondata. Con ciò non si esercita nessuna coazione sull'intelligenza degli alunni. Quando costoro abbiano ben lucida in mente una questione, vi potranno poi riflettere su con loro agio, e continuando tale riflessione, anche arrivare a conclusioni in tutto o in parte diverse da quelle professate dai loro maestri. Non parrà per ciò inutile o dannosa l'opera della scuola; in questo senso almeno, che chi ne uscì avrà pur sempre ricevuto da lei un impulso al fecondo lavorio del suo pensiero. È un'esagerazione, da cui allo sviluppo della libertà nella scuola non sono derivate nè poche nè lievi difficoltà, il sostenere ch'essa eserciti, in un senso o nell'altro, un'azione decisiva su coloro che la frequentano. La storia ci ammonisce a guardarci dall'abuso delle frasi fatte. Se la scuola esercitasse l'azione che alcuni dicono non si comprenderebbe come sia avvenuto al clero, che ancora cinquant'anni fa, da noi, l'aveva quasi dappertutto in sue mani, di educare una generazione quale fu quella che ci ha dato l'indipendenza e la libertà della patria. Noi ricordiamo qui che i primi Cristiani ebbero un'educazione o giudaica o pagana, gli Umanisti un'educazione scolastica, gli uomini della Riforma un'educazione cattolica; Descartes passò la giovinezza in un collegio di gesuiti, e il Kant fu allevato in mezzo al rigido Pietismo.

Non vorrei mi si fraintendesse. Io affermo solo che la scuola non può plasmare intellettualmente a suo libito la gioventù, e che rispetto ad alcune dottrine, intorno a cui è ancora aperta la discussione, essa assolve il compito suo quando le espone nei loro veri termini con perfetta sincerità. Perchè dunque inalberarsi tanto, se anche nella psicologia accade d'imbattersi in opinioni, in credenze, in ispiegazioni di fenomeni che hanno ancora da

essere accertate, nè sono da tutti condivise? Io persisto nell'idea che la soppressione cui essa fu condannata, sia un segno di guerra più larga contro la filosofia nei Licei. Certo, senza la psicologia, la logica e la morale mancano del loro proprio fondamento. È vero che nella relazione si parla di brevi nozioni di psicologia premesse alla logica, ma forse che con due ore settimanali ciascuna, com'è stabilito nel Liceo classico, ne hanno già tanto da farne scialo? Il risultato sarà che l'insegnamento d'ambedue andrà miseramente sciupato.

Se non che la relazione esprime il desiderio che pur quel po' di filosofia lasciato per commiserazione nei Licei venga affidato ai varî insegnanti delle altre materie, specie ai professori d'italiano e di storia. Le matematiche, s'è sovente ripetuto, le scienze positive, le lingue sono un eccellente esercizio di logica. E chi lo nega? Anzitutto, però, converrebbe che a tali discipline si desse quella forma didattica che ancora aspettano, in guisa che lo spirito loro, il loro metodo agissero veramente sull'intelligenza giovanile. Ma, a parte che nella mancanza di quella forma sta appunto una delle ragioni principali della debolezza della nostra istruzione, se lo scopo della logica è quello di condurre i giovani ad osservare l'interiore meccanismo del nostro pensiero, le sue articolazioni, i suoi procedimenti, secondo i fini diversi cui tende, esso non potrà raggiungersi quando, nell'insegnamento dell'una o dell'altra disciplina, si miri principalmente a impossessarsi del loro contenuto. L'attenzione, attratta da tale contenuto, non può avvertire abbastanza nettamente le forme entro le quali esso si svolge. — D'altronde, queste nozioni logiche, offerte a spizzico qua e là, quando vien l'occasione, non legate e ordinate in un piano scientifico, il quale permetta anche i debiti raffronti tra i varî procedimenti del pensiero, non possono lasciar traccie vive e durevoli nella mente. — Infine io noto che la necessità d'un'istruzione ordinata e metodica della

grammatica, e non saltuaria e casuale, è comunemente ammessa. E perché non la si ammetterà altresì per la logica?

Quanto poi allo scarso credito in che il governo mostra di tenere l'insegnamento della morale, io dirò che anch'esso è un segno dei tempi. Non basta aver ridotto in pillole altre discipline, bisogna che la morale subisca la stessa sorte. È un ingrediente (adopero la frase della relazione) che si vuole misurare con molta parsimonia; forse si pensa a una morale per gli stomachi deboli. In fondo, che necessità c'è di stabilire norme generali per la condotta? Non sono già di troppo i dieci comandamenti?

> Gern erlassen wir dir die moralische Delikatesse
> Wenn du die zehen Gebot' nur notdürftig erfüllst (1).

Tutt' al più, leggendo or l'uno or l'altro autore, si potrà insistere su qualche considerazione morale. L'esempio dell'ape e della formica non vi si presterebbe già egregiamente? La storia poi, a ogni passo, offre occasione di far la predica su molte insigni virtù, specie su quelle patriottiche. E così, con un po' di apologhi, di riflessioni estemporanee e di retorica patriottica si avrebbe la pretesa d'insegnare la morale. No, allora meglio toglierla; tanto, non sarebbe che una finzione; e una finzione d'insegnamento morale, sarebbe la cosa più immorale.

Da un pezzo si dice che la virtù non s'insegna come la scienza, e che il crederlo sia prova di grande ingenuità. L'affermazione non è in tutto vera, anche se sovente ripetuta, e da alcuni, se ne capisce il perché, con straordinaria compiacenza. Se la cognizione influisce sull'azione, e questo è vero generalmente, riesce strano che non lo si trovi più vero per la morale. Certo, non basta la cognizione a muovere il volere; ma anche

(1) « Volentieri ti facciam grazia della delicatezza morale, ove tu adempia, quanto basti appena, i dieci comandamenti »: cit. dal Paulsen Ethik I. 22.

la cognizione è una forza che lavora, e può unirsi con altre. Guardiamoci attorno, osserviamo un momento la società che ci circonda, e resteremo sbalorditi nell'apprendere la strana confusione che molti fanno de' concetti morali. Nè si tratta solo di persone volgari, ma di persone che appartengono alle classi sociali più elevate. Esse hanno concetti falsissimi intorno all'onore, intorno al modo di considerare i loro rapporti con gli altri, intorno alla giustizia, intorno al patriottismo, intorno a ciò che si chiama grandezza nazionale. Queste persone non solo dirigono in maniera riprovevole sè stesse, ma giudicano falsamente anche degli altri. Così le vediamo portare sul candelabro uomini assolutamente indegni, e vilipendere altri degni della più alta stima. Conferenze, discorsi, libri, giornali contribuiscono in maniera varia a produrre un' immensa confusione nelle coscienze, un grande intorbidamento ne' pensieri. Troppi v' hanno, per non doverne ancora aumentare il numero, che vivono alla giornata, prendendo inspirazione intorno al modo di comportarsi dalle occasioni speciali che loro si offrono; che non fanno il male, solo per una fortunata abitudine o per paura delle conseguenze, che loro avessero a derivare, non per essere consapevoli della sua immoralità.

Oggi, più che mai, appare necessario un sicuro orientamento ne' principî morali. Il presente è contrassegnato da una forte tendenza a demolire ogni cosa *a priori*. Una ricerca appassionata verso il nuovo e l'inaudito si fa strada tanto nel pensiero quanto nei costumi. Richiamarsi all'autorità e alla tradizione non vale. L'età nostra reagisce contro un insegnamento dogmatico, che ha condotto ad imparare non a pensare; reagisce contro la Chiesa che volle apprendere a credere non a pensare. È l'Illuminismo che non è morto, e continua. Ora, che la gioventù pensi colla propria testa, e non colla tradizione, è un diritto; la libertà di pensiero è il diritto principe dello spirito. Ma appunto per ciò

è necessario che nell'Etica essi sieno guidati a cercare se vi sono punti che permettano di orientarsi intorno alla condotta, e di pronunziare giudizî sulla vita. Si troverà, allora, che molte cose attribuite al caso o all' arbitrio sono fondate sulla natura delle cose.

Vi saranno, anzi vi sono certamente delle divergenze nelle vedute morali; ma che importano, per gli effetti dello insegnamento, tali divergenze, quando la meta posta alla vita è la più alta, e ad affisarla e a raggiungerla si conduce la gioventù? L' essenziale è che questa si abitui a riflettere sulle ragioni del suo operare morale, e da siffatta riflessione tragga le sue convinzioni. Allora la cognizione morale riuscirà anche a trasformarsi in morale sentita, e così la filosofia acquista il suo valore pratico. Forse in senso non diverso Socrate affermò che la virtù è sapere: sapere, non di quello formato di nude cognizioni, di quello che i giovani debbono oggi ostentare all' esame di licenza liceale; ma sapere penetrato profondamente nello spirito e diventato principio attivo.

Un' ultima osservazione. Una delle questioni più gravi oggi dibattute dalla pedagogia è quella della concentrazione delle materie. La parola fu introdotta dallo *Ziller* e ormai è destinata a restare. Una volta di questa concentrazione si sentiva meno il bisogno; le materie erano poche, e queste avevano più intimi rapporti tra di loro. Ora, invece, è ben diverso. Cresciute mano a mano le materie, l' istruzione ha perduto quel carattere di maggiore compattezza che prima aveva. Essa, come notavo, è angustiata da tendenze atomistiche. Contro di queste la pedagogia ha cercato di reagire, e in Germania l' amministrazione scolastica ne seguì prudentemente il cammino. Così ivi da uomini competenti fu rilevato il valore che la geografia ha, non solo per l' oggetto suo, ma come mezzo di associazione, come anello di congiunzione tra le materie letterarie e le materie scientifiche. Le

rappresentazioni eccitate tanto dalle une quanto dalle altre possono trovarsi, riconoscersi, fortificarsi nel campo della geografia.

Ora l'ufficio che nelle classi ginnasiali spetterebbe alla geografia, spetterebbe nel liceo alla filosofia. « Che l'istruzione media, senza filosofia, abbia una lacuna, dice il Willmann (1), ce lo prova il fatto che tutte le discipline scolastiche s'appuntano nella filosofia ». Quindi egli rileva come lo studio delle lingue, delle letterature, della storia, delle scienze non sia mai indipendente da certe cognizioni filosofiche, le quali debbono « essere chiare e spendibili, e trovare il loro appoggio in un sistema di concetti che additi a un pensiero vigoroso e progressivo, ch'esse sono ben più che il prodotto di una riflessione sporadica (2) ». E riferendosi al suo paese, si vale di queste precise parole: « il rapporto della filosofia colla scienza e coll'istruzione consiste in un allacciamento così intimo e molteplice che è da sperare, che l'impulso didattico *(Lehrbetrieb)* gli abbia a rendere giustizia; e il povero campo di sperimenti rappresentato dall'odierna istruzione filosofica si trasformi un'altra volta in un fertile giardino (3) ».

Molte cose si potrebbero aggiungere, se lo scritto non fosse già riuscito troppo lungo. Che cosa indica, dunque, la guerra dichiarata alla filosofia nelle scuole medie, se non il trionfo dell'empirismo, e forse, non di questo solamente?

*
* *

Concludo. Il bisogno d'una riforma nell'istruzione secondaria era vivamente sentito, e quando si udì che il governo vi si accingeva, sorse la speranza che finalmente s'aprisse anche per noi un'era nuova, in cui gli istituti, dove quell'istruzione s'impartisce, avrebbero goduto d'una vita più varia e insieme più gagliarda. Sorse la speranza che finalmente anche da noi

(1) Didaktik, 1889; II, 140: (2) ib. 140-41: (3) ib. 142.

avrebbero trovato legittima soddisfazione i voti ragionevoli, che pure qua e là si erano espressi. Ma i fatti smentirono e cancellarono dagli animi ogni speranza per tutto quanto si riferisce a quell' ordine d'istruzione che noi abbiamo detto preparatoria all' Università. Non solo la riforma escogitata non migliora in nessun punto le precedenti condizioni degli studi ma li peggiora in ogni loro parte. Essa presenta tutti i caratteri di un ordinamento abbozzato e attuato con gran fretta, senza nessuna seria meditazione e senza nessun piano pedagogico. Sembra, insomma, che non si sia avuta altra cura che di rivedere la lista delle materie del Liceo classico, e, usureggiando ancor più di prima sul tempo a qualcuna di esse concesso, di racimolare qualche ora, per far posto all' insegnamento delle lingue moderne. Se non che, anche questo insegnamento, nel nuovo Liceo, non sta niente affatto comodo, e intanto ha scomodati tutti gli altri. Il criterio soggettivo ed empirico insieme, che si è seguito, non poteva più presto dare prova evidente della sua debolezza, e mettere sott' occhio le sue deplorevoli conseguenze.

Ci duole dover dire che a una riforma come questa sarebbe stato assai meglio non porre mano. Le riforme mal preparate, non solo sono da temersi pel danno che arrecano direttamente, ma altresì perchè intoppano la strada ad altri provvedimenti che, forse, ove questa fosse stata libera, a breve andare, si sarebbero introdotti con maggiore opportunità. Intanto anche da noi si sosterrà che s' è voluto tentare un esperimento, e che ormai bisogna attenderne con pazienza i risultati. E poichè, in genere, non si è facili ad ammettere i propri torti, così, forse, si tirerà in lungo, e sarà tutto tempo perduto.

ALFREDO PIAZZI.

Di un'opera di G. Marchesini [1]

NOTA CRITICA

Tra i volumi di filosofia che, al contrario degli altri anni, questa estate scorsa, tanto ferace di messi, ha scarsamente fecondato e portato nell'autunno a maturazione tiene un posto distinto questo bel volume del Marchesini che forse ha il torto di portare un titolo nè troppo seducente, nè troppo adeguato. Più che « *La teoria dell'utile* » ad esso si confaceva di certo il sottotitolo « *Principi etici fondamentali e applicazioni* » perchè il lettore, tratto in inganno dal titolo, si trova, a libro finito, deluso, non esponendosi in esso una teoria organica e compiuta del principio dell'utilità guardato da tutti i punti di vista.

Ma ad altre osservazioni ben più sostanziali ed importanti presta facile il fianco la contenenza di questo nuovo libro del Marchesini a cui non sappiamo fare omaggio più degno che quello di una critica imparziale e coscienziosa.

Ma, prima di rilevare alla luce di un'esame oggettivo e spassionato quelli che a noi sembrano i lati deboli e manchevoli della trattazione, crediamo opportuno, anche per l'esatta comprensione dei concetti, o meglio del concetto fondamentale che anima questo libro, cercare di riassumerne in breve la contenenza e il succo vitale.

Contro la teoria vacillante dell'immoralismo del Nietzche che ora sconta nel tramonto triste e doloroso di sua vita sventurata

(1) *La teoria dell' utile.* — Principii etici fondamentali e applicazioni. — *Palermo, R. Sandron, 1900.*

gli ardimenti di una mente caoticamente ribelle attraversata solo di rado da qualche lampo rivelatore, il Marchesini oppone subito il fondamento, incrollabile ormai dopo tanti assalti, dell'etica positiva che non considera l'uomo come una creatura fantastica, ma come una realtà concreta, un prodotto storico.

L' homo moralis, in una parola, che forma il fulcro ed il perno dell' etica positiva, non è un cieco incontro di forze meccaniche, come lo volevano i materialisti, ma un essere capace di agire e di reagire per le energie sue razionali e per l'impulso che riceve dal sentimento del suo potere e del suo dovere morale. E il principio dell'utile razionale verso cui, cospirando, aspirano tutte le energie dell' uomo non si desume dal solo senso, come l' utile materialistico, nè dalla sola ragione, come il *bene in sè* dei metafisici, nè da una destinazione umana che oltrepassi i confini della vita presente, come la perfezione dei moralisti teologi, ma si ricava dall'intera realtà, viva e pulsante, dell'uomo sociale e civile.

Come si vede, salda e compatta, senza nessuna screpolatura di sorta, è la pietra angolare su cui il Marchesini intende erigere l'edificio della sua teoria etica. Bisogna vedere ora se pure solidi sono i suoi muri maestri e se bene organizzata è la travatura interiore.

Come si originano nella coscienza umana le idealità sociali più elementari e per quale intimo processo esse assumono una forza imperativa, una energia impellente? Duplice, afferma il Marchesini, è la sorgente del sentimento etico: la natura originaria e razionale dell' uomo e i rapporti della vita sociale. In altri termini, come la solidarietà nella natura è un' intuizione originaria, dipendente dall' originario potere e dalla speciale natura della ragione umana di subordinare sempre il particolare all' universale, l' accidentale al necessario nell' ordine teoretico, così anche il sentimento etico sarà dovuto in gran parte al sen-

timento della solidarietà umana, della subordinazione dell'individuo al gruppo sociale, del rispetto ai bisogni individuali materiali e spirituali.

Senonchè, posto così il problema e guardato bene a fondo, ci pare che esso non accenni menomamente a una duplice fonte del sentimento etico: ci sembra, cioè, che la solidarietà umana non si possa considerare come un'intuizione originaria, quand'essa invece si genera, come non si può dopo tante prove ormai non ammettere, tra l'urto e l'attrito delle azioni e delle reazioni degli individui fra loro e si forma ed evolve man mano che nella massa indistinta della vita ad orda vengono a differenziarsi il potere e lo stato. E di ciò ci arreca prove inconcusse la etnologia comparata.

Dunque il sentimento della solidarietà umana non è un concetto originariamente insito nell'animo degli individui, ma è anch'esso un sentimento derivato il quale poi, formato che si sia, vivamente intensifica l'energia etica.

Non possiamo fermarci di proposito su quanto il Marchesini dice intorno alla morale teologica e alla morale formale di Kant e sulle obbiezioni che egli muove ai critici del Mill per dimostrare come il suo utilismo, precisando come fine una felicità qualitativamente superiore, sia non empirico, ma razionale e per far vedere come l'antitesi apparente del Mill tra felicità e dignità venga superata dal fatto naturale e razionale che riscontriamo nella realtà dell'uomo civile.

Fermiamoci, piuttosto, sui tre principi fondamentali dell'Etica, che, studiando il fatto morale come il prodotto dell'uomo preso nella sua totalità, mira a ricercare in esso le singole parti costitutive e ad accertarne l'azione specifica. Questi principi riguardano appunto il modo d'agire e le norme che devono seguire i tre principali coefficienti del fatto etico quali sono le condizioni biologiche, la riflessione in quanto è capace di reprimere e temperare gli istinti biologici, e l'impulsività dei doveri superiori.

Essi sono formulati così: *a)* le condizioni biologiche influiscono sul sentimento morale e sull'analoga condotta. Ne consegue che è un dovere etico agevolare quanto è possibile la benefica azione dei fattori fisico-biologici, riducendone l'azione nociva, affine di compiere quanto più largamente l'ideale etico. *b)* L'uomo non potendo essere lasciato in balìa delle condizioni non sempre utili dell'ambiente materiale e sociale, deve essere sapientemente diretto nell'intelligenza, nel sentimento e nella volontà affinché con la riflessione e la previdenza (per la loro naturale efficacia) egli comprenda la nobiltà ideale dell'uomo e della vita sociale e tragga dalle sue stesse energie intellettuali, contro ogni influenza malefica, il proposito perseverante del bene. *c)* Le esplicazioni del sentimento dell'utile biologico e dell'utilità inerente alla riflessione devono convergere colle più alte idealità civili di moralità e di giustizia, secondo il senso di dignità inerente all'uomo altamente civile.

Subordinate a questi principi, abbiamo le tre forme dell'utile: biologico, intellettuale e morale, le quali - giova ripeterlo - non sono isolate e impenetrabili tra loro, ma sono vere *funzioni* di un unico tutto, di una medesima energia etica da cui traggono alimento e vita. Perciò la scienza morale o la *scienza dell'utile* deve fare oggetto dei propri studi e assumere come dato suo fondamentale quella specificata manifestazione dell'*energia universale*, onde si sprigiona ed evolve il fatto etico, da cui prende origine e atteggiamento la tendenza all'utile razionale e in cui questo *utile*, nelle sue forme, si va riassumendo a quel modo che nell'energia fisica si riassumono le varie forme del fenomeno fisico.

Questa energia etica, pur conservando il carattere di energia naturale, è contraddistinta dai caratteri specifici della coscienza e della volontà che le imprimono appunto una nota differenziativa tale da farla apparire diversa dall'energia fisica, dall'energia biologica, psicologica, ecc.

Acutamente, sebbene succintamente, é combattuta dal Marchesini la nota teoria del Le Dantec, il quale sostiene che il volere è un semplice epifenomeno, un' illusione, perchè, dipendendo assolutamente dalle condizioni organiche degli individui, si esaurisce, a così dire, in questi. Al quale ragionamento, identico per valore a quello di coloro che volessero negare l'esistenza del fenomeno biologico, perchè presuppone necessariamente i fenomeni fisico-chimici da cui risulta, il Marchesini vittoriosamente oppone che tanto vale affermare allora che non esiste il prodotto, perchè questo non si ha senza i suoi fattori, mentre, invece, come è risaputo, la natura altro non è che un processo graduale di distinzione, d'integrazione progressiva, che dal meno complesso o indistinto va al più complesso o distinto.

Procedendo in seguito sulla traccia di questi concetti, l'autore trova modo di combattere la teoria del Wundt esposta e commentata dal Villa e di concludere coll'affermare che il volere è un fatto psichico sussistente con caratteri suoi proprii, affatto nuovi rispetto ai caratteri di quei fatti fisici e fisiologici che ne sono l' antecedente necessario e sufficiente. Le sensazioni organiche - egli continua - che accompagnano il sentimento del volere e la sua risoluzione nell' atto (o interno o esterno) sono il concomitante pico-fisico del volere stesso; ma la rappresentazione del fine e dei mezzi, le idee varie che si associano a queste sensazioni più o meno intense, sono pure fatti nuovi e distinti. Il volere è la risoluzione psicologica di tutti questi fattori; è la forma compiuta di una determinata specie dell' attività psichica. L' azione dinamogenetica e inibitoria della massa cerebrale (qualunque sia la sede anatomica e la forma funzionale di questa duplice azione, chè le ipotesi in questione sono molte e non accennano ancora a una verificazione definitiva) è un elemento concreto del fatto del volere, ma non tutto il volere, il quale nella sua totalità non ci può essere noto se non introspettivamente,

ossia immediatamente. Ed è un fatto che, come funzione, concorre a modificare l'organo suo, in analogia alla legge, che la funzione fa l'organo.

Noi, per semplificare più che possiamo il nostro compito, ci limitiamo a riportare solo le conclusioni che il Marchesini invece abilmente deduce dall'esame di varie teorie.

Più innanzi il nostro autore, contro la teoria intellettualistica dello Herbart, del Drobisch ecc. e contro la dottrina sentimentalistica dello Horwics, ammette, avvicinandosi alla concezione del Waitz, la non originarietà assoluta dell' atto volitivo, preceduto geneticamente, essenzialmente e determinativamente dalla rappresentazione e dal sentimento, difendendo infine la spiegazione positiva data dell' Ardigò della libertà fondata sull' autonomia della ragione, il fatto naturale più evoluto e preminente che opera in modo da imprimere alla personalità umana fini coscienti e voluti, perché essa, la ragione, pur essendo determinata da cause inferiori, ha un' azione determinante, in quanto spinge l'uomo a rivolgere le proprie energie al fine dell'utile razionale. In una parola, secondo questa teoria, l' uomo è *idealmente*, *razionalmente* tanto più libero, quanto più potente ed efficace è in lui il sentimento della necessità etica, ossia del dovere verso il quale con illuminata coscienza lo sospinge il dato più alto della propria personalità, la ragione. Ma tale etica necessità non è da confondersi, in quanto essa è razionale, con la necessità fisica; il determinismo morale non è la stessa cosa che il determinismo fisico. Al contrarío, come la ragione integra la materia, (il fatto razionale integra il fatto fisico, come abbiamo già avuto occasione, per quanto in breve, di notare) così la necessità razionale integra la necessità materiale e fisica, da cui è quindi in parte dipendente.

E, giunti a questo punto del libro, noi ci troviamo di fronte all' esposizione e alla discussione della teoria del Tarozzi, il

quale, come è noto, esclude ogni rapporto di necessità e d'efficienza nella serie dei fatti, perchè, questa potendosi scomporre in altrettanti fatti fino all'infinito, le unità che ne risultano sono altrettanti fatti singoli e nuovi, tra i quali noi non possiamo vedere che rapporti di successione. Per queste ragioni anche l'atto volitivo, come quello che avvenendo presentemente non può coordinarsi sempre e totalmente ad altri fatti che ci siano noti, può chiamarsi libero, perchè capace di realizzare un ordine *futuro* di fatti senza essere legato ad alcun ordine passato reso già dall'esperienza fisso ed immutabile.

A sventare il sofisma che sotto tale ragionamento seducente s'annida il Marchesini dedica alcune osservazioni tra le quali le più importanti ci paiono queste: 1.) Il fatto singolare e indipendente è un'astrazione e non spiega nè sè stesso, nè la serie — 2.) Sebbene l'efficienza non si rilevi sperimentalmente (il che non è possibile perchè è un'idea astratta) tuttavia essa - ossia la necessità - è un dato mentale imprescindibile, che ha nel fatto obbiettivo il suo equivalente — 3.) La possibilità che non ci siano immediatamente noti quei fatti o quelle idee che determinano il volere, ossia l'essere l'atto volitivo presente come unico dinanzi alla coscienza, nè ci prova la sua singolarità, nè la sua indipendenza, data l'attestazione illusoria e sempre difettosa della coscienza.

E non si creda questa discussione del Marchesini una digressione superflua, perchè essa, oltrecchè aiutare a superare felicemente il nuovo scoglio genialmente additato dal Tarozzi, c'illumina meglio sulla portata e sulla fecondità della teoria ardighiana con tanto calore e valore difesa dal Marchesini.

Assodate così teoricamente la formazione e la costituzione dell'atto volitivo, libera da ogni ingombro e da ogni ostacolo è la via per accertare che cosa s'intende per dovere, diritto e responsabilità, il primo essendo l'espressione razionale e pratica

d' una necessità davvero sentita, il secondo essendo il prodotto naturale delle energie varie da cui risulta l'uomo sociale lungo il suo sviluppo storico e la terza, cioè la responsabilità, essendo data dal risultato del rapporto esistente tra l'atto e l'intenzione, l'opera e il volere, il volere e il comprendere.

E quì il Marchesini s' arresta nella discussione teorica di quelli che egli chiama principi etici fondamentali per passare a mettere in luce le più importanti applicazioni di cui essi possono essere praticamente fecondi.

Ma una domanda ci si presenta spontanea in questo punto alla mente. Qual' é il contributo nuovo che il Marchesini con questo libro ha portato alla risoluzione del problema etico? E questo contributo di pensiero da lui arrecato é interamente nuovo, é veramente presentato in modo da non lasciare nel lettore nemmeno l'ombra più lontana del dubbio circa la sua consistenza scientifica?

Intendiamoci anzi tutto bene: negare che il libro del Marchesini, informato ad un metodo rigorosamente positivo non giovi per sé stesso alla scienza dibattendo o combattendo teorie che vanno ora per la maggiore sarebbe tutt'uno come voler negare la luce del sole, ma affermare che interamente nuova e di grande valore sia l' idea che lo anima e lo ravviva ci sembrerebbe un'esagerazione. E facile ci pare dimostrarlo.

Proviamo, prescindendo dalle osservazioni perspicaci sparse qua e là a proposito delle più svariate concezioni, a soffermarci a considerare la tesi che forma come il *leit motiv* del libro del Marchesini. Per il Marchesini come per l'Ardigò che per primo l'ha intuito ed in parte svolto scientificamente, il diritto devesi concepire tenendo conto di tutti quegli elementi che compongono la figura sociale, non trascurando alcuno de' suoi caratteri. I tre elementi del diritto, la natura, la ragione e la storia, che altre scuole considerano isolatamente e ognuna per sè come motori fra loro

impenetrabili del sistema giuridico d' un popolo, per il Marchesini come per l'Ardigò si fondano invece nell'unità naturale dell'uomo sociale. E tutto ciò sta bene, ma fino a quì nulla di nuovo.

Il nuovo, secondo noi, consiste nell'avere il Marchesini con maggiore rigore e più vibratamente e con argomentazioni originali insistito sulle esigenze razionali come generatrici in parte delle istituzioni giuridiche, pur tenendosi lontano dalle esagerazioni del Dahn che - è risaputo - sulle basi dell'*opinio necessitatis*, involuta nella coscienza giuridica d' un popolo, fonda tutto il suo edificio teorico. All'obbiezione dal Vanni mossa al Dahn cui ricorda che l'*opinio necessitatis* altro non è se non un riflesso della necessità della vita sociale, il Marchesini risponde accettando l'appunto, ma osservando di contro che anche il pensiero per sè, individuale, concorre a modificare la vita sociale, elaborando in sè stesso quegli elementi che questa gli offre: la causalità tra società e individuo non è unilaterale ma reciproca. Il che, non lo si può negare, è vero ma toglie, secondo noi, valore indubbiamente all' importanza di quei fattori ideali, da cui si voleva far originare il diritto, trasformandoli in fattori derivati e limitando l' efficacia loro ad un' efficacia di semplice reazione.

Dunque, nè interamente nuovo è il concetto animatore della tesi del Marchesini perchè esso era già stato in parte svolto dall'Ardigò, nè di un'importanza decisiva per la ragione che riguarda soltanto un fattore di rilevanza secondaria nella formazione del diritto. Ci resta ora da vedere se esso possa davvero sospingere la scienza innanzi sull'ardua via del progresso.

Come abbiamo già ricordato, il Marchesini, contro gli esclusivismi naturalistici e d'altra natura, sostiene che i tre elementi del diritto, natura, ragione e storia, si fondono, per dar luogo al fenomeno giuridico, nel crogiuolo dell'unità naturale dell'uomo sociale.

Che questa teoria, intuita, fra gli altri, dal nostro Cattaneo, e mirabilmente svolta in sistema organico dall'Ardigò, superi e sopravvanzi altre vedute monche e unilaterali noi lo abbiamo già dimostrato in parecchi nostri lavori [1], ma che essa proprio rappresenti il *non plus ultra* in questo campo scientifico come quella che esaurientemente spieghi il processo formativo del diritto non ci sembra assolutamente. Altre teorie, se non ci inganniamo, si sono più avvicinate alla verità in tale argomento. Vediamolo.

E' un truismo ormai trito e ritrito che noi possiamo ritenere di conoscere un fenomeno qualsiasi soltanto quando conosciamo non solo tutti i fattori necessari alla sua produzione, ma anche sappiamo il grado di energia determinante dei singoli coefficienti. A questo proposito il Pareto giustamente osservò che le nostre cognizioni sulla mutua dipendenza dei fenomeni A, B, C, ad esempio, possono passare per tre gradi necessari : α) Noi possiamo solo sapere che tra questi fenomeni esiste una dipendenza : che la presenza di A e le variazioni della grandezza di A influiscono sopra B, C.... ; che la presenza di B influisce sopra A, C.... — β) Noi possiamo inoltre avere un' idea dei legami che esistono tra A, B, C. Sapere, per esempio, che quando A cresce, B decresce, C cresce ecc. In altri termini, noi possiamo conoscere il senso delle variazioni di B, C, provocate da una variazione determinata di A. — γ). Infine noi possiamo non solo conoscere il senso di queste variazioni, ma anche calcolarne esattamente la grandezza. Arrivati a questo punto la nostra conoscenza dell'insieme dei fenomeni A, B, C... è completa e perfetta [2].

(1) Saggi di sociologia — Parte I' Milano, 1899. — Le teorie sociologiche di R. Ardigò — Torino, 1898. — Discussion avec M. Ardigò sur la sociologie et le matérialisme historique — Paris, 1899. — R. Ardigò à l'occasion de son 70e anniversaire — Paris, 1898.

(2) Cours d'économie politique ecc., II' Chap. I° Lausanne 1897.

Ora se il conoscere e l'enumerare tutti i fattori fisici, psichici e sociali del fenomeno giuridico, ad esempio, è un grado di conoscenza superiore senza dubbio a quello proprio di coloro che si ostinano a volerne vedere uno solo, esso, nondimeno, si trova ancora al primo livello delle nostre cognizioni, perchè non solo pensa a calcolare la grandezza delle variazioni di tutti i coefficienti del diritto, ma nemmeno ha un'idea, per quanto estremamente imperfetta, della dipendenza delle variazioni dei fenomeni condizioni col fenomeno prodotto.

Insomma, per usare termini meno oscuri, ma per dire in fondo la stessa cosa, non basta dire che il fenomeno giuridico è prodotto più elevato di tutto l'uomo sociale e di tutti i fattori dell'ambiente, ma bisogna anche chiarire e precisare, disponendoli nel loro ordine genetico, secondo la loro efficacia determinatrice, la sfera d'energia e il grado di influenza dei singoli coefficienti.

E questo appunto di avere tentato di studiare il senso delle variazioni di tutti i fenomeni sociali come provocate dalla variazione del fenomeno economico, che è il più semplice e primitivo, costituisce, secondo il nostro modesto parere, uno dei meriti più indiscutibili del così detto materialismo storico.

Pensatamente abbiamo detto che il materialismo storico è ancora un *tentativo di studio*, perchè siamo ben lontani dal dividere l'opinione di coloro che lo credono lo specifico risolvente di tutte le incognite sociali. Comunque, questo non si potrà mettere in dubbio: che la teoria del Marx e dell'Engels, meglio d'ogni altra, ha avuto, per così esprimerci, la coscienza delle difficoltà scientifiche del problema e la visione netta delle vie che occorreva battere per superarle e vincere.

Per tali ragioni principalmente altrove (1) abbiamo dimostrato che, sebbene la concezione dell'Ardigò abbia comune colla teoria del Marx l'esigenza fondamentale dell'indagine dei modi

(1) *Saggi di sociologia*, pag. 107-8, op. cit.

di formazione casuale del diritto, pur tuttavia superiore a quella dell'Ardigò era la teoria del Marx, la quale se ancora non si eleva al culmine supremo della conoscenza umana, rappresentatoci dallo stato γ descrittoci dal Pareto, nondimeno cerca di assorgere al livello β, investigando le mutue azioni e reazioni di tutti i fenomeni sociali come dipendenti dalla variazione del fenomeno economico, il più elementare e geneticamente irreduttibile.

E con ciò crediamo di avere soddisfatto anche alla seconda nostra promessa dimostrando come scientificamente a nostro giudizio sia poco feconda di progressi la teoria unitaria del Marchesini. Pure destituiti di ogni fondamento, sebbene acutissimi e degni di ogni considerazione ci sembrano gli appunti che egli ha diretto contro la teoria del materialismo storico, prendendo l'occasione da un nostro libro recente.

Il Marchesini, infatti, dopo avere detto a pagina 207 che il materialismo storico fa sorgere dal fatto economico direttamente come le idee e i sentimenti così tutti i fatti sociali, a pagina 208 ci contesta, con molta cortesia e benevolenza di cui gli siamo grati, anzitutto che non è facile capire l'autonomia personale, quando si dia al fattore economico un'assoluta e universale preminenza, e secondariamente che non è stato il marxismo a negare per primo che l'idea si generi dal nulla.

Prescindendo dalla prima obbiezione, perchè a noi pare troppo evidente e nota l'*ignorantia elenchi* in essa contenuta onde si confonde l'interpretazione materialistica della storia con un'interpretazione utilitaria, ci sembra che la seconda e la terza argomentazione nascondano un malinteso che è opportuno dissipare.

Il Marchesini sa che il materialismo storico è una concezione affatto sociologica e, come tale, non ha per mira la spiegazione dei fatti individuali, bensì quella dei fenomeni di massa, dei fenomeni tipici precisamente come alla delucidazione di questi è rivolta, con intenti scientifici meno ampi e comprensivi, la statistica morale.

E a quel modo che quando tale scienza dice che nell' anno x vi fu una grande produzione di grano e che come riflesso di questo fatto si ebbe un gran numero di matrimoni non intende asseverare che l'individuo Z ha sposato in causa di quel raccolto abbondante, così il materialismo storico quando afferma che i prodotti ideologici derivano in *ultima istanza* (non direttamente!) dalla vita materiale e dall' ambiente economico artificiale, non intende menomamente di asserire che l' individuo Z modelli la sua condotta morale sullo stampo della sua situazione economica. Dunque, per venire al caso del Marchesini, non ci sembra esatto dire che il materialismo storico attribuisce un'assoluta e universale preminenza al fattore economico nella causazione degli atti individuali, per la ragione che esso vuole soltanto dimostrare come le variazioni dei fenomeni sociali dipendano dalle variazioni del fattore economico, come abbiamo già visto.

E così pure non è il formarsi dell' idea nel cervello dell' individuo, ma il costituirsi dei prodotti ideologici (complesso di dottrine, di credenze, di superstizioni ecc.) delle società che il materialismo storico intende studiare e spiegare connettendolo col sostrato economico, avvalendosi dello stesso metodo scientifico onde dal sostrato somatico i moderni psicologi fanno derivare il processo psichico dell'individuo. E come sarebbe un'eresia scientifica il rigettare la teoria dell' autonomia della ragione, con tanto entusiasmo difesa dal Marchesini, dicendola inconsistente perchè la ragione, a sua volta, presuppone una base organica, così è un' assurdità, crediamo, il sostenere che il materialismo storico si fondi sopra una contraddizione in termini perchè, pur ammettendo l'efficacia di reazione dei fenomeni ideologici in una società, li fa derivare in ultima analisi dalla sostruttura economica.

Perciò, concludendo, non sarà stato il marxismo il primo a negare l'autogenia dell'idea, (il che esso non poteva fare perchè tale ricerca esorbitava dalla sua sfera scientifica), ma senza

dubbio esso è stato il primo che con maggiore serietà e coscienza si è fatto a studiare la genesi e il processo di formazione sociale dei prodotti ideologici, senza assumerli come fattori originari e indecomponibili. Sta bene infine che il Marchesini (convenendo in ciò coll' Asturaro (1) che ci rimproverava di non aver affrontato il problema della classificazione seriale dei fenomeni sociali) sta bene, dicevamo, che egli ci opponga che una sociologia la quale non sapesse dirci altro che il fenomeno economico è il più fondamentale di tutti assomiglierebbe a una fisiologia che si fosse limitata solo a constatare la fondamentalità della nutrizione; ma questo, però, non toglie, secondo noi, che una fisiologia simile sarebbe sempre scientificamente superiore a quell' altra che solo ci dicesse che la vita dipende da tutti i coefficienti del nostro organismo senza poi andare a ricercare quale sia il fattore più fondamentale.

In tal modo noi, come si vede, siamo ritornati al punto onde siamo partiti prima di aprire questa parentesi per tentare di difenderci dalle argomentazioni acute e gentili dirette dal Marchesini a un nostro lavoro.

Noi riconosciamo adunque che l'Ardigò e che il Marchesini con maggior larghezza hanno esattamente colto ed enumerati tutti i fattori del diritto, ma neghiamo che la loro analisi sia scientificamente definitiva ed esauriente, rendendosi ancora necessario tanto il ricercare il fattore fondamentale da cui tutti quelli dipendono, quanto il tracciare la classificazione seriale dei fenomeni sociali a seconda della loro importanza genetica.

Dei primi due di questi tre problemi è già stata trovata la soluzione, se non definitiva, almeno soddisfacente come dall'Ardigò così dal Marx e dall' Engels rispettivamente; per la soluzione dell'altro ci ostiniamo a credere ancora non intieramente maturi nè i tempi nè gli studi.

(1) Prefazione ai nostri « Saggi di sociologia ».

Senonchè ora che abbiamo discusso, se non a fondo, almeno con una certa ampiezza, l' importanza e il valore scientifico di quelli che a noi sembrano gli assunti principali del libro del Marchesini, non possiamo nemmeno di sfuggita accennare alla parte applicata ove l' autore tenta valorosamente di dimostrare come il principio etico dell'utile razionale possa ispirare la soluzione dei principali problemi della morale e della giurisprudenza.

Giunti ora alla fine del libro, cerchiamo di fissarne il filo logico che si nasconde e si muove nel fondo della trattazione.

Riferita la genesi e la natura fondamentale del fatto etico fondamentale e quel senso dell' unità che, da prima vago e indistinto, si specifica col tempo nell'intuizione dell'unità cosmica e nel sentimento della solidarietà universale e sociale, si passò poi a determinare le tre forme dell'utile: biologico, intellettuale e morale e a delinearne i caratteri e i modi di agire, per terminare infine nella parte applicata col dimostrare come le energie umane, contenendo in sè stesse la tendenza all' azione, debbano essere disciplinate e unificate in maniera che la loro esplicazione armonica compia, quanto più largamente è possibile, l' ideale dell'utile razionale.

Noi potremmo ora esaminare criticamente le principali conclusioni pratiche che si trovano nella parte applicata di questo libro, così come spassionatamente ne abbiamo discusso gli assunti fondamentali della parte teorica. Ma, come andremmo troppo per le lunghe in un campo in cui forse più che la ragione fredda e serena dominano ancora incontrastati il sentimento e l'apprezzamento soggettivo, così facciamo qui punto volentieri, contenti di avere reso con una critica oggettiva il migliore omaggio che da noi si poteva ad un autore ormai benemerito per tanti titoli della coltura filosofica italiana.

ALESSANDRO GROPPALI.

PER LA PSICOLOGIA DEI SENTIMENTI

IV.

AMOR DI SÈ E AMOR PROPRIO

Si suole identificare da molti scrittori l'amor proprio coll'amor di sè. Il Leopardi, per esempio, dice che il vivente si ama senza limiti e non cessa mai di amarsi: che tutto è amor proprio nell'uomo e in qualunque vivente: che quanto maggiore è la vita naturale del vivente, tanto più è sensibile e vivo l'amor proprio (1). Anche per il Pascal l'amor di sè e l'amor proprio sono la stessa cosa. Così egli si esprime in uno dei suoi pensieri: Dio creò l'uomo con due amori, l'uno per Dio, l'altro per sè; con questa legge, che l'amore per Dio fosse infinito, cioè senz'altro fine che Dio stesso, l'amore per sè stesso invece fosse finito e si riportasse a Dio. Ma dopo il peccato l'uomo perdè il primo di questi amori, ed essendo rimasto solo il secondo in quella grande anima capace d'un amore infinito, l'amor proprio straripò e dilagò nel vuoto lasciato dall'amor di Dio; onde l'uomo amò sè solo e tutte le cose per sè, cioè infinitamente (2).

Questo pensiero del Pascal provocò poi una risposta del Leopardi, la quale dice che neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito; perchè sebbene l'uomo si ama

(1) Cf. LEOPARDI, *Pensieri* Vol. I, pag. 439; II, 32, 111; III, 126.

(2) PASCAL, *Pensées*. Parte II, Art. XVIII, III.

senza confine veruno e l'amor proprio non ha limiti nè misura nè per durata nè per estensione, contuttociò l'animo umano o di qualunque vivente non è capace di un sentimento il quale contenga la totalità dell'infinito (1).

Vi sono anche scrittori che distinguono l'amor di sè dall'amor proprio: citerò il Rousseau e il Vauvenargues. Per il Rousseau l'amor di sè è la passione primitiva, innata, anteriore ad ogni altra, *di cui tutte le altre non sono, in un certo senso, che modificazioni.* Principio questo ripreso e svolto anche dal Leopardi, il quale aggiunse la dimostrazione che l'indebolimento dell'amor di sè (o dell'amor proprio), per causa dell'infelicità, porta con sè l'indebolimento di tutti gli altri sentimenti, compresi gli altruistici (2). L'a-

(1) LEOPARDI, *Pensieri* Vol. II. pag. 90. Nel pensiero del Pascal c'è veramente una confusione sulla parola *infinito*, che è presa in due sensi; perchè nel primo si riferisce all'amor di Dio, che è infinito in sè e perciò degno d'un amore infinito; nel secondo si riferisce all'amor dell'uomo per sè stesso, e non può valere che *indefinito*, essendo l'uomo una creatura finita. È strano che il Pascal creda di derivare il secondo senso dal primo, senz'accorgersi che (stando alle sue convinzioni religiose) dopo il peccato originale l'uomo, perchè decaduto, non poteva più essere in grado di eguagliare col suo sentimento l'*infinità* di Dio.

(2) G. LEOPARDI, *Pensieri*, Vol. II, pag. 297. È notevole un altro pensiero del Leopardi che ora mi capita sott'occhio (Vol. IV, pag. 80, 81), dove si proclama una certa legge della *conservazione dell'amor proprio*, analoga alla *conservazione della materia* nel campo fisico. Infatti, dice il Leopardi, non solo l'uomo o il vivente non può perdere l'amor proprio, ma neanche perderne una menoma parte in sua vita, per quanto i diversissimi aspetti che prende questa passione possano far credere il contrario. L'amor proprio non può non solo svanire, ma scemar mai di un menomissimo grado, e si può dire di lui ciò che della materia, che tanta nè più nè meno ve n'ha oggi e ve ne avrà, quanta al principio del mondo, e che la sua quantità non è mai nè cresciuta nè scemata di un nulla. E per conseguenza egli è tanto in ciascun momento della vita, quanto in ciascun altro, tanto nell'uomo che tradisce i doveri più sacri per un menomo piacere, quanto in chi fa il più

mor di sè è per il Rousseau sempre buono e sempre conforme all'ordine. Essendo ciascuno incaricato soprattutto della sua propria conservazione, la prima e la più importante delle sue cure dev'essere di vegliarci incessantemente: ma come ci potrebbe vegliare se non ci pigliasse il più grande interesse? L'amor di sè, che non risguarda che noi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti: ma a l'amor proprio che ci fa paragonare agli altri, non è e non potrebbe mai essere contento, perchè preferendoci agli altri esige che gli altri ci preferiscano a loro, ciò che è impossibile. Così le passioni dolci e affettuose nascono dall'amor di sè, le passioni odiose e irascibili dall'amor proprio [1]. Pare dunque che per il Rousseau l'amor di sè sia limitato, l'amor proprio illimitato. Ma quello che v'ha di curioso in lui è che egli sarebbe costretto a derivare, in ultima analisi, l'amor proprio, fonte delle passioni odiose e irascibili, da quell'amor di sè, che non dovrebbe partorire se non passioni dolci e affettuose. Fortuna che ha aggiunto quell' *in un certo senso.*

Secondo il Vauvenargues si può con l'amor di sè cercar fuori di sè la sua felicità: si può amare qualche cosa fuori

eroico e terribile sacrifizio per l' osservanza di un menomo dovere o in chi si uccide da sè. La massa dell' amor proprio è altresì la stessa in ciascun vivente di qualsivoglia specie, perocch' essa è infinita e quindi non può essere maggiore nè minore in nessun individuo non solo rispetto a sè, ma anche comparativamente a qualunque altro individuo possibile; il che appunto dimostra che ella è infinita assolutamente e per sè stessa. -- Questo pensiero, così espresso, è in contraddizione coll' altro da me riportato dove si nega appunto al Pascal l' infinità dell' amor proprio. Il Leopardi finisce, come il Pascal, col confondere i due sensi della parola infinito: dopo averci detto che l' amor proprio non può essere infinito se non nel senso di indefinito, qui lo fa addirittura infinito in sè e per sè.

(1) Cf. Rousseau. *Émile*, L. IV.

di sè più che l'esistenza propria: l'individuo non è a sè stesso il suo unico oggetto. L'amor proprio al contrario subordina tutto alle sue comodità e al suo benessere: é a sè stesso il suo solo oggetto e il suo solo fine: talchè, mentre le passioni che vengono dall'amor di noi stessi danno noi alle cose, l'amor proprio vuole che le cose diano sè a noi e si fa centro di tutto (1). Questa distinzione, si vede subito, non regge assolutamente: il Vauvenargues confonde l'amor proprio coll'egoismo, il quale, in tutti i casi, non ha meno da fare coll'amor di sè che coll'amor proprio (2).

Il Suard, commentando il Vauvenargues, osserva che ciò che s'intende comunemente per amor proprio è l'amor delle cose che ci son *proprie*, la compiacenza per le nostre qualità o per i nostri vantaggi personali, piuttosto che l'attenzione al benessere della nostra persona. Anche questa distinzione è fatta male: l'amore delle cose proprie non ha che fare coll'amor proprio. Quella del Rousseau è fatta certamente meglio, ma non soddisfa neanch'essa.

È certo, a mio avviso, che l'amor di sè non è l'amor proprio; tanto che possono, come vedremo, trovarsi in contraddizione l'uno coll'altro. Bisognerà dunque trovare una distinzione netta fra questi due sentimenti; e la troveremo determinando il carattere vero dell'amor proprio, il quale consiste, secondo me, *nel desiderio della stima e della reputazione generale*. Cioè: noi non solamente ci preoccupiamo di noi, delle cose nostre, della nostra esistenza (amor di noi stessi); ma anche della stima e del concetto in cui siamo

(1) Vauvenargues, *De l'esprit humain*, XXIV.

(2) Anche il Leopardi vuole, in uno dei suoi *Pensieri*, che si distingua l'amor proprio dall'egoismo (Vol. V, pag. 298 e seg.); che egli, in un altro, considera come la più brutta modificazione dell'amor proprio e la più esclusiva d'ogni genere di virtù (II, 403).

tenuti dagli altri (amor proprio). Dunque l'amor di sè è un sentimento primitivo, l'amor proprio un sentimento derivato. O anche: l'amor di sè è un sentimento naturale, l'amor proprio è un sentimento sociale. Mentre l'amor di sè è diffuso in tutti gli esseri viventi, ed ha in tutti gli esseri viventi lo stesso fine e lo stesso oggetto, l'amor proprio varia, quanto al suo oggetto, non solamente da individuo a individuo, ma anche da classe a classe, da nazione a nazione, da epoca a epoca. Ciò che ferisce l'amor proprio d'un Francese non ferisce quello d'un Inglese: questi rifiuta di battersi in duello, quegli non può rifiutare per timore della disistima e del discredito generale. Quello che si dice *spirito di corpo* non è altro che l'amor proprio d'una classe, del quale la Francia ha dato un terribile esempio nell'affare Dreyfus.

Nei *Promessi Sposi* l'amor proprio di classe è più volte rappresentato, come sapea rappresentar le cose e i sentimenti umani Alessandro Manzoni. Basterà ricordare la famosa scena del perdono di Fra Cristoforo, che preparata pel trionfo dell'amor proprio, finisce colla piena sconfitta di questo; e lo stupendo colloquio del Conte zio col Padre Provinciale.

Spesso un uomo può, come individuo, convenire d'aver commesso un errore; ma come membro di una certa classe no, perchè in tal caso la classe che egli rappresenta perderebbe nella stima e nella considerazione generale. Chi occupa un posto, per cui si suppongono certe cognizioni o certe qualità che effettivamente gli mancano (come pur troppo non di rado avviene negli impieghi e negli uffici pubblici) mette in esse tutto il suo amor proprio. L'amor proprio è vivissimo laddove è supposto o si vuol far supporre un merito reale che effettivamente non c'è, il che ha forse dato origine al motto: Ciascuno mette la sua pretensione dov'è la sua debolezza. Perchè laddove uno non può stimar sè stesso, si

consola e si conforta nella stima degli altri; e vedendo che gli altri credono in lui quel tal merito, finisce col crederlo anch'egli.

L'amor proprio è così distinto dall'amor di sè, che può, come s'è detto, venire in contraddizione con lui. Tizio accetta un duello per mantenere alta la sua stima e la sua riputazione; quantunque egli sappia di rischiar la vita e possa anche talora aver la certezza di soccombere. E guardate che Tizio non è partigiano del duello, e magari è anche convinto che nel suo caso particolare non varrebbe la pena di spargere la più piccola stilla di sangue; Caio si mette in un'impresa, dalla quale capisce chiaramente che nè egli nè le cose sue possono riuscire a bene; pur tuttavia non se ne ritrae per non perdere la sua riputazione d'uomo ardito, coraggioso, risoluto, ecc.

È curioso anche che talora un uomo dichiari di fare per amor proprio ciò che invece fa per sentimenti più profondi ed elevati. Ettore alla moglie Andromaca che lo prega a ritirarsi dai pericoli della pugna per non far vedova lei, orfano il figlio risponde:

> Ciò tutto che dicesti a me pur anco
> Ange il pensier, ma de' Troiani io temo
> Fortemente lo spregio e delle altere
> Troiane donne, se guerrier codardo
> Mi traessi in disparte e della pugna
> Evitassi i cimenti.

Ma ciò che più spingeva Ettore ai cimenti della pugna era il sentimento del dover suo di guerriero e l'amor della patria, non già il timor dello spregio; che poteva bene entrarci, ma solamente in secondo luogo. Nondimeno Ettore si esprime in quel modo, perchè il linguaggio dell'amor pro-

prio (essendo questo così diffuso tra gli uomini) è più sensibile e si capisce da tutti, mentre il linguaggio del dovere è più astratto e più difficile a intendersi.

Il Rousseau dice che l'amor proprio ci fa preferire agli altri ed esige che gli altri ci preferiscano a loro. Lo dicono anche due scrittori che fanno tutt'uno dell'amor di sè e dell'amor proprio. Dice infatti il Leopardi: L'amor proprio dell'uomo e di qualunque individuo di qualunque specie è un amor di preferenza. E aggiunge: L'imaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi è una conseguenza naturale dell'amor proprio necessariamente coesistente con noi e necessariamente illimitato. Non solo ciascuna specie di bruti stima o esplicitamente e distintamente o certo implicitamente e confusamente di esser la prima e più perfetta della natura, ma anche nello stesso modo ciascun individuo [1]. E il Pascal: Chiunque non odia in sè quell'amor proprio e quell'istinto che lo porta a mettersi al disopra di tutto è ben cieco, non essendovi nulla al mondo di più opposto alla giustizia e alla verità. Poichè è falso che noi meritiamo questa preferenza, ed è ingiusto e impossibile di conseguirla, dal momento che tutti domandano la stessa cosa. È dunque una manifesta ingiustizia in cui siamo nati di cui non possiamo, ma dobbiamo disfarci [2].

A me non pare che l'istinto della preferenza sia il vero tratto caratteristico dell'amor proprio, potendo esso invece darsi anche coll'amor di sè. Chi ama sè preferisce naturalmente sè agli altri; e per quella tendenza naturale a obiettivare o a trasportar negli altri i nostri sentimenti o stati subiettivi, s'imagina che gli altri debbano preferir lui a sè

(1) LEOPARDI, *Pensieri* Vol. I pag. 439; II, 205, 232.

(2) PASCAL, *Pensées*, II P. Art. XVII, LXVII. Se dobbiamo, lo possiamo, direbbe il Kant.

stessi. Se io mostro una mela a un gruppetto di bambini, ciascuno la vuole per sè, ciascuno vuol essere il preferito, ciascuno esige dagli altri, per così dire, il riconoscimento del suo dritto di preferenza. Questo è amor di sè, non amor proprio. Se non s'introduce il concetto della stima e reputazione sociale non si può cogliere la vera differenza fra questi due sentimenti.

L'amor proprio, essendo un sentimento sociale, non può ritrovarsi che fra gli uomini: nei bruti non c'è che amor di sè, come in tutti gli esseri viventi. Le loro forme embrionali di società non potrebbero giustificare la presenza e l'azione di un tal sentimento. Nè io credo col Leopardi che gli animali arrivino, ciascuno nella sua specie, al concetto del loro primato su gli altri esseri della natura. Per arrivare a questo concetto ci vuole una forza di comparazione e di ragionamento che non è facile supporre nei bruti: inoltre l'esperienza, almeno per moltissime specie, contraddirebbe a un tal concetto. Perchè molte specie di animali sono preda, talora senza arrivare neppure a maturità, di altre specie più forti; e in generale poi i bruti debbono sentire la superiorità e la supremazia dell'uomo. Anzi, secondo l'Hartmann, il cane addomesticato vedrebbe nel suo padrone qualche cosa di simile a un Dio, cioè un Essere immensamente a lui superiore di potenza, tanto nel punire chi osa ribellarglisi, quanto nel provvedere il cibo e il ricovero a chi gli obbedisce.

Dice ancora il Leopardi: Siccome l'amor proprio è un amor di preferenza, ciascun individuo è portato a soverchiar l'altro, dunque l'individuo odia naturalmente l'altro individuo, dunque l'odio è innato con l'amore di sè, dunque l'individuo è per natura antisociale (1). Al contrario, dico io; se l'uomo

(1) Cf. LEOPARDI, *Pensieri*, II, 232, 233.

può, per la via dell'amor proprio, arrivare a pregiar la stima e la reputazione degli altri più che la sua propria esistenza, vuol dire che egli è un essere naturalmente sociale.

Poniamo ora la quistione se l'amor proprio, benchè, come sentimento, distinto dell' amor di sè, possa derivare geneticamente da questo. Intendiamoci bene. Una risposta affermativa, come infatti sarà la mia, a questa quistione non importa la confusione e l'identificazione dei due sentimenti. Si può imaginar la vita affettiva dell' uomo come un cono che si appunti nell' amor di sè; ma ciò non pertanto il cono esiste, per così dire, colle sue dimensioni e colle sue proprietà geometriche, che non si possono determinare guardando solamente il suo vertice. Il Leopardi aveva una tendenza particolare a ridurre tutta la grande varietà dei fatti psichici a uno o pochi fondamentali. Egli avea ragione di credere che in ciò appunto debba consistere lo scopo della scienza psicologica; ma avea torto quando per cercar l'unità svisava la varietà dei fatti psicologici, quando confondeva l'unità di fatto coll'unità di derivazione (1).

L'amor proprio nasce dall'amor di sè, ma per via di una evoluzione determinata dalle condizioni sociali dell' uomo. L'uomo primitivo, per l'amor naturale di sè stesso, cerca di difendere sè e le cose sue da possibili attacchi e usurpazioni. Ma per raggiungere questo intento si accorge che gli giova moltissimo di esser temuto dagli altri uomini della sua tribù:

(1) Cf. LEOPARDI, *Pensieri*, Vol. I, pag. 160. Il Leopardi biasima i moderni psicologi (tra cui rammenta il Saint-Pierre e lo Chateaubriand) perchè nell'analizzare gli effetti e i fenomeni del cuore umano si fermano prima di arrivare alle vere ragioni, cioè a certi principî semplici colla sola modificazione dei quali si potrebbero spiegare i diversi fenomeni dell'animo umano. E crede che ciò facciano per amore del maraviglioso ossia per fare apparire strano e inesplicabile ciò che è invece semplice e spiegabile.

quanto più egli è temuto, tanto maggiore è la sua sicurezza, tanto minor pericolo corrono egli e le cose sue. Il timore è cronologicamente la prima forma della stima. L'uomo tende adunque dapprincipio a mentenere alta la sua stima e reputazione negli altri, per i vantaggi materiali che da ciò gli derivano. Ma a poco a poco, svolgendosi e perfezionandosi la vita sociale, l'uomo fa astrazione dai vantaggi materiali, e arriva a pregiar la stima e la reputazione degli altri uomini per sè stessa, indipendentemente dalle conseguenze che prima ne aspettava. Così avviene che l'uomo possa pregiar questa stima e questa reputazione più che la sua stessa esistenza e il suo benessere materiale.

Potremmo anche tracciare un'ultima fase evolutiva del sentimento in quistione. Dal cercare di far bella figura presso gli altri, l'uomo può arrivare a cercare di far bella figura presso sè stesso. Così un uomo di carattere animoso e forte si vergogna di sè medesimo, se, pur trovandosi solo, si sia lasciato vincer troppo dal dolore o dalla sofferenza, parendogli di dover perdere la stima che di sè aveva avuta fino allora.

V.

LA PAURA DELLE TENEBRE

Dice il Rousseau nell'Emilio: Le tenebre spaventano naturalmente gli uomini e talora gli animali; spavento che si fa manifestissimo nelle grandi ecclissi di sole. La ragione, le conoscenze, lo spirito, il coraggio risparmiano a pochi questo noioso tributo alla debolezza umana: ho visto ragionatori, spiriti forti, filosofi, militari intrepidi in pieno giorno tremar la notte, come femminucce, al rumor d'una foglia. Si

attribuisce questo spavento ai racconti delle nudrici, senz'accorgersi che c'è invece una causa naturale. E qual è questa causa? La stessa che fa i sordi diffidenti e il popolo superstizioso; l'ignoranza delle cose che ne circondano e di ciò che avviene intorno a noi. Accostumato a scorgere da lontano gli oggetti, e a prevedere anticipatamente le loro impressioni su di me, non è naturale che, non vedendo più nulla di quel che mi circonda, io supponga intorno a me mille esseri, mille movimenti che possono nuocermi, e da cui è impossibile che io mi garantisca? Ho un bel sapere che sono in sicurezza: è impossibile che io lo sappia così bene come se mi vedessi d'intorno: ho dunque un soggetto di timore che non avevo in pieno giorno. So, egli è vero, che un corpo estraneo non può agire sul mio senz'annunziarsi con qualche rumore: ma per questo appunto ho sempre l'orecchio teso; e al minimo rumore di cui non mi riesce discernere la causa, l'interesse della mia conservazione mi fa supporre la presenza di tutto ciò da cui debbo mettermi in guardia, ossia di tutto ciò che è più atto a spaventarmi. E se anche non odo assolutamente nulla, non mi riesce di star tranquillo, perchè, in fin de' conti, mi si potrebbe sorprendere anche senza far rumore (1).

Il Buffon nella sua *Storia Naturale* dà di questo fenomeno psicologico una spiegazione alquanto diversa da quella del Rousseau. Allorchè per circostanze particolari non possiamo avere un'idea giusta delle *distanze*, e non ci sia dato giudicare degli oggetti che dalla grandezza dell'angolo o piuttosto dell'imagine da loro formata nei nostri occhi, noi dobbiamo necessariamente ingannarci sulla grandezza di essi oggetti: tutti han provato che viaggiando di notte si prende

(1) Cf. ROUSSEAU, *Émile* L. II.

un cespuglio vicino per un grand'albero lontano. Lo stesso inganno avverrà quando non si conoscano gli oggetti dalla loro *forma* e non si possa per questa via avere alcuna idea della loro distanza: una mosca che passi con rapidità ad alcuni pollici dai nostri occhi ci parrà un uccello che dovrebbe essere a una grandissima distanza: un cavallo che sia immobile in mezzo a una campagna in un'attitudine simile, per esempio, a quella del montone, non ci parrà più grosso di questo finchè non sia riconosciuto per cavallo, nel qual caso ci parrà all'istante grosso come un cavallo, e noi rettificheremo immediatamente il primo giudizio. Ogniqualvolta ci troveremo nella notte in luoghi sconosciuti, ove non si possa nè giudicare delle distanze nè riconoscere la forma delle cose a cagion dell'oscurità, saremo dunque sempre in pericolo di cadere in errori di giudizio sulle cose che si presentino a noi.

Di qui nasce lo spavento o almeno quella certa specie di tema interiore che la notte fa sentire a quasi tutti gli uomini: su questi errori di giudizio si fonda l'apparizione degli spettri e delle figure gigantesche e spaventevoli che tanti giurano d'aver veduto coi loro occhi. Ai quali si risponde comunemente che queste figure erano nella loro immaginazione, mentre potevano essere benissimo nei loro occhi e costoro potevano aver veduto in effetto ciò che dicono d'aver veduto. Poichè egli è chiaro che un oggetto sconosciuto, di cui non si possa giudicare se non dall'angolo che forma nell'occhio, ingrosserà e ingrandirà in proporzione che uno, il quale non possa conoscere ciò che vede nè apprezzarne la distanza, si avvicini ad esso oggetto: e se alla distanza di 20 o 30 passi questo pareva avere, per esempio, l'altezza di alcuni piedi, alla distanza di 2 o 3 passi dovrà parere alto parecchie tese, il che deve naturalmente stupire e spaventare, a meno che non si possa toccarlo e riconoscerlo; nel qual

caso l'oggetto che pareva gigantesco diminuirebbe tutto a un tratto e riprenderebbe la sua grandezza reale. Ma questo caso raramente avviene perchè o si fugge o non si osa avvicinarsi; e allora non può restare di quell'oggetto altra imagine che quella formata nell'occhio, talchè uno potrà dire di aver veduto realmente una figura gigantesca o spaventevole per la grandezza e per la forma. Il pregiudizio degli spettri, conchiude il Buffon, è dunque fondato sulla natura, e queste apparizioni non dipendono, *come credono i filosofi*, unicamente dall'immaginazione (1).

Il luogo del Buffon contiene senza dubbio osservazioni importanti per una teoria della percezione: ma non mi pare che spieghi in modo soddisfacente la paura delle tenebre. Egli si riferisce al caso in cui le tenebre siano abbastanza rade da poter scorgere i contorni degli oggetti: ma allora quelli debbono apparir tanto meno distinti quanto più l'oggetto è lontano; il che potrebbe già valere qualcosa pel ravvedimento dell'occhio. L'esercizio poi e l'abitudine di camminar di notte ci dovrebbe, almeno fino a un certo punto, mettere in guardia dalle illusioni di cui parla il Buffon. È vero che molte pretese allucinazioni si possono ridurre alla classe delle illusioni, cioè sono interpretazioni sbagliate di *oggetti realmente esistenti*, e così si spiega un buon numero di visioni e di apparizioni; ma é anche vero che un cotal numero di queste appartengono alla classe delle allucinazioni, cioè sono *creazioni di sana pianta dell'imaginazione*, proiezioni nel mondo esteriore d'imagini puramente subiettive. Spesso gli spettri si dicono apparsi nel più folto della notte.

Il Buffon (al contrario del Rousseau, che però fa il caso delle tenebre folte) non tiene conto delle allucinazioni acu-

(1) Buffon *Hist. Nat.* VI., p. 22 in 12, citato dal Rousseau.

stiche, che hanno la loro parte nell'impressione paurosa prodotta dalle tenebre, e possono anche diventare occasioni determinanti di allucinazioni ottiche. Al Rousseau poi si potrà particolarmente obiettare che i bambini (e talora alcuni adulti) han paura del buio anche quando si trovano a letto o guardano semplicemente, per la porta aperta, in una stanza oscura. Inoltre l'esercizio e l'abitudine d'andar di notte ci dovrebbe alla fine persuadere che tutte quelle preoccupazioni della nostra sicurezza sono ridicole: come infatti ne ridiamo, ma alla luce del giorno. Nè si capisce come uomini animosi e convinti di non correre alcun pericolo per quella tale strada che avvenga loro di percorrere nottetempo, debbano anch'essi talora risentire una impressione penosa di trovarsi al buio.

Neanche la spiegazione del Rousseau può dunque soddisfare: a meno che non si voglia riconoscere nella paura delle tenebre un puro e semplice fenomeno di atavismo. L'uomo primitivo, specialmente in un'epoca rimotissima in cui non conoscesse ancora i mezzi per accendere il fuoco, dovea realmente tremare la notte per la sua sicurezza e ogni minimo rumore dovea dargli l'allarme.

Per l' uomo primitivo la paura delle tenebre poteva esser logica, per noi resta sempre sostanzialmente illogica: quantunque sia vero che un assalto o un'aggressione da parte di qualche nemico, ladro o animale che sia, è più facile e più pericolosa al buio che alla luce. Ma la probabilità di simili avvenimenti si può moltissime volte escludere col ragionamento in modo assoluto; molte altre é così tenue da dovere apparir trascurabile, tale cioè da non giustificare affatto la paura e la preoccupazione. Così nessuno, andando per le strade di una città, trema per la possibilità che gli cada un tegolo da un tetto o un vaso di fiori da una finestra sul capo. Il Rousseau ha il torto di voler far

logica la paura delle tenebre; mentre il solo fatto che noi ne ridiamo alla luce del giorno prova che essa è illogica. È curioso che il Rousseau e il Buffon, volendo dimostrare che la paura delle tenebre è naturale, si credono in dovere di dimostrare che essa è anche logica; mentre una cosa può essere *naturale* e naturalmente spiegabile senza per questo esser *logica*. Nè è giusto poi escludere in modo così reciso l'azione del maraviglioso, portentoso e soprannaturale contenuto nei racconti delle nudrici, o, in generale, l'azione dei racconti, veri o falsi che siano, perchè si possono raccontare anche fatti realmente avvenuti di notte, come sorprese, aggressioni ecc. Vi sono bambini che non hanno naturalmente paura delle tenebre, e cominciano ad averla quando anche senza veri e propri racconti, giungono alle loro orecchie, di sera, parole come queste: ladro, lupo, cane, ecc.

Ma per trovare la vera spiegazione del fenomeno psicologico in quistione dobbiamo ricordare due leggi importanti della fisio-psicologia. 1.ª L'attività nervosa che non si può manifestare per la sua via abituale tende a manifestarsi per un'altra via diversa. Nel buio i nostri sensi sono aperti, ma non possono funzionare; perciò l'energia nervosa che s'impiegherebbe nel regolare funzionamento di quelli, si rivolge altrove, s'impiega altrimenti, cioè nella *produzione delle imagini*. 2.ª Il giuoco delle sensazioni e quello delle immagini sono fra di loro antagonistici, o per dir meglio, le sensazioni operano come *riduttrici* delle immagini; impediscono cioè che da un lato noi scambiamo queste cogli oggetti reali, dall'altro noi restiam preda delle loro strane e capricciose associazioni o combinazioni. Chi si svegli da un incubo spaventoso ha bisogno, trovandosi nella sua camera al buio, d'accendere il lume; perchè le sensazioni che gli arrivano dagli oggetti reali *riducono* e presto cancellano la ridda sbrigliata delle immagini.

I bambini specialmente hanno paura delle tenebre, perchè, essendo in loro molto viva l'energia dei sensi e, in particolar modo, della vista (si suol dire che il bambino è tutto occhi), quest'energia visiva, quando non abbia, come avviene nel buio, il suo pascolo nelle sensazioni, deve sfogarsi o scaricarsi nella produzione d'immagini e di fantasmi. Il De Quincey, nel suo famoso libro *Confessioni d'un mangiatore d'oppio*, dice che molti bambini, forse la maggior parte hanno la facoltà di dipingersi nel buio ogni specie di fantasmi: in alcuni questa facoltà è un'affezione puramente meccanica della vista; altri possono anche evocarli e disperderli volontariamente, altri disperderli ma non sempre evocarli, come quel fanciullo che raccontava di sè stesso: Io posso dire ai miei fantasmi d'andar via e se ne vanno, ma spesse volte vengono, senza che io abbia detto loro di venire. Anche il De Quincey ebbe poi a provare, e in grado terribile, questa proprietà dello spirito di creare fantasmi nel buio, quando l'oppio cominciò a produrre in lui i suoi effetti sinistri. Egli racconta che la notte mentre vegliava in letto vedea numerosi cortei sfilargli dinanzi con funebre solennità, bassorilievi su cui parea si svolgessero narrazioni tremende e interminabili: e gli sembrava che il suo cervello si fosse trasformato in un teatro illuminato, in cui ogni notte si davano rappresentazioni al di sopra d'ogni terrestre splendore (1).

Questo giuoco delle imagini nel buio avviene, per le due leggi predette, non solamente nel bambino e nel nevropatico, ma anche nell'uomo normale. Certamente sul corso e sul colorito particolare delle immagini influisce molto la disposizione dell'animo e del corpo. Chi digerisce male, ad esempio, è portato a immaginazioni tristi, cupe e, specialmente nei

(1) Tommaso De Quincey. *Confessioni d'un mangiatore d'oppio*, trad. it. di A. Santostefano, Milano 1889, pag. 163 e seg.

sogni, paurose: le imagini non sono qui che superfetazioni mentali dello stato fisico dell'organismo. Chi ha l'anima straziata dai rimorsi rivede nel buio le imagini dei suoi delitti e delle sue colpe: Lady Macbeth volea sempre un lume acceso vicino al suo capezzale. Nei *Promessi Sposi* Renzo quando fugge da Milano verso l'Adda, dopo quel giorno famoso di tafferugli che gli fece sperimentare anche la stretta dei manichini, non manca di risentire l'impressione penosa del buio. Provò un certo ribrezzo, dice il Manzoni, a inoltrarsi in un bosco, ma lo vinse e contro voglia andò avanti; ma più che v'inoltrava più il ribrezzo cresceva, più ogni cosa gli dava fastidio. Gli alberi che vedeva in lontananza gli rappresentavan figure strane, deformi, mostruose; l'annoiava l'ombra delle cime leggermente agitate, che tremolava sul sentiero illuminato qua e là dalla luna; lo stesso scrosciar delle foglie secche, che calpestava o moveva camminando, avea per il suo orecchio un non so che d'odioso. Le gambe provavano come una smania, un impulso di corsa, e nello stesso tempo pareva che durassero fatica a regger la persona..... A un certo punto, quell' uggia, quell'orrore indefinito con cui l'animo combatteva da qualche tempo parve che a un tratto lo soverchiasse. Era per perdersi affatto; ma atterrito, più che d'ogni altra cosa, del suo terrore, richiamò al cuore gli antichi spiriti e gli comandò che reggesse.

Che differenza da questa corsa notturna di Renzo all'altra pure notturna che egli fece da Milano al suo paese dopo ritrovata Lucia al lazzeretto e risolto, per opera del padre Cristoforo, l'imbroglio del voto! Allora la lieta disposizione dell'animo, l'idea del prossimo arrivo di Lucia e le nozze e il metter su casa e il raccontarsi le vicende passate facean sì che Renzo appena s'accorgesse della lunga strada fatta

nel buio, tanto che egli stesso, raccontando poi le sue avventure, diceva che di quella notte non se ne rammentava che come se l'avesse passata in letto a sognare.

Il corso delle imagini e delle idee può essere determinato da un motivo (cioè da un reale avvenimento psichico) triste o lieto, ma può essere anche puramente automatico. Sarebbe per altro un grave abbaglio opporre al movimento automatico il movimento volontario delle imagini. Poichè non tutte le imagini che sono determinate da particolari motivi psichici possono dirsi per questo volontariamente prodotte. Di Ermengarda dice il Manzoni:

> Sempre al pensier tornavano
> Gl' *irrevocati* dì.

Il colpevole non può fare a meno di rivedere le imagini delle sue colpe e dei suoi delitti, benchè nè lo voglia, nè lo desideri. Le immagini tristi e angosciose sono per natura loro *imposte*, non possono cioè essere nè *desiderate*, nè *volute*, eccetto i casi speciali in cui l'anima si compiaccia del suo dolore. Perciò queste immaginazioni, sì per il loro colorito che per la loro tendenza all' automatismo, sono le più propizie e favorevoli alla paura delle tenebre. La volontà determina bensì, in certi casi, il movimento delle imagini e delle idee, che allora può dirsi veramente volontario; negli altri casi non ha che un potere inibitorio, che essa esercita non direttamente, riducendo al silenzio le imagini che irrompono suo malgrado nella coscienza (il silenzio psichico non si può dare, perchè noi pensiamo sempre); ma indirettamente, suscitando immagini antagonistiche. Ma questo potere inibitorio della volontà sulle imagini è limitato, e nulla ce lo dimostra meglio che la paura delle tenebre, provata talora anche da uomini animosi, i quali dovrebbero, se

fosse umanamente possibile, saper sempre regolare volontariamente il corso delle imagini.

Il corso automatico delle imagini è determinato dalle condizioni fisiche dell'organismo, come nel caso, già sopra citato, di chi sofferendo di stomaco è portato a immaginazioni tristi e cupe. Ma quando tacciano le impressioni del mondo esterno come avviene nel buio, ogni corso d'immagini, sia volontario, sia determinato da particolari motivi psichici, tende almeno in certi momenti a divenire automatico. Allora le imagini si associano nei modi più strani, capricciosi e inaspettati, il che fece dire a uno psicologo inglese che le nostre idee hanno una tendenza naturale a combinarsi drammaticamente. Questa combinazione drammatica dipende dall'essere le immagini lasciate a sè stesse, all'infuori d'ogni dominio volontario, e sottratte nel buio all'*azione riduttrice* delle sensazioni; in conseguenza di che esse tendono anche, come s'è detto, a diventare *allucinazioni*, a imporsi cioè come impressioni di oggetti reali (1).

Io credo dunque contro il Buffon (forse perchè sono un filosofo) che l'imaginazione c'entri nella paura delle tenebre e nel pregiudizio degli spettri. Fu detto che le illusioni sono maldicenze, le allucinazioni calunnie del mondo esteriore: ebbene gli spettri non sono sempre maldicenze, qualche volta sono anche calunnie. Del resto, anche nelle illusioni notturne

(1) Le condizioni più sfavorevoli alla paura delle tenebre sarebbero queste: 1ª Una occupazione intensa dello spirito, come quella di risolvere un problema matematico, perchè allora la volontà, *cercando* le idee e le imagini, dirige e regola il loro corso nella coscienza: 2ª Un avvenimento felice, che determini un corso d'imagini liete nello spirito; le quali non solo lo tengono occupato, ma annientano, per il loro carattere opposto, le influenze sinistre del buio. Ma, come s'è detto, può in certi momenti la volontà stancarsi e l'automatismo trionfare; ossia un corso d'idee *logico* può, per l'insufficienza della volontà e per l'assenza dell'azione riduttiva delle sensazioni, diventare *illogico*.

del Buffon c'è sempre un elemento allucinatorio dovuto all'immaginazione, qualcosa cioè (e non poco) che si aggiunge agli oggetti e che negli oggetti veramente non c'è; poichè nessuno vorrà credere che tutto si riduca a un effetto naturale o fisico degli oggetti sulla retina, non verificato dal tasto.

VI.

L'ASSOCIAZIONE PER CONTRASTO E IL SENTIMENTO

Ne' miei *Principî di Psicologia* (1) notavo che l'associazione per contrasto non si può ridurre completamente all'associazione per somiglianza, come ritiene la maggior parte degli psicologi contemporanei, e che essa dovrebbe piuttosto mettersi in relazione col sentimento, la cui essenza è appunto quella di oscillare fra due contrari, il piacere e il dolore, l'attrazione e l'avversione, l'amore e l'odio. Io rimango ancora di questo avviso, quantunque l'esempio del nano e del gigante che io adducevo nel mio libro non sia forse troppo bene scelto. Si potrebbe infatti dire che un nano richiama l'idea d'un gigante, perchè tutt'e due sono anomalie, cioè aberrazioni dalla normalità, e in questo appunto le due idee si somigliano, per questo appunto vicendevolmente si richiamano. Ma bisognerebbe aggiungere che un nano e un gigante rappresentano anomalie dello stesso ordine, riguardo cioè all'altezza a alla statura; perchè un nano non richiama l'idea d'uno storpio o d'un monco. Si dovrebbe supporre inoltre d'avere una certa idea della normalità, da cui am-

1) Vol. II. pag. 62, 63 (Palermo 1897).

bedue le idee si staccherebbero in direzione diversa anzi opposta.

Or bene questa idea tipica della normalità non sempre si può supporre: p. e., l'idea di deserto richiama quella d'oasi; ma c'è veramente in questo richiamo un tacito riferimento all'idea d'una campagna normale, d'una campagna tipica egualmente lontana della aridità d'un deserto e dalla freschezza d'una oasi? Tanto peggio se facciamo il caso della luce e delle tenebre, della vita e della morte, del finito e dell'infinito, tutte coppie d'idee contrastanti che possono nondimeno formare delle coppie associative. I casi del contrasto che si possono spiegare colla somiglianza sono i più semplici, quelli cioè in cui il contrasto spicca, per così dire, sur una identità fondamentale. A vedersi comparire in sogno l'imagine mestissima di Ettore piangente, insozzato di polvere sanguigna, risorge per contrasto nell'animo di Enea l'imagine di quello che fu Ettore una volta:

> Hei mihi, qualis erat! Quantum mutatus ab illo
> Hectore qui redit exuvias indutus Achilli,
> Vel Danaum phrygios jaculatus puppibus ignes!

Ma benchè l'una di queste immagini contrasti coll'altra, son sempre immagini dello stesso Ettore.

La Signora di Stael osserva che quantunque gli abitanti del mezzogiorno temano molto la morte, non si riscontrano altrove tante istituzioni che la richiamino come tra loro; e spiega questo fatto dicendo che è della natura umana di trovare un certo diletto nell'abbandonarsi all'idea stessa di ciò che più si pavènta, procurandosi così un inebriamento di tristezza, da cui l'anima ha la voluttà di sentirsi tutta pervasa ed occupata. E il Leopardi citando il detto della

Stael trova che in realtà noi siamo talora portati a trattenerci su ciò che ne mette ribrezzo e da cui vorremmo subito fuggire: se si ha in mano una cosa fetente si vuol sentirne fuggitivamente l'odore; se si passasse davanti a una esecuzione capitale, benchè inorriditi, si vorrebbe gettarvi uno sguardo ecc. Ma la ragione del fatto secondo il Leopardi, non sta in quell'inebbriamento di tristezza che dice la Stael e nemmeno nella curiosità, come potrebbe parere a qualcuno; ma piuttosto in ciò che l'ignoto ci fa più pena che il noto; e ci potrebbe anche entrare l'amore dello straordinario e l'odio naturale della monotonia e della noia (1).

Il fatto a cui allude la Stael non mi pare si possa mettere insieme cogli altri riportati dal Leopardi. Perchè là non si tratta di uno sguardo fuggitivo e involontario della mente su una cosa che come la Morte contrista e atterrisce; si tratta invece d'un suggerimento costante e d'un ritorno frequente di quell'idea allo spirito. In tutti i casi resterebbe poi sempre da spiegare (e questo ammettendo anche l'inebriamento di tristezza voluto dalla Stael) perchè il fatto avvenga più particolarmente nel mezzogiorno.

Io credo che la vera ragione del fatto stia in quell'*associazione per contrasto* rilevata profondamente dal De Quincey, quand'egli voleva spiegarsi come mai la morte delle persone care, anzi la contemplazione della morte in generale lo commovesse più in estate che in qualunque altra stagione dell'anno. L'esuberanza della vita e la fecondità e prodigalità della Natura meridionale (della Natura estiva nel caso del De Quincey) obbligano la mente con più efficacia all'idea opposta della morte e alla gelida sterilità del sepolcro (2).

(1) V. Leopardi, *Pensieri* Vol. I, pag. 198.

(2) Il De Quincey, per spiegare come mai l'idea della morte lo commovesse più nell'estate che nelle altre stagioni dell'anno, aggiunge queste altre due

La stessa associazione per contrasto spiega perchè a Palermo la festa dei bambini, che si fa in Lombardia per Santa Lucia, in Toscana per l'Epifanìa, si faccia invece il giorno dei morti.

Ora dov'è in queste associazioni per contrasto la *somiglianza generica* di cui parla anche il Iames (1)? Se si vuol trovarne la vera spiegazione psicologica bisogna ricorrere, come io dicevo più sopra, al sentimento, la cui essenza è appunto quella di muoversi tra contrari. È lo stesso terrore della morte, che risuscita più vivo e gagliardo nel giorno dedicato alla solenne commemorazione dei defunti e ai pietosi pellegrinaggi sulle tombe, quello che fa rifuggir l'animo dei Palermitani ai festeggiamenti del bambino, che rappresenta la vita nella sua espressione più pura, più fresca, più

ragioni: i cieli, visibili in estate, pare siano più in alto, più distanti e potremmo quasi dire più infiniti: la luce e l'aspetto del sole nel suo declinare e tramontare sembrano molto più adatte a simboleggiare e caratterizzare l'idea dell'infinito. Cf. T. De Quincey, *op. cit.* pag. 179 e seg.

(1) W. Iames. *Princ. of Psych.* Vol. I, pag. 593 London 1891. Il Iames spiegando qui più chiaramente questo concetto della *somiglianza generica* nel contrasto (comune del resto a quasi tutti gli psicologi recenti) dice che le idee contrastanti si richiamano perchè rappresentano *gli estremi di una classe*, e perchè nel linguaggio si ritrovano abitualmente accoppiate, come giovane e vecchio, vita e morte, ricco e povero etc. Ma, quanto a quest'ultima ragione, si tratta appunto di spiegare perchè si siano formate nel linguaggio queste copie antitetiche; al contrasto dei nomi deve aver preceduto il contrasto delle idee. Inoltre non tutte le idee che si richiamano per contrasto rappresentano *gli estremi di una classe*, come, p. e., nano e gigante, giovane e vecchio, ricco e povero. Vita e morte, luce e tenebre, finito e infinito si presentano invece come idee immediatamente antitetiche. In quelle i due estremi rappresentano allontanamenti in direzione opposta da una media: in queste nvece no. In tutti i casi resterebbe poi sempre da spiegare perchè si debbano richiamare per l'appunto idee che hanno fra di loro la maggior distanza e quindi la maggior dissomiglianza possibile.

promettente. Così l'esuberanza e la magnificenza della vita ci fanno tanto più temere la distruzione e l'annientamento della Morte. Siccome l'animo umano risentendo amore o attrazione per una cosa non può fare a meno di sentire odio e avversione per la contraria di quella, perciò l'amore della vita è nello stesso tempo odio della morte, perciò l'idea della vita richiama quella della morte, quantunque le due idee siano fra di loro ripulsive.

È credenza assai diffusa che quando uno abbia toccato l'apice della felicità debba aspettarsi qualche sventura: il che spiegavano i Greci coll'invidia degli Dei, φθόνες τῶν θεῶν. Questa credenza, che in fondo non è che una superstizione, nasce dal fatto che la sventura non è mai così temuta, così aborrita come quando si sia raggiunto il sommo della felicità: onde fra queste due idee si stabilisce una relazione molto intensa nello spirito. Nello stesso modo si dice che non c'è nessuno che tema più la povertà del ricco.

Il sentimento lasciato a sè stesso cresce intensivamente, e crescendo intensivamente può cangiarsi nel suo contrario. Ecco quella che si potrebbe chiamare la dialettica del sentimento. Dall'amore nasce l'odio, dal riso il pianto, dalla disperazione la rassegnazione, dall'occupazione eccessiva la noia, dall'estrema paura il coraggio. Per esempio, la *Sonata a Kreuzer* del Tolstoi è tutta una dimostrazione che dall'amore sensuale non può nascere che l'odio: questo concetto domina anche nella *Physiologie de l'Amour moderne* di Paolo Bourget, il quale poi dimostra che nell'amore sessuale c'entra come elemento costitutivo l'istinto della distruzione che spinge certi animali a uccidere subito dopo il godimento l'oggetto stesso del loro godimento. Il Leopardi dice che il savio ridotto all'intiera disperazione della vita, massimamente dopo concepita una risoluzione estrema, si riposa appunto e

si rassegna in questa estremità d'orrore, come già sicuro della vendetta sopra la fortuna e sè stesso. E osserva in un altro dei suoi pensieri che il troppo produce il nulla, che le eccessive passioni e le estreme sventure non producono già l'agitazione ma l'immobilità, la stupidità, una specie di rassegnazione non ragionata, in maniera che l'aspetto dell'uomo in tali casi è bene spesso affatto simile a quello dell'indifferente; ed un bravo pittore non lo farebbe distinguere dall'uomo il più noncurante, eccetto per un'aria di meditazione stupida ed una fissazione di occhi in qualsivoglia parte (1).

Questa proprietà del sentimento di passare nel suo contrario è ciò che spiega l'Umorismo, il quale consiste appunto nel passaggio dal serio allo scherzevole, dal superficiale al profondo. Ma l'Umorismo, se non deve cadere nell'insipido e nell'insignificante, suppone una grande agilità di spirito per effettuare al momento giusto e con disinvoltura questo passaggio. L'Hartmann considera l'Umorismo come apice dell'arte perché conciliazione del comico e del tragico: ma in fondo l'Umorismo scende dall'impossibilità di cogliere col pensiero in una forma stabile e definitiva i molteplici e contradditorî aspetti della realtà, dall'impossibilità quindi di coglierne il vero significato: è insomma un pensiero che deride sè stesso.

A. Faggi.

(1) Cf. Leopardi, *Pensieri*, I, 293; III, 290.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Giuseppe Morando. — **Corso elementare di filosofia.** — Vol. III. **Elementi di Etica**. — *Milano, Cogliati, 1899.*

Scrive il prof. Morando: « Si illudono stranamente coloro che in filosofia professano di evitare i sistemi. Invece di seguire un sistema che porta il nome di Platone o Aristotele o S. Tomaso o Rosmini, seguono il sistema del proprio cervello che è spesso un misero aborto e un mostruoso morticino indegno di nome ». (Vol. III. p. 611). Rispetto a questa opinione del Morando si può osservare che nelle condizioni presenti del sapere scientifico non è concesso a tutti di trovare facilmente l'ubi consistam e quel quid inconcussum che libera l'animo da ogni dubbio tormentoso, ma una simile considerazione è senz'altro inutile per lui che ebbe la fortuna di incontrare nel Rosmini il suo maestro e il suo autore, e la guida più illuminata e sicura per risolvere senza esitazione i più difficili problemi filosofici. « Siccome abbiamo dimostrato in questo *Corso* seppe il Rosmini fondere in un complesso vitale e organico l'antica scienza e la nuova, la ragione e la tradizione, il metodo sperimentale e il metodo razionale, conciliando le scuole, armonizzando la scienza e la fede, l'intelletto e il sentimento, la conservazione e il progresso. Attorno a lui, in Italia e fuori, secondo le esigenze dei tempi e lo sviluppo degli studi, si vanno stringendo i fautori di una filosofia comprensiva che abbia ad accogliere la verità ne' suoi più svariati aspetti e da un principio unico derivi in linee fondamentali le regole normative della scienza e della vita ». (Vol. III. App. II. p. 47). E il Morando è certamente uno de' più dotti, de' più ardenti seguaci e propugnatori di questo nuovo indirizzo della filosofia rosminiana, la quale sola, a suo giudizio, ha per sè l'av-

venire assicurato. Osserva giustamente Fichte che scegliere una filosofia piuttosto che un'altra dipende da ciò che noi siamo, da ciò che costituisce il fondo dell'esser nostro e del nostro carattere, e perciò non solo è vano discutere il sistema filosofico scelto dall'A. ma anzi gli va data lode senza restrizione per la franchezza e la sincerità che mostra nel professarlo, e ancora per il vivo entusiasmo con cui si propose di farlo conoscere alla gioventù delle nostre scuole, riducendolo in breve tempo nelle proporzioni di un corso elementare di filosofia, ch' egli divise in tre volumi e ordinò seguendo in generale i criteri della classificazione delle scienze filosofiche data dal Rosmini. Della *Psicologia* e della *Logica*, pubblicate nel 1898, già comparvero giudizi critici nella « Rivista italiana di filosofia. » (Cfr. i due ultimi fascicoli, annata 1898), e quindi ora parleremo soltanto del terzo volume, uscito per le stampe nel 1899, che contiene la trattazione dell'etica. In questo, posto come principio fondamentale che senza Dio non si dà morale, fa precedere all' etica una piccola teodicea distribuita in nove lezioni (pagg. 3-161), nelle quali tratta dell'essenza, dell'esistenza e degli attributi di Dio, della creazione e conservazione del mondo, delle leggi provvidenziali riguardanti la creazione, della dottrina dell' ottimismo e degli errori contro la divinità. L'etica comprende 24 lezioni (pagg. 165-635) ed è divisa in tre parti: etica generale, etica speciale e eudemonologia. Nella prima, determinati brevemente i caratteri e il metodo della morale considerata come scienza deduttiva e in sè stessa assoluta, discussa e posta la differenza fra bene soggettivo e bene oggettivo, e definito il bene morale come l' adesione della volontà al bene oggettivo o alla legge dell'intelligenza, discorre successivamente de' tre elementi di cui risulta il bene morale, cioè della volontà e libertà, della legge morale e della relazione tra questa e la volontà, terminando colla dottrina della coscienza morale, (pagg. 165-392). Nella seconda parte fa una particolareggiata esposizione dei doveri e dei diritti, della società in generale, della società domestica e della società civile in particolare, della virtù e dei mezzi naturali e soprannaturali per il conseguimento del bene morale (pagg. 393-617), e infine nell'ultima parte tratta della felicità che consegue al bene morale (pagg. 618-635). All'etica seguono due appendici, contenenti l'una

alcune nozioni di estetica, e l'altra dei cenni di storia della filosofia, e il volume si chiude con un articolo intitolato: « A. Rosmini e il suo centenario » pubblicato già dal Morando nel 1896, ed ora da lui riprodotto « come riassunto e ragione di tutto il suo presente lavoro. » (App. II, p. 47).

* * *

Nell'esposizione dei diversi punti della teodicea, dell'etica e dell'estetica l'A., procedendo collo stesso metodo seguito nei primi due volumi, si vale largamente della storia della filosofia, di cognizioni scientifiche e letterarie, di molti esempi, di numerose citazioni e note illustrative, che servono sotto un certo rispetto a coordinare la coltura liceale, e non si restringe a parafrasare la dottrina rosminiana, ma spesso sa cogliere opportunamente il significato di certi avvenimenti politici de' nostri giorni e applicare idee che sono frutto della sua meditazione e de' diligenti studi fatti sulle principali direzioni del movimento filosofico in Italia e fuori; cosicchè dall'attenta lettura di questa opera si ritrae la più favorevole impressione della solida coltura dell'autore, nonchè della precisione e della chiarezza sua nel porre e nello svolgere criticamente le singole questioni. Ma possiamo noi recare lo stesso giudizio del contenuto del libro e del suo valore didattico? Il portare la discussione sulle idee del Morando equivarrebbe a prender in esame il sistema filosofico di Rosmini, dalla qual cosa, come abbiamo già dichiarato, ben ci guardiamo, sia perchè la recensione di un trattato scolastico non si presta alla polemica, sia perchè nessuna argomentazione in contrario riuscirebbe a modificare anche minimamente le vedute del Morando. Il quale si può annoverare fra coloro che, al dir del Barzellotti, non sono ancora persuasi della dimostrazione critica dell'impossibilità di chiuder la mente umana in una forma sistematica d'interpretazione dell'universo da potersi dir definitiva per la scienza. Dell'umore del nostro autore, a questo proposito, possiamo veder una prova nel giudizio ch'egli dà di un forte e ben pensato lavoro di G. Vidari. « In un libro recente di un colto e giovane professore, dopo un erudito, ma non sempre comprensivo esame della morale spiritualista del Rosmini e

positivista dello Spencer, si viene a conchiudere che la scienza non può dimostrare l' obbligazione, fondamento del dovere, e non le resta perciò che rimettersene alla religione. Perchè? » si chiede il Morando.

« Perchè si prende la scienza nel senso arbitrario che la restringe entro la cerchia angusta dell'empirismo, e non si vuol ammettere il lume oggettivo, assoluto, divino che risplende nell' intelligenza umana. Senza di questa luce eterna certo non si guarentiscono più nè i principî supremi della ragione, nè il criterio della verità, nè il fondamento della moralità. È appunto ciò che andiamo dimostrando in tutto il presente corso di filosofia. » (pagg. 379-380). Lasciamo adunque in pace l'A. su questo campo, lasciamo che dalle sue abitudini mentali sia portato a una vera adorazione della dottrina rosminiana affermante che l'essere universale, lume naturale della nostra mente, è origine di tutte le nostre cognizioni, è criterio della verità e della certezza, è forma oggettiva dell'anima spirituale ed immortale, è antecedente logico della creazione ed inizio o possibilità di tutti gli enti, è suprema legge morale (pag. 330), lasciamo ch' egli, imperturbabile, risolva qualunque difficoltà metafisica con speciali leggi provvidenziali (Cfr. Teodicea), e veniamo a toccare del secondo punto che ci siamo proposti di discutere. Il programma del corso di filosofia, tracciato dal Morando nei preliminari del primo volume (pagg. 20-21), fu da lui completamente svolto, ma ci sembra che anche nella trattazione dell'etica gli venga meno non di rado il senso della misura e della proporzione. Infatti, allo straordinario svolgimento della discussione concernente l'esistenza di Dio e il libero arbitrio, non corrisponde poi, per ampiezza, l'esposizione degli elementi del bene morale, dei caratteri della legge morale e specialmente della dottrina dell'imputazione della responsabilità e della sanzione, di cui ben poco si dice. Così pure nell'etica speciale, mentre è esuberantissima la particolareggiata trattazione fatta del diritto essenziale, dei diritti derivati e specialmente del diritto di proprietà, delle varie forme dei contratti, del matrimonio, dell' origine della società civile, delle forme di governo e di alcuni punti dello Statuto, come per es. i rapporti tra Chiesa e Stato, la questione del voto politico e dell'elezione dei deputati, il sistema bicamerale ecc.;

d'altra parte invece troppo brevemente si accenna ai poteri e all'ufficio dello Stato, alle varie forme del diritto pubblico italiano, ai diritti e doveri dei cittadini, e nulla è detto del diritto internazionale (salvo poche considerazioni intorno alla necessità della guerra), dell'origine e del processo storico della famiglia, dell'ordinamento giudiziario e amministrativo d'Italia, dei rapporti dello Stato coi Comuni e colle Provincie ecc. Inoltre l'A., per attenersi strettamente ai principî della dottrina rosminiana, come tratta dei diritti derivati e delle loro molteplici modificazioni, con non pochi riferimenti al nostro codice civile, prima di esporre il concetto di società civile e di Stato, così per la stessa ragione, concede larga parte alla religione cristiana nel discorrere del fondamento dell'etica e degli atti e dei mezzi per il conseguimento del bene morale. Ora, se è chiaramente poco opportuno l'ordine assegnato alla materia dell'etica speciale, per altro rispetto, in omaggio alla libertà di coscienza, non è conveniente che l'insegnamento teologico, abolito nelle Università, e reso facoltativo nelle scuole elementari, si faccia ad ogni costo entrare nei licei col pretesto di certe prescrizioni governative, delle quali l'A. si vale non solo per giustificare il suo operato, ma anche per combattere l'introduzione nelle scuole della morale indipendente e della morale evoluzionista, mentre per contrario nei programmi scolastici nulla è tassativamente prescritto in riguardo ai doveri religiosi, e tanto meno poi è detto che tali doveri si debbano insegnare secondo i dogmi della Chiesa cattolica romana (pag. 10). Infine, quanto al contenuto dell'opera, si può ancora osservare che le ampie e continue note letterarie e filosofiche, introdotte nel testo non sempre opportunamente, coll' interrompere troppo spesso l'esposizione, impediscono talvolta la concentrazione del pensiero, e invece ci sembrano troppo brevi i cenni storici dati nella seconda appendice in corrispondenza colle dottrine filosofiche discusse in tutto il corso di filosofia. Quale utilità possono i giovani ricavare da notizie frammentarie, concise e ridotte a semplici formole? E perchè il prof. Morando, nell'accennare al movimento filosofico contemporaneo in Italia, trascura nomi di autorevoli filosofi, mentre, per es., non dimentica Gaetano Negri, ch'egli pone a lato al prof. Cantoni quale rappresentante della scuola Kantiana? Come abbiamo già detto, l'A.

nel suo trattato dà saggio di estesissima erudizione, e mostrasi diligente nell'indicare le fonti a cui l'attinge, ma pure talvolta, forse per la fretta della composizione, si lascia andare a riprodurre parole e idee altrui senza dichiarare a chi appartengono. Così, per es., quanto si legge a pagg. 247 e 248 sul valore della testimonianza della coscienza come prova del libero arbitrio e sull'opinione in proposito di Spinoza, é tradotta alla lettera dall'articolo di Em. Saisset « Liberté » inserto nel dizionario di scienze filosofiche di A. Franck (pagg. 948 e 950), mentre l'Autore non è citato che per incidenza alla fine del paragrafo, e nel dimostrare a pagg. 225 e 226 che l'atto di volontà ha la forma di conclusione di un sillogismo, l'A. segue punto per punto il Bonatelli (Cfr. Trattato di filosofia pagg. 192-193), come altrove desume qualche pensiero dal Cantoni. (Cfr. Cantoni, Corso elem. di filosofia Vol. II. pagg. 70-72 - Cfr. Morando pagg. 249 e 625). Talvolta poi il numero della nota scritta a pie' di pagina, non corrisponde al numero segnato nel testo (Cfr. per es. p. 625), tal altra si rileva qualche errore cronologico, come a pag. 413, dove parlasi del generale Ettore Perrone di S. Martino.

*
* *

Se non che tutte queste mende, data la vastità dell'opera, sono inezie che non ne diminuiscono punto il valore scientifico, mentre ben diversa opinione si deve di essa concepire quando la si voglia giudicare come libro di testo per le scuole. Il prof. Morando non si propose certo di scrivere un libro di coltura generale, ma un corso elementare di filosofia in servigio degli studenti di liceo, tanto è vero che egli stesso dichiara di aver lievemente modificata la classificazione rosminiana delle scienze filosofiche in omaggio ai programmi scolastici. (Cfr. Vol. I. pagine 20-21). Ora senza esitazione si può affermare che l'A,, dal punto di vista didattico, ha commesso gravi errori. Preoccupato egli soltanto dell'ordine logico delle cognizioni che espone, ne trascura affatto l'ordine psicologico, di cui pure bisogna tener conto nell'insegnamento secondario; e invero, come in psicologia prende le mosse dal difficilissimo problema della conoscenza, trattando delle idee prima che gli alunni ne conoscano gli elementi primi, così in morale, accontentandosi delle poche cose

dette nel primo volume intorno alle condizioni subbiettive della condotta umana, ne comincia senz'altro la trattazione dalla teodicea, che al più, dovrebbe costituire il punto di arrivo. Inoltre, prescindendo pure dalla considerazione che nello studio delle questioni teologiche, potrebbero i giovani più intelligenti, non convinti di certe dimostrazioni, accogliere nell'animo dubbio e sfiducia, si chiede se studenti di liceo siano in grado di tener dietro con interesse e profitto all'interminabile rassegna critica di tutti gli argomenti a priori e a posteriori riguardanti l'esistenza di Dio, argomenti per giunta ridotti spesso a forma sillogistica. La stessa osservazione valga per molti punti dell'etica, ma specialmente per la discussione dell'arduo problema del libero arbitrio, alla quale si consacrano nientemeno che sette delle 24 lezioni dedicate a tutta la morale. Neppure all'Università si avrebbe forse il coraggio di abusare in tal modo della pazienza e dell'intelligenza della gioventù. Il prof. Morando dalla sincera ammirazione e dalla viva fede che nutre per la causa presa a difendere, fu trascinato a scrivere un trattato, encomiabile per dottrina, se si vuole, ma che esorbita in modo incredibile dai modesti confini in cui le istruzioni ministeriali (Cfr. circol. minist. 10 novembre 1894) consigliano sia contenuto l'insegnamento della filosofia, onde riesca veramente efficace, tanto più che ad esso non sono assegnate che due ore settimanali per ciascuna classe. Concludendo, a noi pare che ben pochi insegnanti si indurranno ad adottare come libro di testo l'etica del Morando, sia per la sua eccessiva mole di più che 700 pagine, sia perchè di gran lunga superiore alla capacità degli alunni di liceo, e sia infine perchè, essendo scritto in gran parte conforme ai procedimenti e allo spirito dogmatico e teologico dei vecchi trattati scolastici di filosofia, viene a mancare di quel soffio di vita veramente umana e moderna che soltanto può spingere i giovani al culto delle più nobili idealità sociali e dar loro coscienza della realtà dell'ora presente. Tra i trattati di filosofia usciti in quest'ultimo decennio quello del prof. Morando è senza dubbio il più erudito, e molti supera per sincerità, precisione e chiarezza di esposizione, ma, a nostro giudizio, esso non ha raggiunto lo scopo per cui fu scritto, e impropriamente fu dal suo autore intitolato « Corso elementare di filosofia. »

Bologna, Marzo 1900. GIOVANNI MARABELLI.

PROF. D.R RICHARD WAHLE. — **Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie.** — *Wien und Leipzig, Braumüller 1899, pag.* VIII-*212*.

Il prof. Wahle aveva pubblicato nel 1888-89 alcuni studi sulla filosofia spinoziana, i quali non furono favorevolmente giudicati dal prof. Kuno Fischer nell'ultima edizione della sua Storia della filosofia moderna. Perciò egli scrisse questo volume, nella prima parte del quale vuol dimostrare come la dottrina di Spinoza debba interpretarsi non come panteismo, misticismo e razionalismo ma come naturalismo, positivismo ed ateismo. Come il metodo geometrico é stato adottato in servigio dell'esattezza, dell'intuibilità e quindi del positivismo, così il *deus*, che non é altro che il mondo o la natura, é la espressione tradizionale per l'assoluto, ed é preso in un senso del tutto diverso da quello dei teologi. La sostanza non é qualche cosa di sopra o fuori degli attributi, ma é una e la stessa cosa con questi, ed egualmente i modi non sono che limitazioni di essa, percui Dio, l'assoluto, il tutto, in quanto é limitato così e così é un uomo, ed all'opposto l'uomo in quanto viene riguardato come incorporazione dell'essenza universale del tutto é Dio, assoluto, tutto. A tale interpretazione non ostano le espressioni apparentemente mistiche del quinto libro dell'Etica, perchè la dottrina etica di Spinoza, la quale esclude l'altruismo ed é in conscia opposizione colla morale cristiana, si limita a riconoscere la necessità di non opporsi irragionevolmente contro l'inevitabile, e di rimanere tranquilli nel tutto come parte della totalità cosmica, e cotesto ideale si raggiunge col puro sapere nella somma conoscenza, la quale riguarda tranquillamente gli avvenimenti come processi necessari nel Tutto. Noi ci sappiamo eterni poi, quando ci concepiamo come di egual essenza colla natura universale del tutto necessario e quindi solo l'universale psichico é l'eterno in noi.

Nella seconda parte l'A. enuncia la sua filosofia definitiva, la quale parte dal fenomenismo della conoscenza esterna ed interna. Sostiene che noi non dobbiamo ammettere i corpi, ma le potenze fondamentali, cause ignote e dissimili delle rappresentazioni dei corpi, le quali cose ignote essendo in continua azione reciproca tra loro producono in noi le sensazioni. L'unità dell'Io

è una finzione, nell' Io non si scorge idealità ma soltanto omogeneità nel sorgere delle sensazioni, ed egualmente non abbiamo il concetto positivo della connessione causale, ma soltanto il negativo, come non sappiamo cosa sia una sostanza ed una forza, ma soltanto sappiamo che una sostanza non può essere nè forza, nè semplice, e che la materia non può essere la potenza agente. I fenomeni sono degli effetti realmente prodotti da qualche cosa di sconosciuto che si muta continuamente, essi sono i prodotti dei fattori agenti, ma non possiamo pensare un soggetto, cui questi ineriscono, nè sapere il modo di formazione dei gruppi che chiamiamo individui, per cui dobbiamo limitarci a dire che vi è qualche cosa che si muta. vi è una potenza agente e produttrice delle rappresentazioni, la quale rimane del tutto sconosciuta a noi.

Finchè il W. dimostra il naturalismo di Sp. egli interpreta rettamente la dottrina di questo filosofo, ma non dice nulla di nuovo, perchè il *deus sive natura* esclude assolutamente ogni confusione tra il dio di Sp. e quello dei teologi, e di ciò furono consci tutti gli storici della filosofia. Egli invece è originale quando vuol mostrare il positivismo e l' ateismo del filosofo olandese, ma il male si è che qui egli si limita ad affermare e non riesce mai a provare. In che possa consistere il positivismo spinoziano mal si comprende dall' opera del W.; del resto qualunque significato si voglia dare a quel termine, la filosofia di Sp. non può essere che l' opposto di esso. Essa difatti non può confondersi coll' empirismo, perchè il metodo geometrico è l' espressione rigorosa del razionalismo che scorge l' unico sapere nell' analisi dei concetti e nella deduzione; non è relativismo, perchè lo stesso W. esclude che vi sia traccia di soggettivismo, non si limita alla constatazione ed esplicazione dei fenomeni, perchè assorge da questi alla sostanza come *causa sui* ed in questa pone un'infinità di attributi, che mal si concilia coi due unici di cui poi si occupa, estensione cioè è pensiero. Il W. può sostenere l' ateismo di Sp., soltanto perchè arbitrariamente afferma che il panteismo rispetta in una parte del tutto una dignità supermondiale, e perciò non vuol considerare la dottriua spinoziana come panteismo, mentre la caratteristica di questa sta appunto nel *deus sive natura*, cioè nel ritenere Dio quale unica vera sostanza

quale causa prima, immanente e libera di tutte le cose, quale *natura naturans*. Il W. fa identica la sostanza e gli attributi, ma non spiega nè come degli infiniti attributi di Dio noi ne conosciamo due soli, nè come Dio possa dirsi *ens absolute indeterminatum*. Se la sostanza poi viene compresa per mezzo dell'attributo, e se questo è ciò per mezzo del quale si concepisce la sostanza, esso diventa qualche cosa di puramente soggettivo, la qual caratteristica Sp. è ben lungi dal riconoscergli. Il W. vuole togliere ogni significato mistico alle dottrine del 5° libro dell' Etica, ma la sua interpretazione salta troppo facilmente tutte le difficoltà e dà arbitrariamente un significato opposto alle parole usate da Sp., nella dottrina del quale non si può disconoscere l'importanza dell'elemento mistico sì come punto di partenza che come ultima conclusione. E' quindi impossibile di sostenere la tesi positivista la quale poi non ci guadagna nulla, quando si mostra come l'etica di Sp. escluda del tutto l'amore del prossimo, e come questo non può essere imposto da nessuna dottrina naturalistica.

L'esposizione sommaria della filosofia definitiva data dal nostro A. nella 2ª parte, sarebbe riuscita molto più chiara ed efficace, se invece di esser messa in appendice all'esplicazione della dottrina spinoziana, avesse formato oggetto di un' opera speciale. Di certo non si à qui grande originalità di pensiero, ma le dottrine del fenomenismo sono svolte con molto rigore logico e con molta precisione sì da escludere ogni affermazione sia idealistica che materialistica, che dinamica o spiritualistica. Si parte dai fenomeni e dalla reale produzione di essi nella nostra coscienza si conclude all'esistenza di fattori agenti a noi sconosciuti, dei quali perciò non si può dire che sieno nè materia, nè forza, nè spirito.

Messina, Marzo 1900. GIOVANNI CESCA.

PROF. D.R THEOBALD ZIEGLER. — **Glauben und Wissen.** — *Strassburg, Heitz 1899, pag. 31.*

In questo discorso, letto nell' assumere il Rettorato dell' Università di Strasburgo, lo Ziegler vuole mostrare come la lotta tra la fede e la scienza sia un fatto inevitabile e necessario e provvenga dalla loro stessa natura. È vero che anche nella re-

ligione, egli dice, vi è un elemento proveniente dal sapere, e che anche nella scienza vi sono ammissioni indimostrabili, ma nella prima il pensiero è qualche cosa di secondario ed i suoi giudizi sono dettati dal sentimento, e nella seconda l'ipotesi sono sempre provvisorie e dubitabili, mentre la fede è superiore ad ogni dubbio. E' egualmente vero che spesso scienza e fede non si lasciano nettamente dividere; la religione vuol rendersi conto del suo contenuto e perciò si giova della filosofia del suo tempo e costruisce un sistema teologico, cui rimane ostinatamente ed intollerantemente attaccata, ed anche la filosofia talvolta dimentica che essa deve soltanto comprendere e non creare la religione; ma coteste eccezioni non valgono a togliere il distacco e l'opposizione tra le due. Ciò è confermato dal fatto che tra di esse si fa da mediatrice la teologia scientifica, la quale vuol conciliare la religione colla coltura e trasformare continuamente la rappresentazione religiosa eliminando i vecchi elementi sulla base della ricerca storica e naturale; in ciò però essa riesce molto poco, perchè una nuova confessione non si può formulare, nè fissare arbitrariamente, essendo l'opera dei grandi eroi religiosi. Anche la filosofia della religione perviene allo stesso risultato; essa non è metafisica ma psicologia della religione, deve cioè comprendere psicologicamente e storicamente i processi religiosi e mostrare la loro origine nell' essenza dell' uomo. Perciò non può togliere l' opposizione tra scienza e fede, ma deve soltanto farla comprendere come necessaria, limitarla nel campo dello spirito, e ciò tanto più che la fede non rimane oggetto del singolo, ma diviene bene comune di una comunità e così diventa una forza sociale, e che la fede è stabile e conservatrice e la scienza è progressiva.

L'A. vuol mostrare in cotesto discorso l'inevitabile opposizione tra la fede e la scienza, ma non si esplica troppo chiaramente sulla causa di cotesto dissidio. Egli la ripone nella stessa natura delle due, non dice però nettamente in che essa stia, ed anzi oscilla tra due opinioni ben diverse, attribuendo la lotta ora all' opposizione tra i bisogni del cuore e della mente, ora al fatto che la fede è conservatrice e stabile, mentre la scienza è progressiva. Perciò non si sa bene se l' opposizione sia tra le fonti psichiche da cui provengono le due, oppure stia nel rappresentare esse

due diversi stadì dell'evoluzione sociale, e qui una spiegazione netta e precisa sarebbe stata necessaria, perchè solo nel primo caso la lotta sarebbe inevitabile e fatale, mentre nel secondo caso andrebbe sparendo a poco a poco la ragione della discordia e ci sarebbe modo di arrivare ad una conciliazione. Per far accentuare il dissidio, il nostro A. lascia nell'ombra gli aiuti reciproci che le due si prestano, ed anzi condanna ogni e qualunque tentativo che è stato fatto e che si farà per trovare un terreno comune alle due. Egli dimentica che la filosofia non serve soltanto di aiuto alla religione pella costruzione dei sistemi teologici, ma che essa coopera potentemente alla progressiva epurazione e trasformazione non solo del dogma ma dello stesso sentimento religioso. Di certo la filosofia non può creare arbitrariamente una nuova confessione religiosa, poichè ogni nuova fede è opera della vita di un eroe religioso, ma essa pone le basi su cui questi svilupperà il suo edificio. E in due modi essa gli è di aiuto necessario, primo perchè colla sua critica mostra le contraddizioni e le assurdità della vecchia credenza e la condanna così a perire, secondo perchè costruisce una nuova concezione della vita e del mondo, la quale sarà estesa a tutto il popolo dal creatore della nuova religione. L'opposizione tra le due non è quindi nè radicale nè assoluta; esse sono in continua azione reciproca e rappresentano due forme e due stadì diversi della stessa cosa. La concezione del mondo quando è oggetto della speculazione del singolo, è filosofia, quando invece diviene bene comune della comunità, è religione; questa necessariamente è conservatrice delle concezioni che quella à diggià abbandonato, una rappresenta il passato, l'altra il presente ed il futuro, ma ciò proviene soltanto dal fatto che in seguito alla diversa costituzione psichica dei differenti strati sociali le nuove idee trovano difficoltà a penetrare tra le masse. Perciò la religione è la filosofia del passato, come la filosofia è la religione dell'avvenire, la prima è la filosofia del popolo, come la seconda è la religione dei dotti.

Il nostro A. disconosce tutto ciò, e riesce così a ridurre arbitrariamente l'estensione ed il valore della filosofia. Questa non à il solo compito teoretico di esplicare la genesi ed i fattori di tutti i fatti dell'esperienza, e quindi anche della fede; essa non è semplice scienza esplicativa, ma per la natura sua di sintesi

ultima e somma di tutto il sapere à per fine di costruire una concezione del mondo, che possa servire di solida base all'agire dell'uomo nella natura e nella società. In ciò sta la radicale sua somiglianza colla religione, la quale per altre vie e con altri mezzi tende allo stesso fine, e soltanto quando si dimentica cotesta loro funzione comune si può trovare un distacco reciso ed una opposizione fatale tra le due, mentre invece la storia ci mostra che la lotta sorge tra di esse, soltanto quando la filosofia è pervenuta ad una nuova concezione del mondo ben diversa da quella che aveva servito di fondamento alla vecchia religione. Allora questa coll'aiuto delle masse tenta di impedire la diffusione di quella, ma invano perchè lentamente ma progressivamente il nuovo vero si diffonde dai pochi dotti agli strati sociali inferiori, e finisce coll'essere accettato dai più e col diventare la base di una nuova religione.

Messina, Marzo 1900.

GIOVANNI CESCA.

DR. ABR. ELEUTHEROPULOS. — **Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der iedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse.** — *Erste Folge. Zürich und Leipzig, Verlag vom « Stern's litterarischem Bulletin der Schweiz » 1898 pag. 216.*

Undici anni or sono, chi scrive, inaugurando il suo corso di lezioni all'Università di Pavia, affermava che la storia della filosofia, intesa come esposizione di sistemi successivi e come scienza a sè, è un'astrazione, perchè tratta un solo aspetto di un fatto assai complesso e grande. Ogni esplicazione dell'attività umana ha la sua correlatività in altre; ad una forma della filosofia ne risponde una della religione, della letteratura, dell'arte, delle scienze, della politica, delle leggi, delle istituzioni, dell'economia, della geografia ecc. La civiltà di un tempo e di un popolo consta di una moltiplicità di elementi che si determinano reciprocamente, s'integrano, si sommano.

Il Dr. Eleutheropulos, un figlio dell'Ellade che insegna filosofia all'Università di Zurigo, applica in questo lavoro un tale principio alla antica filosofia dei Greci.

Trovandosi egli con contadini greci di religione cristiana, si provò a dimostrare che la loro concezione della vita era falsa. Al che essi sempre obbiettavano: E allora come si è formato questo mondo e onde trae origine l'uomo? Egli si vedeva costretto a giustificare la negazione di una antica teoria cosmologica con una nuova concezione della vita. Questo portò l'Autore a concludere che la base dell'evoluzione filosofica non è la speculazione, ma le condizioni sociali di fatto. La storia della filosofia va trattata con metodo empirico, psicologico-umano, onde trovare la connessione causale fra le teorie filosofiche e i rapporti sociali. Perciò la filosofia nel suo svolgimento storico attua le leggi della sociologia e qui appunto deve essere studiata. In queste indagini gli antichi Greci si presentarono in carne e ossa, spogliati dei veli idealistici, onde in tempi posteriori si vollero coprire. « Allora, scrive l'Eleutheropulos, ebbi realmente motivo di ammirarli; allora non ebbi alcuna avversione, come Greco, a distruggere la tradizionale concezione fantastica. »

Nè il concetto che guidò l'Autore nel suo lavoro, è da confondersi con quello del nostro Bertini, il quale dice che la filosofia per gli antichi non era puramente la scienza della verità, ma anche *l'arte della vita, il fondamento della virtù* (*La Filosofia greca prima di Socrate,* Torino 1869 p. 18): poichè il Bertini ha propriamente l'occhio alla funzione che la filosofia adempie nella vita dei Greci, mentre l' Eleutheropulos ne indaga le ragioni del nascimento: la sua è una teoria del divenire, che in un certo senso coincide colla dottrina del materialismo storico.

L'autore spiega ampiamente codesta ch'ei chiama una nuova teoria della storia filosofica, passando in rassegna le dottrine storiche finora invalse, e dimostrando che nessuna spiega sufficientemente nel loro nesso causale i fatti filosofici, i quali sono sempre l'espressione di una particolare forma di coltura e civiltà. All'Hegel, sopra tutto, fa risalire la colpa del discredito, in cui è caduta la filosofia. Per rialzarla bisogna battere altre vie: scendere dalle astrazioni alle situazioni concrete.

L'Eleutheropulos confessa francamente di non avere voluto tenere molto conto delle pubblicazioni, che lo hanno preceduto, come l'opera del Döring su la dottrina di Socrate quale sistema di riforma sociale; del Pöhlmann sulla storia del comunismo; del

Pfleiderer su Socrate e Platone, essendosi pensatamente astenuto da ogni polemica. L'opera dell' Eucken su le concezioni della vita dei grandi pensatori gli parve una accozzaglia di frasi. Invece gli fu di grandissimo giovamento la storia dello Zeller (e come no?), nel quale, per altro, non mancano a giudizio dell'Eleutheropulos, false interpretazioni delle dottrine filosofiche, determinate necessariamente dai principii filosofici seguiti dallo Zeller stesso, come l'Autore tenta dimostrare.

Guidato da questi criteri, l' Eleutheropulos viene deducendo ciascuna concezione filosofica dalle condizioni esterne di esistenza politica, sociale, economica della razza, tra cui sorse e prosperò, e dalle lotte politiche interne a ciascuna razza o polis. Così, per dare un esempio, Senofane, il Rousseau della Grecia, esprime colla sua teoria filosofica il movimento del proletariato democratico della Jonia, contro il quale invece insorge la protesta aristocratica per bocca di Eraclito. I sistemi filosofici greci sono l'espressione di una lotta di classi.

L'idea dell'Eleutheropulos è vera e giusta. Molta luce si può projettare sulla storia della filosofia col mezzo della storia politica ed economica, intesa come narrazione del divenire intimo di un popolo: tanto più in Grecia, dove in pochi secoli si condensò tanta vita e sviluppo di civiltà e di pensiero, che appo altri popoli non bastò a contenere un tempo più e più volte maggiore. Ma l'esecuzione non è, sotto ogni rispetto, lodevole. I rapporti non sono sufficientemente chiariti e approfonditi; il pensiero dello scrittore raramente è sorto a piena maturità; spesso le affermazioni prendono il posto delle dimostrazioni.

CREDARO.

DR. EDMONDO SOLMI. — **Studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Gnoseologia e Cosmologia.** — *Modena, G. T. Vincenzi e nip., 1898.*

Il libro consta di pagg. VIII-117-4, ed è diviso in due parti: *I fondamenti e i limiti della conoscenza scientifica* (pp. 1-60) e *Il sistema dell' Universo* (pp. 60-117). L' A., dopo aver detto nella introduzione che dal punto di vista filosofico importa in Leonardo indagare « *il suo concetto dell'universo, i concetti sulla scienza, sui fondamenti e sui limiti della conoscenza, i procedi-*

menti della scienza sperimentale, » nota che specialmente il primo di questi tre problemi non si potrà trattare nella sua pienezza che quando sarà completa la pubblicazione dei manoscritti che restano ancora inediti in gran parte in biblioteche pubbliche e private dell'Inghilterra.

La prima parte del libro è divisa in due capitoli: *Scienza e Conoscenza.* A differenza di Nicolò da Cusa, Leonardo afferma che l'accordo tra l'ideale e il reale non è dato, e che a ciò deve tendere la scienza, servendosi però del metodo induttivo. Ammette col Cusano l'importanza grande della matematica, non come la essenza del sapere, ma come applicazione allo studio dei fenomeni, come mezzo per determinare le leggi sperimentali.

Le cause finali della natura e del mondo sono inconoscibili. La legge generale con cui si palesa a noi la natura è la necessità meccanica, che si vede costante nella produzione e successione dei fenomeni. Senza causa non vi è effetto, e questo è sempre proporzionato alla causa, e può durare per energia dinamica anche cessata la causa. Se non pare che sempre la causa sorta il giusto effetto, è perchè vi si frappongono ostacoli che non sempre si conoscono.

I fenomeni e l'esperienza sono oggetti di scienza, non le lucubrazioni degli speculatori: « fuggi i precetti di quegli speculatori, che le loro ragioni non sono confermate dalla esperienza ». « E se tu dirai che le scienze, che principiano e finiscono nella mente (metafisiche), abbiano verità, questo non si concede, ma si nega; e prima, chè in tali discorsi mentali non accade esperienza senza la quale nulla dà di sè certezza ». Tutta l'opera di Leonardo fu volta alla ricerca del vero per mezzo della osservazione sperimentale, e lasciò traccie profonde in ogni campo, specialmente nella prospettiva dove, applicando appunto il metodo sperimentale e la matematica, mostrò come si giunga a scoprire verità e a formare la scienza. Quanto all'ordinamento della scienza, Leonardo pensa che debba essere sintetico, e con Cartesio trova l'esempio tipico nella matematica. « Scienza è detto quel discorso mentale il quale ha origine dai suoi ultimi principî, oltre a' quali in natura null'altra cosa si può trovare, che sia parte di essa scienza; come nella quantità continua (cioè la scienza di Geometria) la quale, cominciando dalla superficie dei

corpi, si trova avere origine nella linea, termine di essa superficie; ed in questo non restiamo soddisfatti, perchè noi conosciamo la linea aver termine nel punto, ed il punto esser quello del quale null'altra cosa può esser minore ».

Nella conoscenza delle cose gli uomini sbagliano per più ragioni: 1. per quella subiettività che hanno le varie anime (*Idola specus* di Bacone). 2. per la « imaginazione » con cui la mente « insofferente » della ricerca accurata, pretende di giudicare le cose, 3. per illusioni proprie del giudizio e della memoria che non tengono conto dei vari elementi nella impazienza del giudicare, 4. per voler spiegare quelle cose che « non si possono dimostrare per nessun esempio ». Per conoscere bene e sicuramente si ricorra ai sensi e alla esperienza. « Le vere scienze son quelle che la sapienza ha fatto penetrare per li sensi e posto silenzio alla lingua dei litiganti », cioè dei disputatori di questioni non conosciute e non sperimentate. La ragione lasciata a sè vaneggia. Le stesse scienze pure, la matematica hanno valore se sempre si adattano all' esperienza o sono provate da essa. I sensi non tradiscono, per quanto si sappia che non sono perfetti e talora ingannino, e appunto per questo si deve cercare di correggerne gli errori. Ragione ed esperienza non sono termini opposti; questa offre i dati, quella li elabora: « chi si promette dalla esperienza quel che non è in lei, si scosta dalla ragione ». Si deve sempre partire dai sensi, dalla notizia dei fatti particolari per risalire ai generali con la ragione; la quale poi può lavorare e ricostruire. L'anima e la vita sono « cose improvabili »: « il resto della definizione lascio nella mente de' frati, padri de' popoli, li quali per ispirazione sanno tutti li segreti ». Dio pure non si può conoscere: « E poi vogliono abbracciare la mente di Dio, caratando e minuzzando quella in infinite parti come l' avessino a notomizzare ». Anche l'infinito per il fatto che non ha confini non si può abbracciare con la mente.

Il sistema dell' Universo. — L' A., nota che ai due problemi della conoscenza di Dio e dell' intelletto, nel rinascimento si sostituiscono i due della « conoscenza del tempo preterito e del sito della terra », e che si manifestano tre correnti filosofiche: umanistico-naturale, mistico-naturale e naturalistica, all'ultima delle quali appartiene Leonardo. Leonardo per primo concepisce

il moto come energia misurabile, definisce perfettamente l' inerzia: « Ogni corpo attende al suo mantenimento, cioè ogni corpo mosso sempre si muove in mentre che la impressione de la potenza del suo motore in lui si riserva ». Rileva pure che v'è una corrispondenza fra l'impeto acquistato da un corpo e l'impeto perduto da un altro. Secondo lui l' energia dinamica si presenta sotto quattro aspetti: forza, peso, moto accidentale, percussione: dal peso nasce la forza, da questa il moto, dal moto la percussione. Origine però di tutte queste forme « è una attività che circola nell' universo, simile a quella che è origine della forza nelle membra umane » (p. 71).

La materia è inerte, insensibile, è un *continuo* che non racchiude nessun spazio vuoto, e che è divisibile all' infinito teoricamente, ma non praticamente. L' universo è governato da una serie di moti che sono causa di ogni manifestazione naturale e vitale.

Nella natura si scorgono vari principi. Tutti i moti legati fra loro per causa ed effetto sono governati dalle stesse leggi, negli stessi animali, per quanto in essi il motore sia l' anima. Tutti gli animali hanno membra simili che variano solo di misura, della quale la natura si serve per la sua infinita varietà. La differenza qualitativa negli oggetti e negli esseri dipende da varietà quantitativa. « Ogni cosa desidera mantenersi in suo essere » [inerzia] « ogni azion naturale è generata dalla natura nel più breve modo che trovarsi possa » [legge del minimo sforzo] La potenza di una medesima energia è in ragione inversa dall'ampiezza di spazio che occupa nel manifestarsi. Ogni cosa si compie per legge di *necessità*, che è maestra, tutrice, inventrice, freno e provvidenza della natura. Il male, la morte, sono condizione per la vita della natura, la quale con benefica provvidenza « è più presta col suo creare che 'l tempo col consumare ». Il dolore è « salvamento dello strumento », la paura prolungamento della vita ecc.

Leonardo accetta gli elementi di Aristotele (fuoco, aria, acqua, terra, etere) ma li dice tutti pesanti, e spiega la varia gravità loro nell'urto che ciascuno riceve quando si trova in mezzo agli altri. Nega le forme poliedriche degli elementi e ne dà la dimostrazione. La terra nell'universo è una stella e risplende rispetto

agli altri astri come la luna a noi per la luce del sole; le stelle piccole paiono tali per la loro distanza, la luna ha pure la gravità e gli elementi come la terra. La terra non fu sempre in questo stato: dai fossili e dalle erosioni dei fiumi si indovina una storia geologica antichissima che fa pensare alla Lombardia autico mare riempito dal Po, e preconizzare che il Nilo riempirà tutto il Mediterraneo e sboccherà nell'Atlantico. Gli organici, le piante sono la espressione sincera delle leggi meccaniche e provvidenziali della natura: le varie parti di un vegetale sono tra loro in relazione come i membri di una famiglia. Negli animali alle leggi organiche si aggiungono le leggi dell' anima che è come la costruttrice.

L' animale di complessa struttura ha libero movimento; sua difesa sono i sensi che sono tanto più attivi quanto maggiore è lo sviluppo della parte del cervello ad esso relativa. L' uomo è legato con gli esseri inferiori: il suo modo di camminare si mostra come un progresso della locomozione degli altri animali. Tale e tanta è la energia di un animale quanto è il suo nutrimento; esso vive della morte dell' altro, cioè il corpo che con la morte resta « dissensato » ripiglia nell' altro animale vita sensitiva e intellettiva. L'essenza della vita sta nel desiderio di « disfazione »; perciò vediamo l' uomo aspirare sempre al futuro. Centro della vita è il cuore, donde si irradia il calore; il cervello è sede dell' anima, la quale è una forza che non può nulla se non è nel corpo.

Come l' organismo delle piante, degli animali ci mostra gli intimi bisogni dell'esistenza, così le azioni umane sono specchio rivelazione, espressione dell' anima. L' anima per mezzo del cervello, legato al resto del corpo per numerosissimi nervi che si legano ai muscoli e ai tendini, ordina il movimento. L' attività del cervello, che è detta « senso comune », si divide in *indiziale* (dove risiede l'anima), *imprensiva* (soggetta alle impressioni del senso) e *memoria*. L' organo del senso riceve le *similitudini* (imagini) degli oggetti, le trasmette per i nervi all' *imprensiva* dove l' anima giudica la similitudine e la stabilisce e conserva con la *memoria*.

« Leonardo da Vinci, dice l' A., non ha un sistema logicamente compiuto... » però « nell' opera di Leonardo vi è quella

unità di intuizione alla quale tendono le scienze moderne come al loro ultimo fine... (p. 116) », la scoperta e dimostrazione di verità attribuite a Galileo, venuto un secolo dopo, e la preparazione all' opera feconda di tutta la scienza moderna. Opera utilissima quindi ha fatto il Solmi rivendicando a Leonardo e al secolo XV il merito di aver iniziato e spinto così avanti il movimento scientifico che trionfa ai nostri tempi.

ETTORE GALLI.

L. F. ARDY. — **Psicologia per i licei.** — *Livorno, Giusti*, pp. VII-78.

È un volumetto che fa parte della « Biblioteca degli studenti ». Dopo alcune pagine di preparazione intorno alla vita, all' uomo, e alle *energie umane*, l' autore passa a trattare della psicologia che divide in due parti: *senso* e *intelligenza*. Nella prima parla della sensazione, della percezione sensibile dei suoi tre processi, e degli stimoli reale o fantastico che essa può avere. La seconda parte divisa, in tre capitoli, concerne la *Intelligenza come funzione rappresentatrice* (percez., intell., idea, coscienza), come *funzione associatrice* (associazione, ideale, attenzione, memoria) e come *funzione riconoscitrice* (pensiero, cognizione, ragione, scienza). Fa, seguito un brevissimo riepilogo e due appendici: una espone molti luoghi della Divina Commedia che, con relativi richiami al testo, possono servire di illustrazione dei vari capitoli e delle varie questioni trattate, l'altra raccoglie in forma sintetica ed organica, vari argomenti a sostegno della sostanzialità, immaterialità e immortalità dello spirito, già trovati da Platone, dagli Stoici, dalla filosofia cristiana, da Cicerone.

ETTORE GALLI.

GIOVANNI VIDARI. — **Rosmini e Spencer.** — *Un vol. di pag. 297. — Milano, Hoepli, 1899. — L. 4.*

È l' esposizione critica della morale dei due filosofi, e una comparazione tra le due dottrine, secondo le linee del tema proposto per il concorso Ravizza, al quale l'opera ottenne il premio. Non discutiamo il tema. L' opera è ben pensata e bene scritta; e meriterebbe più che un magro cenno.

Si divide naturalmente in due parti: Rosminiana e Spenceriana; ciascuna delle quali comprende prima l'esposizione, poi la critica. — L'esposizione è preceduta da un cenno sulla genesi della dottrina, che poi viene raccolta attorno ai principî fondamentali; (*La libertà e l'essere ideale* per quella del Rosmini), (*L'Utilità e l'Evoluzione* per quella dello Spencer). Noto di passata, che mi pare singolarmente felice il cenno sulla genesi della morale rosminiana.

La critica è pure distribuita simmetricamente per le due dottrine: in una parte che l'A. chiama Critica storica e psicologica nella quale si esamina la dottrina « in rapporto colle condizioni storiche e psicologiche individuali e sociali, ond'essa è uscita »; e in una seconda — Critica teoretica — nella quale si esamina *a)* La psicologia e il metodo; *b)* La dottrina.

Chiude l'opera un capitolo di Riassunto e Conclusione.

Questo l'ordine del libro; quanto alla trattazione essa è sempre chiara, proporzionata, e in generale acuta e precisa; tuttavia pare a me meglio condotta e più larga e penetrante la critica della morale Rosminiana che della Spenceriana. Forse l'opportunità metodica di seguire per questa lo stesso schema tracciato per quella ha nociuto all'A. inducendolo a raccogliere l'analisi della Spencieriana attorno a concetti (il bene morale — l'obbligazione — la sanzione) che non rispondono bene al punto di vista diverso e al contenuto mutato dell'Etica dello Spencer. Ma su questo, come su altri punti particolari non è qui il luogo di far discussioni. Piuttosto accennerò, per chiudere, a quella che è l'idea, direi fondamentale, l'idea direttrice della critica del Vidari, e a un problema che essa lascia, a mio giudizio, sussistere.

Ciò che vizia la trattazione del problema morale — dice l'A. e insiste in più luoghi su questo pensiero — sta in ultimo in « una confusione di concetti; si è sempre confusa la teoria con la pratica, la scienza colla vita, la scienza della morale con la morale..... « La scienza della morale non può avere uno scopo direttamente pratico, nè può proporsi di determinare *una norma assoluta*, come da quello sarebbe richiesta (p. 120).

Ora il Vidari, che in questo modo di vedere segue sostanzialmente il Wundt, ha senza dubbio ragione di affermare che

la scienza della morale non può porre essa l'Assoluto; e ha pur ragione di riconoscere nella pretesa di stabilire dei dati, che nessuna teoria può porre, ma soltanto assumere o riconoscere, il vizio radicale della speculazione etica in generale. Ma è egli egualmente sicuro che « per avere uno scopo direttamente pratico » per essere, cioè, davvero normativa, la scienza della morale debba necessariamente proporsi di « determinare *una norma assoluta* »?

Questo è delle conclusioni generali, il punto più importante, sul quale, malgrado le molte e acute considerazioni, che l'ingegno e la coltura dell'A. gli suggeriscono a conforto della sua tesi prediletta — che non vi può essere moralità senza l'Assoluto —, rimane sempre aperta la discussione.

E. J.

Adolphe Coste. — **Les principes d'une sociologie objective.** — *Un vol. di pag. 243. — L. 3. 75. — Paris, Alcan.* (Biblioth. de phil. cont.).

Il Comte aveva dato alla Sociologia come guida principale la storia. Dopo di lui essa si abbandonò volta a volta alla biologia e alla psicologia, che non le hanno fatti fare troppo grandi progressi. L'A. cerca di ricondurlo sulla via di una scienza oggettiva e sperimentale, ritornando all' idea prima e generale del Comte senza tuttavia accettarne quelle conclusioni che gli sembrino premature o non fondate. Per lui la sociologia non può trovare una base sicura che nei dati più larghi, più incontestati della storia e nello studio comparativo dei popoli, di cui possiamo conoscere a fondo la civilizzazione.

Ed ecco le idee principalissime di quest' opera: Vi sono due ordini di fatti storici: gli uni — che si riferiscono al *governo*, alla *produzione*, alla *credenza* e alla *solidarietà* sociale — si svolgono in correlazione secondo leggi che la sociologia ha appunto per oggetto di descrivere; gli altri dovuti piuttosto all' originalità dei genî, senza progressione continua nè regolare, formano un ordine intellettuale (filosofia e scienza pura, morale, estetica) che è oggetto di un' altra scienza: l' *ideologia.*

La sociologia appare così come una scienza *sui generis* che

non si confonde nè colla biologia, nè colle scienze morali e politiche, attuali frammenti dell' *ideologia*.

Indi l' A. cerca di determinare il *processo* dell'evoluzione che si compie nei fatti studiati dalla sociologia, e il *motore*. Il *processo* egli lo trova nell' ordine secondo il quale sono apparse le arti utili che furono gli strumenti dell' incremento sociale e la preparazione empirica delle scienze (la famosa legge dei *tre stati* di Comte è per lui un caso particolare della legge generale dello svolgimento delle conoscenze umane). Il *motore* è l' estensione delle popolazioni sottoposte a una medesima disciplina. Questo fenomeno del tutto obiettivo, che si rivela pel numero e nell'importanza crescente delle città è secondo l' A. il fatto evolutivo primordiale, che determina, nel seno di ciascun popolo, la diversificazione progressiva delle funzioni attive della società nei tre ordini del governo della credenza e della produzione; alla quale diversificazione corrisponde un incremento progressivo della solidarietà sociale.

Gli ultimi capitoli trattano delle tre applicazioni principali che può avere la sociologia così intesa: la ricostruzione del passato (interpretazione della storia) la critica sociale del presente, l' azione modificatrice dell' uomo sulla società.

Nel complesso è un lavoro coscienzioso, e, anche dove non riesce a convincere, interessante.

E. J.

De Sanctis S. — **I sogni, studi psicologi e clinici.** — *Torino, Bocca, 1899*.

Mancava in Italia un lavoro riassuntivo su i sogni, e a ciò ha pensato il dott. De Sanctis, docente nell'Università di Roma presentandoci un bel volume edito con raffinatezza di gusto dal Bocca di Torino.

Il fenomeno del sogno ha maggiore importanza di quello che non si creda, e aveva ragione l'Artiguez quando scriveva che la filosofia riguarda il sogno come cosa sua, la fisiologia se ne impadronisce, la poesia ne usa, il ciarlatanismo ne abusa, e sebbene sia fenomeno abbastanza sconosciuto e pur avendo un grandissimo interesse, fu discusso, studiato, senza però giungere a riconoscerne l' incontestabile sua utilità. E se si bada infatti

alla grande letteratura che esiste sul sogno, sembra impossibile che si possan dir oggi cose nuove. Ma il difetto stava nel metodo. Ognuno esponeva solo questo o quel fatto per tirare dirò così, il lettore dalla propria banda, derivandone conchiusioni unilaterali ed errate. Oggi nello studio sui sogni si parte da un altro punto di vista; lo studioso si mette fuori dell'opera, studia obbiettivamente il sogno, vaglia i giudizi, e ne trae nuove e importanti conchiusioni. E così ha fatto il De Sanctis. Come egli stesso ci dice, il suo studio é anzitutto una raccolta di documenti escludendo tutto ciò - e di proposito - che tratta di ipnosi o di sonno provocato.

La vita del sogno é una storia individuale, cioè essa rileva ciò che é più intimo nell'individuo, ciò che abitualmente egli pensa e desidera. Eraclito diceva che durante la veglia noi ci aggiriamo in un mondo comune a tutti, mentre nel sonno ciascuno entra nel proprio mondo individuale. E in ciò si accordano Kant e Fichte, Maury e Maudsley. E aveva ragione il Plaff quando scriveva « dimmi che cosa sogni e ti dirò chi sei ».

L'A. nota giustamente come nell'opera del Maury « Le sommeil et les rèves » vi sia un difetto di metodo, perchè il dormiente che egli sottoponeva all'esperimento sapeva di esserne il soggetto. A questo metodo che si può chiamare suggestivo o introspettivo diretto, il De Sanctis ha preferito e con ragione un altro procedimento che si può chiamare obbiettivo o introspettivo indiretto, che consiste appunto nel far esperimenti nè sulla propria persona, nè su individui che sanno di essere soggetti. Certo non é il De Sanctis il primo che attua questo metodo per lo studio del sogno: prima di lui l'adottarono il Heerwagen, il Child, il Calckins. Il Ribot, il Galton ed altri adottarono un altro metodo ancora: diffusero dei questionari, o come oggi si direbbe, apersero delle inchieste. Dalle risposte che ne ebbero trassero statistiche curiose e interessanti. Il Jastrow adoperò questo mezzo per compilare una statistica intorno ai fenomeni onirici nei ciechi.

Il De Sanctis spese sei anni in ricerche e i risultati li presenta appunto in questo suo volume. Vi studia la storia del sogno nel misticismo antico e moderno; esamina il sonno negli animali, facendo delle ricerche speciali presso allevamenti di

cavalli, di cani ecc. chiedendo notizie ai custodi, ottenendone dei dati interessanti. Che gli animali superiori sognino è cosa ormai fuor di dubbio; in quanto agli animali inferiori il quesito non è facile a risolversi.

L'A. dedica poi un capitolo al sogno nell'infanzia, sostenendo che i primi sogni nei bambini sono semplici assai: alcuni movimenti, le alterazioni del respiro potrebbero far supporre che il neonato sogni, e come prova emozioni durante la veglia, così le provi nel sonno. I fanciulli prima dei quattro anni non si rendono conto de' proprii sogni. L'età di maggiore attività onirica raggiunge il massimo grado nell'uomo dai 20 ai 25 anni, età che però può variare a seconda degli individui. Nei vecchi il sogno è debole assai, e per solito i loro sogni non ripercuotono che imagini lontane.

Vengono studiati poi i sogni nei nevrastenici (isterici, epilettici, neurastenici); i sogni nei pazzi (allucinati, frenastenici, paranoici) negli alcoolici e nei delinquenti. Gli isterici hanno sogni abbondanti, dove predominano le emozioni di paura, di sgomento, di angoscia.

Negli epilettici il sonno è profondo e per lo più erotico; negli alcoolici il sogno dà imagini di piccoli animali come topi, gatti ecc. I delinquenti raramente sognano i loro delitti, e si può ripetere a proposito il detto del Despine « nulla somiglia più al sonno del giusto che il sonno dell'assassino ». Il Lombroso li crede grandi sognatori, ma questo è un punto molto discusso e gli alienisti non sono tutti concordi. Il De Sanctis sostiene che il sonno ne' delinquenti è profondo, e ben rari ne sono i sogni, fenomeno che si incontra anche negli epilettici, e da ciò ne risulta una nuova e importante analogia tra le due alterazioni nevropatiche.

L'ultimo capitolo dell'importante lavoro è consacrato al meraviglioso nel sogno; prima però il De Sanctis tratta in un capitolo a parte il rapporto del sogno con le emozioni, e qui l'A. avrebbe fatto bene ad ampliare la parte delle spiegazioni psicologiche del sonno, campo che si presta alle ricerche e dove pochissimi e scarsamente hanno mietuto. L'opera si chiude come ha cominciato, portandoci di nuovo sulla soglia del misticismo.

Il dott. De Sanctis se mai - come io spero - avrà la fortuna

di fare una seconda edizione dell'opera sua non dimentichi di rilevare e di stabilire quanta parte possa avere nelle manifestazioni della vita onirica, l'ereditarietà.

Una buona ed esatta bibliografia sul « sogno » completa l'importante lavoro che è davvero una fortuna che sia stato trattato da uno dei nostri più geniali e più colti psicologi.

GUIDO BUSTICO.

DOTT. GIOVANNI VAILATI. — **Il metodo deduttivo come strumento di ricerca.** — *Torino, Roux 1898.*

Alcune osservazioni sulle questioni di parole. — *Torino, Bocca 1899.*

Sono due prolusioni al Corso di storia della meccanica, fatto dall'A. all'Università di Torino. La prima intende a dimostrare, che l'origine di qualsiasi scienza, la matematica non eccettuata, è induttiva; il suo progredire porta naturalmente all'uso del metodo deduttivo, e tanto più una scienza è avanzata quanto maggiore è la parte fatta in essa alla deduzione.

Già Aristotile aveva osservato che se i principi fondamentali traggono ogni garanzia di verità dalla diretta testimonianza dei sensi, solamente il metodo deduttivo conduce a conclusioni necessarie, o, meglio, forzose. Ma gli antichi si occuparono soltanto, o di ridurre ciò che è discutibile, dubbio, probabile, a ciò che è indiscutibile, evidente, più sicuro; oppure di affrancare l'animo da volgari apprensioni mediante la conoscenza della causa. Ad essi bastava perciò che la spiegazione di un fenomeno fosse antiteologica, nel senso che Comte dà a questa parola, nè consideravano degni di studio i tentativi per dedurre una proposizione da un'altra, se questa non fosse più evidente della prima.

Il moderno metodo d'indagine, che fu detto nuovo e attribuito a Bacone, sta invece nello sviluppare questo secondo mezzo di ricerca; nel *dedurre* da premesse ipotetiche le ultime conseguenze, e verificando queste accertare quelle. Così Descartes nella *Dioptrica*. Ciò ha il vantaggio di portare la nostra attenzione su fatti ai quali non avremmo prima pensato, e ci fa provocare artificialmente i fatti necessari al controllo. Ma i dati sperimentali, oggettivi, vennero, al solo scopo di convincere, prodotti dai maestri,

che furono « prima persuasi dalla ragione che assicurati dal senso » (Galileo).

Anzi, ai principii della scienza non si poteva giungere, senza l'esercizio di attività mentali assai più elevate degli ordinari processi induttivi.

Nella deduzione una causa di errore, già da Aristotile riconosciuta, è l'abuso delle parole, quando vengano applicate a cose differenti da quelle a cui sono appropriate. Quest'argomento toccato per incidenza nel primo scritto, viene dal Vailati largamente svolto, colla sua dottrina consueta, con larga conoscenza di più d'una regione dello scibile, e non senza felici punte di umorismo, nella seconda prolusione. In questo studio egli illustra gli errori a cui la inesatta applicazione ed interpretazione delle parole ha condotto, ed anche i frutti che tal cattivo uso ha portato, spingendo gl'incoscienti studiosi a nuove ricerche.

Ma questo secondo lavoro è meno del primo suscettibile di un riassunto; ci contenteremo di notare come l'A. bene ascriva agli errori indicati da Aristotile nella frase « Di nessuna cosa si può affermare che essa esista per definizione » l'asserzione dello Spencer che le leggi della Meccanica sono evidenti per sè stesse (1).

L'importanza poi di uno studio accurato delle diverse specie d'illusioni verbali, che tendono a inquinare ogni forma di ragionamento, è posta dall'A. in chiara luce; ed acutamente egli osserva come ciò si ricolleghi alla discussione intorno l'insegnamento classico e il tecnico.

R. Pitoni.

(1) Notava il Bertrand, che « oggi un gran numero di dotti divenuti intolleranti in seguito a studii fatti troppo rapidamente, tratterebbero d'ignoranti chi, più seriamente istruito, è condotto a delle riserve sui principii della scienza » (*Thermodynamique*).

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

Prof. Luigi Credaro. — **La Pedagogia di G. F. Herbart.** — *1 v. di pp. XI - 327 L. 3.50 Roma Soc. Ed. Dante Alighieri 1900.*

Di quest'opera importantissima del prof. Credaro, della quale la Rivista spera di poter dar presto un ampio resoconto, ci restringiamo per ora a far noto l'intendimento generale, che l'A. espone in una Introduzione assai chiara ed efficace; dalla quale spigoliamo alcune idee principali, servendoci più che é possibile delle sue stesse parole.

L'insegnamento secondario in Italia, per quel che riguarda la preparazione pedagogica e didattica di Amministratori scolastici, capi-istituto e professori é ancora nella fase « dell'ingenuo empirismo. » La vecchia opinione che « chiunque sa, sa anche insegnare » bandita ormai dall'insegnamento elementare, pel quale si richiede ai docenti la prova della loro coltura pedagogica e preparazione professionale, domina tacitamente ancora nelle scuole medie. E a torto. « La conoscenza di una dottrina pedagogica, che poi ciascun pro-« fessore nella pratica individuale trasforma e applica secondo le proprie « tendenze, tatto esperienza e ambiente scolastico e sociale, è indispensabile. « Ciascuno troverebbe strano il volere insegnare, ossia svolgere secondo norme « pedagogiche, una materia di cui non si possegga compiuta conoscenza scien-« tifica; ma é del pari strana la pretesa di possedere la pedagogia pel fatto « solo che si é eruditi e scienziati; ed é poi per uomini colti imperdonabile « leggerezza il disprezzarla perché non si è mai studiata ne intesa. La neces-« sità di questa duplice esigenza, scientifica e didattica, nell'insegnamento medio « ormai penetrata nel pensiero degli uomini di scuola e di stato e nell'opi-« nione pubblica in Germania, Austria e Ungheria, Inghilterra, Danimarca, « Svezia e Norvegia e in altre nazioni civili, diede norma e fondamento alle « riforme attuate nell'ultimo quarto del secolo con vantaggio pubblico e con « soddisfazione e plauso delle famiglie. La riforma dell'istruzione secondaria « francese, testé presentata dal Ribot, è informata allo stesso intendimento « pedagogico » pag. IV). Ora « il posto d'onore che il Pestalozzi tiene nella scuola popolare, e il Froebel nel giardino d'infanzia va assegnato all'Herbart nell'istruzione secondaria » (pag. I). Infatti gli Stati sopra ricordati, che intesero la necessità di soddisfare i nuovi bisogni didattici della scuola secondaria attinsero più o meno direttamente dall'Herbat; il quale, malgrado le critiche che si possono muovere al suo sistema e certe opinioni particolari

non più accettabili al presente, rimane « il fondatore della pedagogia scientifica, colui che meglio ha interpretato e applicato la psicologia dell'adolescenza e intuito il fine etico della scuola secondaria ».

« L'Italia deve pure partecipare a questo movimento pedagogico; e per parteciparvi in modo conveniente é d'uopo risalire al fondatore ».

È dunque a un altissimo scopo che si svolge quest'opera; la quale, aggiungiamo concludendo, non é un semplice saggio, né un riassunto; ma penetra a fondo e svolge in tutte le sue parti il pensiero e l'azione educativa del grande pedagogista, apprestando ad un tempo un'ottima guida per le conferenze di pedagogia e di didattica generale delle Scuole di Magistero annesse alle Facoltà di Filosofia e Lettere e di Scienze, e a tutti gli insegnanti delle scuole secondarie e normali un nutrimento intellettuale sostanzioso e fecondo.

E J.

Bouglé. — **Les idées égalitaires.** — *Paris, Alcan, 1899.*

Il tema che il chiaro A., già noto per altro pregevole lavoro, ha preso a trattare in questo studio sociologico é il seguente: quale efficacia hanno, all'infuori di ogni altra condizione, le forme della vita sociale sul successo delle idee di uguaglianza. Si tratta pertanto di determinare se e come esista fra le une e le altre un rapporto specifico di causalità: per tal modo si viene a fare della sociologia, non nel senso largo, che ha comunemente questa parola, di sintesi delle scienze sociali particolari, ma nel senso stretto di studio delle forme sociali, delle loro cause e conseguenze. A questo scopo l'A. definisce anzitutto le idee di uguaglianza: esse sono per noi idee pratiche, che postulano il valore dell'umanità e quello dell'individualità, onde tengon conto tanto delle differenze degli uomini che delle loro somiglianze, riconoscendo ad essi in conseguenza non le medesime facoltà reali, ma i medesimi diritti e pretendendo per le loro azioni che le sanzioni sian distribuite in modo, non uniforme, ma proporzionale. In tal modo intese si dimostra dall'A. che le idee ugualitarie, rivelatesi una prima volta nel crepuscolo del mondo classico, emersero poi, largamente diffondendosi, nel moderno; e si spiega poi, come di questo successo non siano adeguata spiegazione l'antropologica e la ideologica, e che invece essa meglio si ottiene mettendosi dal punto di vista sociologico, cercando cioé induttivamente, con l'analisi storica, in quali contingenze di tempo e di luogo le idee di uguaglianza si mostrarono, e poi deduttivamente, con l'aiuto della psicologia, per quali ragioni fu possibile il trionfo di esse.

Seguendo questi criterii, indubbiamente buoni, l'A., nella seconda parte del volume, studia con serietà e acutezza di pensiero corroborato di bella dottrina storica, la quantità e la qualità, la complicazione e l'accentramento delle unità sociali in rapporto appunto con le idee di uguaglianza, e arriva alla conclusione, che l'aumento del numero e della densità delle popolazioni, l'omogeneità e l'eterogeneità loro unite a un processo parallelo di complicazione e unificazione crescenti concorrono a mettere in luce, sulla rovina delle classi e delle caste, il valore dell'umanità e insieme dell'individualità; onde é naturale che conducano pure al successo delle idee ugualitarie.

L' A. però, accorgendosi d'una facile obbiezione, che infatti più volte sorge nella mente durante la lettura, si ferma alquanto nella conclusione a discutere, se veramente il rapporto di causa fra le forme sociali e le idee di uguaglianza non possa essere invertito. Egli ammette per certi riguardi, tale possibilità, cioè per rispetto all' omogeneità sociale, la quale sarebbe favorita dall' ugualitarismo; le nega per altri, cioè per rispetto alla differenziazione e alla densità sociali, che, secondo il Bouglé, non possono esser generate dalle idee di uguaglianza. Non credo che su questo punto si possa esser facilmente d'accordo con l' A.: primo, perchè le forme sociali, come egli stesso dimostra, sono strettamente connesse fra loro, e l' azione esercitata sopra una e, più o meno fortemente, esercitata sulle altre; secondo, perchè non si tratta tanto di ammettere che l' idea d' uguaglianza generi la differenziazione o la densità sociali, quanto piuttosto che ne sia condizione importante.

A ogni modo rimane sempre vero il rapporto, così genialmente dimostrato e illustrato del Bouglé, cioè che le forme sociali proprie dell' età moderna hanno efficacemente contribuito al successo delle idee di uguaglianza. E lo studio del Bouglé, sebbene forse possa dirsi che avrebbe avvantaggiato assai da un' analisl più profonda e più larga, è un bell' esempio, per i molti e facili sociologi nostrani e forestieri, di quel che dev' essere la sociologia, in istretto senso intesa: studio delle forme sociali, costruito sulle basi della osservazione storica e fiancheggiato dalla deduzione psicologica.

gi. vi.

Colozza. — **L' immaginazione nella scienza.** — *Paravia, 1900.*

Il Colozza, già favorevolmente noto fra gli studiosi per alcuni buoni lavori di psicologia pedagogica, prende in questo volume a studiare un argomento non affatto nuovo in sè, ma nell' aspetto in cui egli lo considera. Egli cioè vuole specialmente determinare quanta parte abbia l'immaginazione nel lavoro scientifico, nel porre il problema, nel proporre l'ipotesi, nell'inventare e costruire l' esperimento. Molte buone osservazioni si trovano e opportuni accenni a scoperte e indagini scientifiche. Ma un difetto mi pare si debba principalmente rilevare, ed è che talvolta l'immaginazione appare, pur contro l' espressa dichiarazione dell' A. (pag. 179), come una facoltà a sè dello spirito, avente anche poteri molto estesi, tanto che ad essa si attribuiscono fatti che in realtà si potrebbe mostrare che dipendono dal concorso di varie funzioni psichiche. E sia lecito anche aggiungere, che l'analisi psicologica, come anche le applicazioni (delle quali alcune molto savie) fatte dall' A. al campo della pedagogia sarebber riuscite migliori e più convincenti, se esposte in maniera più rapida e più agile e con stile un po' meno verboso.

gi. vi.

C. Biuso. — **Del Libero Arbitrio.** — Libri tre - *I v. di p. 303 L. 3,50 Firenze - Barbera 1900.*

È un lavoro ben fatto; e, anche se non fosse notevole per larghezza di coltura e per acume, meriterebbe lode per la chiarezza e la sincerità piena

e senza reticenze colla quale l'A. discute le opinioni altrui ed espone le proprie.

Certamente dispiacerà a parecchi la professione aperta di materialismo colla quale si chiude il volume; benchè l'A. dia a questa parola un significato e un valore ben diversi da quelli, che assume nel pensiero comune. Ma é sempre bene che ciascuno esprima schietto e integro il suo pensiero; e del resto, la partizione dell'opera é giudiziosamente tale che la dottrina dell'A. é esposta a sé nel 3º libro; e non pregiudica la trattazione obiettiva degli altri due; dedicati l'uno alla classificazione ed esposizione dei vari sistemi, l'altro alla critica di essi.

L'A. non si dissimula le difficoltà del suo assunto derivanti e dal diverso modo col quale ogni filosofo o teologo intende il concetto di libertà, e dalle incoerenze e contraddizioni in cui quasi tutti cadono; e tenta di superarle raggruppando le varie opinioni dei filosofi secondo alcune linee generali. Così incomincia a distinguere i sistemi in affermativi o negativi, secondo che ammettono o respingono il libero arbitrio. I sistemi affermativi sono distinti poi secondo che l'affermazione é reale o nominale, cioé secondo che sostengono un vero e proprio indeterminismo, ovvero pur affermando il libero arbitrio cadono in realtà nel determinismo. Questi, direi, deterministi loro malgrado, l'A. chiama metafisici per distinguerli dai deterministi fisici o fisiologi che negano esplicitamente la libertà. Ciascuno dei tre ordini così distinti abbraccia poi varie specie e sotto specie; e si ha questo schema generale:

Determinismo metafisico: (Socratico, teologico, sensuale, e ideale).

Indeterminismo: (Epicuro, Cicerone e Padri della Chiesa Greca, ecc.)

Sistemi negativi: (Fato astrologico, fato fisico, fatalismo teologico e determinismo fisiologico).

Questa partizione é seguita e per l'esposizione e per la critica; le quali, pur presentando qua e là qualche sproporzione, riescono quasi sempre a cogliere il nodo di ciascuna dottrina. Dell'ultimo libro, dove é esposta la teoria dell'A. ho già notato la tendenza generale; aggiungo, prima di chiudere questo cenno, che mi paiono buoni indizi di pensiero forte e promettente principalmente i Cap. IV. (Il libero arbitrio non é) e V. (Il libero arbitrio illusione sociale).

E. J.

DR. GEORG. A. TIENES. — **Nietzsche 's Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt.** — *Bern, Sturzenegger, 1899.*

HENRI LICHTENBERGER. — **Friedr. Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis.** — *Paris, Alcan, 1899.*

Ecco due lavori che si aiutano e si illuminano a vicenda. Il primo, che fa parte della collezione di studi filosofici che si pubblica a Berna sotto la direzione del prof. Ludwig Stein, é una breve ma accurata analisi delle opere del Nietzsche, diretta a determinarne la posizione per rispetto a tre problemi fondamentali dell' Etica, quali sono il fondamento della morale, i principii di essa e la natura del volere.

Per rispetto al primo problema l' A., dopo d' aver esaminate le opere minori, si ferma più a lungo sulla *Genealogia della Morale* nella qual opera egli riconosce che il N. è riuscito a raccogliere in un tutto organico gli accenni precedentemente fatti in modo disperso circa l' opposizione fra la moral dei padroni e quella dei servi e i concetti di peccato e di coscienza malvagia. Per rispetto al secondo problema l' A. si sofferma principalmente sui due libri: *Also sprach Zarathustra* e *Jenseits von Gut und Böse* dove si fa più acuta la critica della morale altruistica e in genere di ogni morale antiindividualistica, finchè nelle ultime opere il *Götzendämmerung* e *Der Antichrist* il principio morale del Nietzsche trova la sua formula più precisa: ha diritto all' esistenza e all' affermazione di sè soltanto colui che rappresenta un incremento della vita. Per rispetto al terzo problema l' A. mette bene in rilievo come nelle opere del Nietzsehe si trovano allato due concezioni disparate del volere: quella teoretica che è risolutamente deterministica, fatalistica, e quella pratica che, con diversa forza e chiarezza, è almeno relativamente indeterministica. — Il lavoro è indubbiamente, pur dopo il molto che già s'è scritto sul Nietzsche, un buon contributo allo studio della filosofia morale di lui e quindi utile per la comprensione della sua anima stessa.

Il secondo lavoro su citato è, come si capisce facilmente, una antologia delle opere del N., fatta da chi, come il Lichtenberger, lo ha attentamente studiato. Per avere una cognizione sommaria del pensatore tedesco l' opera può giovare, tanto più che ogni frammento è preceduto da alcuni schiarimenti o da notizie sull' opera onde il frammento è tratto, e in capo al volume è una chiara ed efficace esposizione riassuntiva della vita del Nietzsche e della formazione ed evoluzione del suo pensiero. *gi. vi.*

CARLOTTA BRAY. — **Elem. di morale per le famiglie e per le scuole tradotti in ital. dal prof.** CARLO FUMAGALLI. — *Milano, Albrighi, 1900.*

È un libretto, che per via di facili ragionamenti e di appropriati esempi, in forma semplice e perspicua, intende di render chiare e persuasive le più importanti verità morali. La lettura, se accompagnata dal vivo commento dell'insegnante, potrebbe riuscire assai proficua nelle ultime classi delle scuole elementari, e lasciare in quegli alunni de'germi che, in condizioni opportune, non resterebbero dal dare buoni frutti. È a lodarsi il pensiero costante dell'Autrice di mostrare l' intima connessione dei doveri individuali coi doveri sociali, di rilevare come ogni uomo ritraendo grandi vantaggi dalla società, abbia l' obbligo di mettere il meglio delle sue energie in servizio di questa. Ottime le parole, dato il momento che attraversiamo, contro certi vani sogni di grandezza materiale, contro certe velleità bellicose che costringono le nazioni a tener sotto le armi grossi eserciti, causa di gravi ostacoli al loro benessere, al loro progresso. Alle quali parole il traduttore, per iscrupolo, volle aggiungere in fine del libro, rispetto al nostro paese, un breve commento, a cui vi sarebbe molto da obiettare; ma noi lo considereremo come l' espressione di una sua opinione individuale, pur avvertendo che certe frasi come: sarebbe grande ingiustizia... nessuno che sia in buona fede... ecc. converrebbe usarle con maggior tatto e prudenza. A. P.

RASSEGNA DI RIVISTE STRANIERE

Revue de métaphysique et de morale. *Luglio, 1899.* — E. Le Roy. *Science et philosophie.*

L'A. si propone di esporre nella forma più chiara e più semplice che sia possibile il modo onde uno spirito, che ha il culto delle scienze positive e che tuttavia non si rassegna a sacrificare alcunchè della ricchezza del pensiero, si rappresenta l'unità del sapere e i rapporti mutui dei diversi ordini di conoscenza. Egli vuole pertanto trovar un terreno comune, sul quale possano accordarsi le divergenze di giudizio delle principali correnti filosofiche, che si riducono, secondo l'A., a due: cioè l'intellettualismo e il volontarismo. E, seguendo le tracce del Bergson, il Le Roy comincia in questa prima parte del suo studio (alla quale devono seguire altre due) un'analisi dei dati del senso comune, che costituiscon sempre la sorgente naturale di ogni sapere più sottile e scientifico; e arriva alla conclusione che la conoscenza comune non è già falsa ma superficiale, onde bisognerà per un lato estrarne le impurità, rifonderla poi e sublimarla per farne uscire una scienza adatta alle esigenze della ragione, e d'altra parte bisognerà della conoscenza comune penetrar la superficie per dedurne una filosofia degna di diriger la vita spirituale. Dal che si comprende che la conoscenza comune, pur essendo la base o il punto di partenza del sapere scientifico, non ne può esser la guida; e che l'esigenza pratica, in rapporto alla quale si formano i concetti superficiali della conoscenza comune, è poi quella a cui deve tornare la conoscenza riflessa e filosofica.

L. Weber. — *Positivisme et rationalisme.*

Articolo questo molto interessante e pieno di acute e belle osservazioni. L'A. vuol dimostrare che il disaccordo fra il positivismo volgare che s'arresta alla constatazione dei fatti e il positivismo sistematico, il quale aspira a organizzare il sapere e

l'umanità per mezzo della concezione sociologica non può esser vinto che dal razionalismo, per il quale la spiegazione positiva del mondo e la spiegazione sociologica delle scienze e della morale, cioè il punto di vista oggettivo e quello soggettivo sono ugualmente dominati da un punto di vista più alto. Infatti la categoria sociologica non è la categoria suprema, perchè vi è un principio che spiega il mondo esterno per mezzo della scienza positiva e questa a sua volta con la conoscenza dell'uomo sociale; ed esso principio è la ragione. Questa pertanto non solo è l'unico giudice del positivismo, come di ogni altra filosofia, ma è anche il termine supremo per il quale si può esattamente interpretare il positivismo stesso.

gi. vi.

International Iournal of Ethics. — *Luglio 1899.* — IOHN WATSON. - *The new « ethical » philosophy* (La nuova filosofia « etica »).

E' innegabile che l' indirizzo filosofico prevalente ai nostri giorni è quell' idealismo nuovo che, avendo riguardo, più dell' antico, agli aspetti morali e sociali della vita può esser chiamato, con la frase del prof. Caldwell, « etico ». Contro tale indirizzo si leva vigorosamente il Watson, il quale perfino gli rifiuta il nome di idealismo, chiamandolo invece uno scetticismo mascherato (disguised) che pretende di prender le difese, come dice il Balfour, dei nostri bisogni etici. I punti e gli argomenti principali del Watson mi sembrano i seguenti: 1) nella dottrina dell' idealismo etico è implicita una contraddizione che si può esprimer così: essendo essa filosofia fondata sulla certezza immediata della nostra azione pratica, e ammettendo insieme che la conoscenza di Dio trascende infinitamente la nostra, viene a dire che la nostra conoscenza, per quanto forte sia la certezza o la fede su cui essa è fondata, non corrisponde alla realtà; 2) non è vero quello che l'idealismo etico sostiene, che la conoscenza intellettuale sia soltanto di oggetti e di fenomeni, e che quindi non ci dia tutta la realtà perchè non riuscirebbe a spiegare la coscienza e i soggetti attivi: l' idealismo intellettuale o assoluto sostiene invece l' inseparabilità dell' oggetto dal soggetto; 3) l'idealismo etico, trascurando il fatto che sentimento e volere

non hanno significato fuori del soggetto conoscente, procede a costruire una teoria sulla base del sentimento o del volere astratto; il che si connette con un errore gravissimo e fondamentale della nuova dottrina, l'errore cioè di voler interpretare la realtà con una parte di essa. La filosofia, che è necessariamente intellettualistica in quanto esprime con un sistema di pensieri la natura dell'esperienza, è ben diversa da questa: come il vero è diverso dal reale: e però nessuna teoria che, come il nuovo idealismo, prenda una parte dell'esperienza come fosse tutta l'esperienza può essere adeguata. E più brevemente: la vera filosofia deve interpretare *tutta* la realtà, il che non può fare se non che con l'intelligenza; il nuovo idealismo invece pretende di spiegar il reale con una parte di esso, cioè con l'attività pratica.

WESTEL WOODBURY WILLOUGHBY. — *The right of the State to be* (Il diritto dello Stato all'esistenza).

Posto il principio che il Diritto inteso nella sua generalità e astrattezza esiste fuori dell'associazione umana, e i diritti invece no, l'A. (che si richiama a un suo lavoro precedente sulla Natura dello Stato) dimostra che non si può far quistione di una giustificazione astratta o a priori del diritto dello Stato all'esistenza, perchè il governo politico non rende l'individuo meno libero di quel che egli sarebbe senza di esso, non avendo senso la libertà fuori della limitazione e quindi fuori della società. Invece l'esistenza dello Stato può esser giustificata se e in quanto la sua azione tenda a promuovere l'attuazione dei fini morali, epperò se e in quanto l'atto da lui comandato è moralmente preferibile a quello desiderato dall'individuo.

E. LYTTELTON. — *Instruction of the young in sexual knowledge* (Istruzione dei giovani nella conoscenza sessuale) e

ED. CARPENTER. — *Affection in education* (L'affetto nell'educazione).

Questi due articoli devono essere avvicinati, non solo perchè a differenza degli altri del fascicolo undecimo, trattano di argomenti pratici, ma anche perchè richiamano l'attenzione e lo

studio su problemi affini di educazione morale. Il primo, dopo d' aver rilevato i mali che nella educazione derivano da quella che l'A. chiama « policy of reticence » per rispetto alle relazioni sessuali, dimostra per quali vie e con quali metodi si può dar l' istruzione sessuale ai giovani d' ambo i sessi. E mostra che l' istruzione scientifica e quella suggerita e guidata dall' amor materno debbano accompagnarsi, pur avendo la seconda la prevalenza.

Il secondo articolo dimostra quanta importanza abbia nell' educazione, principalmente per combattere le brutte inclinazioni che posson sorgere tra giovani, lo svolgere riccamente quei germi d' affetto puro e sincero che spontaneamente si forma tra condiscepoli e anche tra scolari e maestro.

gi. vi.

Mind. *Luglio 1899*. Rev. Hastings Rashdall. *Vi può essere una somma di piaceri? (Can there be a sum of pleasures?).*

L'autore sottopone a critica minuta le asserzioni di alcuni filosofi anti utilitarii, come ad es. il Bradley, il Green, il Mackenzie, i quali affermano che non si può ragionevolmente parlare di una somma di piaceri, nè si può fare tra i piaceri un confronto quantitativo. Con tutto ciò l'A. si dichiara risolutamente contrario alla psicologia e alla morale edonistica, sostenendo che il piacere non è per nulla l'unico bene, ma un bene che si deve subordinare a considerazioni morali più elevate. Nè il piacere può esser preso come unico criterio nel giudicare del valore dei singoli beni, perchè molti di questi possiedono un valore affatto indipendente dal piacere che producono. Contro quegli autori citati sopra l'A. sostiene però che si può benessimo parlare di una somma di piaceri, perchè è un fatto che la nostra coscienza può desiderare più oggetti che producono piacere, e quindi aspirare a un piacere sempre più intenso, che corrisponderebbe così alla somma di tutti i piaceri precedenti. Sostiene anche che il giudizio che si dà di un piacere come maggiore di un altro si può perfettamente considerare come un giudizio quantitativo, poichè ogni piacere possiede i due caratteri della intensità e della durata, i quali sono elementi quantitativî. Possiamo quindi

stabilire tra due piaceri un confronto che, sebbene non possa ridursi alla precisione di un rapporto matematico, ha tuttavia i caratteri di un apprezzamento quantitativo. Nello stesso modo possiamo parlare di piaceri più o meno alti. In questo caso però l'elevatezza del piacere è determinata da un valore che non è il piacere, ma un elemento intellettuale. Possiamo poi confrontare tra loro beni di natura diversa, come sarebbero ad es. virtù, civiltà, piacere. In un prossimo articolo l'A. si propone di discutere l'importanza del calcolo edonistico in un sistema razionale di etica.

Id. — *Ottobre 1899*, Gustav Spiller. *I processi abitudinarii* (*Routine Process*).

L'A. studia il formarsi graduale dei processi abitudinarii nel bambino, specialmente in alcune operazioni, come nello scrivere. Mostra come i processi da principio assai faticosi per lo sforzo dell'attenzione che richiedono, si semplificano a poco a poco, limitandosi via via il campo dell' attenzione a pochi gruppi di fatti, il che permette all'attenzione stessa di distribuirsi in modo diverso. L'A. discute quindi la questione relativa allo sforzo organico, se esso, cioè, possa a lungo andare diventare del tutto automatico. Ciò non può avvenire, perchè un atto puramente automatico non dovrebbe esser accompagnato da alcuna sensazione, e si dimostra invece facilmente che gli atti divenuti col lungo esercizio abitudinarii sono sempre accompagnati da sensazioni, e son quindi coscienti. L'A. considera poi la parte che ha in questi processi l'esercizio, concludendo che esso non può produrre incessantemente variazioni che stiano in diretta proporzione collo sforzo impiegato. Più importante dell' esercizio è invece l'ufficio del giudizio, il quale facilita di molto l'opera del tempo, e vi si sostituisce non di rado con grande vantaggio. Dopo aver dimostrato le concatenazioni degli sforzi organici, l'A. conclude che tutte le attività anche quelle più alte del pensiero si devono spiegare mediante sforzi organici. La causa, infine, delle trasformazioni degli sforzi organici sta nella lotta tra i varii elementi mentali per occupare il campo dell'attenzione.

G. Villa.

The philosophical Review, *volume VIII. Novembre 1899.* — George Trumbull Ladd. — *I fondamenti filosofici della letteratura. (The philosophical Basis of Literature).*

L'A. mette in rilievo i caratteri comuni che hanno la filosofia e la poesia; ambedue considerano le cause prime del mondo e degli atti umani, mentre la scienza non investiga che le leggi dei fenomeni. Ma pur tuttavia vi sono tra quelle due differenze importanti. L'ufficio della filosofia è veramente quello di creare idee e vedute nuove sui fatti dell'universo. L'arte deve invece servirsi di queste idee per presentarle in modo da soddisfare il nostro senso estetico. Tale è il fondamento filosofico della letteratura. La filosofia di questa deve quindi comprendere lo studio filosofico del linguaggio, della forma e delle « idee di valore » che essa esprime. Diverso è lo studio che fa delle parole il filologo. Per quello le parole sono simili a cose morte, e sono quindi studiate da lui nello stesso modo degli oggetti naturali. Per il filosofo, invece, le parole non hanno un'esistenza materiale permanente come le cose, ma sono l'espressione dell'anima dell'uomo, dei suoi pensieri, delle sue passioni, e dei suoi fini, e servono quindi anzitutto a comunicare questi pensieri, passioni e fini ad altre anime umane. In quanto alla forma l'uomo è l'unico essere di cui noi possiamo dire con certezza che l'apprezzi per sè stessa. Gli animali, infatti, non sentono la bellezza estetica, nel senso che non compiono atti diretti all'unico fine del piacere estetico. L'uomo, invece, atteggia la materia per compiacere e soddisfare il suo sguardo coll'eccellenza della forma, e *secondo la sua propria volontà.* La legge che l'uomo deve seguire è quella di esprimere col linguaggio il proprio pensiero e sentimento in una forma ad essi adatta. Ma come tutto quanto è linguaggio non è letteratura, così tutte le idee, o vere o false non sono adatte per l'espressione letteraria. Solo le « idee di valore » deve la letteratura sforzarsi di esprimere in forma conveniente. Ma l'idea per sè sola non basta a suscitare interesse artistico; per raggiungere questo scopo essa deve afferrare, a dir così, tutto l'uomo; deve, cioè, mostrarsi cosa che abbia valore per la mente, per il cuore e per la vita pratica dell'uomo. L'A. si accorda poi col Ruskin nel ritenere che sia

cosa propria dell'uomo quella di apprezzare l'infinito o il divino incomprensibile. Il fondamento filosofico di ogni letteratura sta in tutto quanto è più umano e tuttavia divino entro l'animo e la vita dell'uomo. La sua forma si accorda coll'aspetto immutabile e pur vario della vita ideale dello spirito. La sua sostanza son le idee che hanno valore, cioè il valore della felicità, il valore della forza e della sublimità, e il valore dell'eccellenza morale.

Henry Davies. — *Il concetto di sostanza.* (*Psychological experiences implicating the concept of substance*).

La filosofia moderna, secondo l'A., ritorma alla prima fase del pensiero greco, poichè essa si affaticò assai per distinguere la percezione dal concetto. Pei Greci la sostanza è l'oggetto attivo presente ai sensi. Il Descartes distinse la sostanza psichica da quella corporea: l'attributo della prima è il pensiero, della seconda l'estensione. Il Locke non entrò in un esame di essa, affermando soltanto che essa è « qualcosa che noi non conosciamo che sia. » La psicologia moderna non separa in modo assoluto la mente e i suoi oggetti. Noi congiungiamo una percezione all'altra, partendo dalle sensazioni. La sostanzialità diventa così nell'esperienza oggettiva e soggettiva, implicita. Contraddice al Ward, al Iames e al Wundt. Con quest' ultimo si accorda nel ritenere la *sostanza* come risultato della riflessione; ma sostiene contro di lui che l'unità della nostra esperienza diretta richiede l'indipendenza dell'attività dell'oggetto che è in correlazione col soggetto. Onde la sostanzialità è un dato delle nostre conoscenze sensitive, come di quelle riflessive, il che fu negato da Kant, il quale vorrebbe limitare la conoscenza alla nozione dello spazio e del tempo, ritenendo impossibile di poter conoscere la sostanza. L'A. sostiene invece che la sostanzialità nel senso di attività è sempre implicita nelle prime percezioni. Per le stesse ragioni noi abbiamo da una parte la « corrente della coscienza, » e dall'altra il *soggetto* della corrente stessa, che è attivo in tutti i suoi stati. E qui confuta lo Spencer, il quale afferma che vi dovrebbero logicamente essere tante sostanze quanti sono gli stati di coscienza. La mente è attiva nelle tre forme fondamentali della conoscenza, del sentimento e dell'impulso. Così l'io

implica la realtà di queste attività fondamentali, realtà che non deriva soltanto dal bisogno di ammettere un motivo permanente per la vita mutabile del senso, ma anche dal fatto che la coscienza di sè include il concetto di un'essenza che produca i fenomeni, come si vede nell'attività teleologica o causale dello spirito. Infine la sostanza è implicita in tutta quanta la nostra esperienza della realtà. La conoscenza sorge a poco a poco dal rapporto della mente colla realtà. Senza la fede nella realtà non sarebbe stata possibile la scienza. Nè questo riferimento obbiettivo può risultare dall' induzione o dall' esperienza, perchè esso ne è al contrario la causa, essendo un' attività che regola il pensiero. Così la sostanza si manifesta prima come attività; in secondo luogo come attività interna (*self-activity*); e in terzo luogo come attività di relazione (*inter-activity*).

G. VILLA.

NOTIZIE

Congressi internazionali di Parigi. — Dei numerosi congressi internazionali che si terranno quest'anno a Parigi, c'interessano in modo particolare il Congresso dell' Insegnamento superiore che è fissato dal 30 luglio al 4 agosto ed il Congresso filosofico che va dal 1 al 5 agosto. Come si vede i due Congressi coincidono in quattro giorni e noi crediamo che vi saranno sedute comuni e che quelli inscritti al Congresso dell' Istruzione Superiore potranno far parte anche del Congresso filosofico.

Possiamo fin d' ora far conoscere le disposizioni precise e più importanti concernenti il Congresso dell'Istruzione superiore. Esse sono le seguenti:

1.ª Il Congresso si aprirà il 30 luglio e durerà una settimana al più.

2.ª Per prender parte al Congresso si deve, prima dell' apertura, spedire a M.r *Larnaude secrétaire genérale pour le Congrés d' Enseignement Supérieur à la Sorbonne*, *Paris*, la somma di L. 10 per l' ammessione al Congresso o una dichiarazione in cui lo scrivente s' impegni a pagare detta somma.

3.ª Si discuteranno tre ordini di questioni:

a) le questioni presentate dal Comitato d' organizzazione, sopra ognuna delle quali sarà distribuita possibilmente ai membri del Congresso una relazione.

b) questioni presentate per iniziativa individuale prima dell' apertura del Congresso.

c) questioni segnalate durante il Congresso e accettate dall' ufficio.

4.ª Le memorie concernenti le questioni da trattarsi saranno spedite al signor Larnaude prima del 31 maggio.

5.ª I delegati e invitati stranieri godranno di tutti i diritti degli aderenti.

Seguono le solite disposizioni regolanti le discussioni, e infine si fa sperare che durante il Congresso si potrà avere l' entrata gratuita all' Esposizione.

Al nostro Direttore fu già comunicata la raccolta delle Relazioni preparatorie alle discussioni del Congresso. Sono brevi dilucidazioni intorno ai punti che si credono più importanti a discutersi. Accenniamo alle principali, che concernono i seguenti temi: *estensione universitaria; rapporti tra la facoltà di Lettere e quella di Diritto; formazione degli insegnanti dei varii gradi; insegnamento filosofico.*

Quest' ultima considerando l' importanza speciale che ha pei lettori della nostra Rivista viene da noi più sotto riportata per intiero. Appunto sul tema che è oggetto di questa relazione preparatoria il nostro Direttore presenterà una memoria colle proposte concrete che saranno poi discusse nel Congresso d' Istruzione Superiore o nel Congresso filosofico, come meglio parrà.

Quanto al Congresso filosofico dobbiamo avvertire che è aperta fin d' ora una sottoscrizione per la pubblicazione delle memorie che vi saranno presentate. Esse saranno distribuite in 4 volumi e si potranno avere per sottoscrizione o per compera diretta. Per sottoscrizione si dovranno pagare entro il 1 dicembre Fr. 40 in una volta oppure Fr. 11 al volume rispettivamente al 1 maggio 1900, 1 ottobre 1900, 1 febbraio 1901, 1 giugno 1901. Per compera diretta i primi due volumi ed il 4° costeranno Fr. 12. 50 l' uno; il 3° Fr. 25.

Le sottoscrizioni debbono dirigersi al sig. *Xavier Léon*, directeur de la Revue de Métaph. ed de Morale (segretario del Congresso filosofico) *5 rue de Mezières — Paris.*

Ora ecco la relazione già citata.

Parmi les questions qui doivent être soumises au Congrès, celle de l'enseignement de la philosophie présente un intérêt particulier. Plus qu'aucune autre science peut-être, la philosophie est en ce moment dans une période de transition, dont le terme n'est pas encore visible. La métaphysique classique est fortement battue en brèche, et les sciences positives font irruption dans son domaine. Il semble qu'un jour doive venir où les questions dites philosophiques se classeront en deux catégories: celles qui sont solubles par les sciences positives, et celles qui sont absolument insolubles. Ce jour là, la philosophie aurait vécu. Car lui attribuer, par exemple, la mission de coordonner

les sciences, ou d'imaginer des hypothèses pour combler provisoirement les vides de la connaissance scientifique, ce n'est pas la maintenir comme forme spéciale et originale de l'activité humaine: c'est simplement distinguer entre la science faite et le science à faire.

Mais cette conception de la philosophie, aujourd'hui très répandue, ne satisfait pas en général les esprits qui, ayant fait de la philosophie une étude spéciale, ont acquis en quelque sorte le sens philosophique proprement dit. Pour eux, la philosophie a son objet propre, son originalité, son autonomie; et nul progrès des sciences positives ne saurait aboutir à l'absorber ou à la refouler. Voyez, par exemple, le prof. Falckenberg, qui termine un discours sur l'état actuel de la philosophie allemande (1890) par ces paroles: « Je n'hésite pas à me ranger à l'opinion suivant laquelle philosophie veut dire idéalisme, de telle sorte que la tâche du professeur de philosophie consiste, en même temps qu'il communique à ses auditeurs les instruments que fournit la science, à cultiver en eux l'esprit d'idéalisme » Dans le même sens, le prof. Carlo Cantoui préconise une philosophie qui, « en déterminant clairement l'étendue et les limites de la science naturelle fondée sur l'observation des faits, et des doctrines morales et religieuses, fondées sur le sentiment et sur les formes de l'idéal humain, reconaisse l'indépendance réciproque de la science et de l'idéalisme moral et religieux » (1896).

Il semble donc qu'il y ait lieu à un échange d'idées sur la situation de la philosophie vis-à-vis des sciences proprement dites, et, d'une manière générale vis-à-vis des autres formes de l'activité intellectuelle. La philosophie a-t-elle ses caractères, son domaine, sa destination propres? En quoi consistent les recherches proprement philosophiques? Puis, comme il est clair que la philosophie ne peut pas plus se passer des sciences que la pensée de matériaux venus du dehors, quels sont les rapports de la philosophie et des sciences, quelles sont les études qui établissent entre la philosophie et les sciences cette communication sans laquelle elle ne peut vivre?

Un Institut philosophique devrait, d'après ces principes, se composer d'abord d'un ensemble relativement déterminé de chaires proprement philosophiques, qui en formerait le centre, puis d'un nombre indéterminé d'enseignements connexes, gravitant vers ce foyer central. Quels doivent être ces divers enseignements?

Si l'état actuel de la philosophie préoccupe ceux qui cherchent à tracer le plan d'une Université normale, il souléve peut-être plus de difficultés encore, en ce qui concerne l'enseignement secondaire ou enseignement donné dans les lycées. Cet enseignement doit-il, peut il suivre pas à pas le mouvement de la philosophie dans le monde savant? Ne risquera-t-il pas, si telles sont ses visées, de dépasser la portée des éléves, de jeter la confusion dans leur esprit, et de présenter une diversité et une anarchie contraires à l'idée d'un enseignement

secondaire? Soutenir cette prétention, n'est-ce pas vouloir que la philosophie en vienne à déserter les lycées, pour se confiner dans les Universités? D'autre part, la philosophie, même dans les lycées, peut-elle être un catéchisme inviolable? Serait-elle encore elle-même, si l'on en retranchait l'indépendance et la libre discussion, qui en sont l'essence? La distinction de l'élémentaire et du supérieur est-elle aussi claire en philosophie que dans les autres sciences?

L'embarras que causent ces difficultés est visible. Ainsi, en Prusse, les programmes de 1892 ne laissent subsister l'enseignement des éléments de la propédeutique philosophique que comme matière facultative, devant d'ailleurs être rattachée à l'explication d'un texte tel qu'un dialogue de Platon. Cet état de choses est loin d'ailleurs d'être admis sans protestation, comme le prouve notamment une énergique revendication des droits de l'enseignement philosophique par le directeur du gymnase de Posen, Gottlieb Leuchtenberger (1893). En Italie, l'enseignement de la philosophie est menacé de disparaître des programmes de l'enseignement secondaire. Là aussi, et davantage, les protestations sont vives et nombreuses. Chez nous, les amis de la culture libérale continuent, pour la plupart, à souhaiter que l'enseignement de la philosophie dans les lycées soit maintenu, témoin un récent article de M. G. Perrot dans la *Revue des Deux Mondes* sur l'enseignement de l'histoire de l'art dans les lycées. Mais ils demandent généralement aussi que cet enseignement soit renfermé dans de justes limites. Quelles sont ces limites? Quelle part faut-il faire à l'hystoire de la philosophie? quelle part aux doctrines classiques, aux doctrines contemporaines? N'est-il pas vraisemblable que l'enseignement philosophique dans les lycées doit être borné aux études nécessaires et suffisantes pour éveiller dans l'intelligence des jeunes gens la faculté philosophique? Mais quelles sont au juste ces études?

Si ces observations sont fondées, il conviendrait de présenter au Congrès les deux questions suivantes:

1. Quelles sont les conditions essentielles de l'étude et de l'enseignement de la philosophie dans les Universités?

2. En quoi doit consister l'enseignement de la philosophie dans les lycées

3 Quels doivent être les rapports de l'enseignement philosophique des Universités avec les écoles primaires de tout ordre? ?

Emile Boutroux
Professeur à la faculté des lettres de Paris'
Membre de l'Institut.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Marzo, 1900.

A. Lalande: Progrès et destruction. — *Dr. E. Tardieu:* L'ennui: Étude psychologique. (*Fin.*) — *L. Winiarski:* L' énergie sociale et ses mensurations (*Fin.*). — *G. Belot:* La religion comme principe sociologique. — *Daubresse:* L' audition colorée — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Nouvelles.

Id. — Aprile, 1900.

Bouglé: La sociologie biologique et le régime des castes. — *Dunan:* La premiére antinomie mathématique de Kant. — *Borel:* L' antinomie du transfini. — *Vaccaro:* Pour la sociologie et « pro domo ». — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Revue de Metaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin. — Marzo, 1900.

V. Delbos: Le Kantisme et la science de la Morale. — *G. Milhaud:* L'oeuvre de la raison. — *L. Conturat:* Sur la définition du continu. — *P. Poretsky:* Exposé élémentaire de la theorie des égalités logique à deux termes *a* et *b*. — Etudes critiques, Discussions, Questions pratiques ecc.

Revue International de l'Enseignement. — 15 marzo, 1900.

Maurice Prou. — Leçon d'ouverture du cours de Diplomatique á l'École des Chartes. — *A. Deschamps.* — L' enseignement des doctrines économiques à la faculté de Droit de Paris. — Congres International d'enseign. sup. en 1900 (Relazioni). — Réunions pour le Congrés, Chronique de l' enseign. Analyses et Comptes rendus ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Marzo, 1900.

R. P. Tyrrel, S. I.: Théologie et religion. — *E. Thouverez:* La vie de Descartes d' aprés Baillet. — *R. P. P Noël, O. P.:* Ya-t-il une science du surnaturel? — *M. Griveau:* La part de chacun des cinq sens dans l' appréciation d' un beau site. — *Ch. Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. — *Ct. Domet de Vorges:* Revue des Revues. — *R. P. Leroy, O P.:* Histoire de la lutte entre la Science et la théologie. — Le congrés de 1900, Variétés critiques.

Archiv fur systematische Philosophie. — Bd. VI. H. 1. — 23 marzo.

Adolf Müller: Die Metaphysik Teichmüllers. — *Ludwig Goldschmidt:* Kants « Viderlegung des Idealismus » II. — *Emil Kullaty:* Das Bewusstseinsproblem. — *Hans Kleinpeter:* Erwiderung — Jahresbericht, ecc.

Kantstudien. — herausg. v. D. Vaihinger. — Bd. IV, Heft. 4.

K. Vorländer: Kant und der Sozialismus. — *F. Paulsen:* Kants Verhältnis zur Metaphysik. — *E. Wille:* Neue Konjecturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — *H. Vaihinger:* Liebzig textkritische Randglossen zur Analytik. - Bibliogr. Notizen, Mitteilungen, Varia.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Reisland, Leipzig, 1900.

J. Cohn: Münsterbergs Versuch einer erkenutnistheoretischen Begründung der Psychologie. — *E Posch:* Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung (5 art.) — *C. Siegel:* Über einige Entdeckungen der Naturwissenschaft in ihrer erkenntnistheoretischen Wirkung. — *P. Barth:* Fragen der Geschichtswissenschaft. — *A. Riehl:* Zum 17 februar. — Besprechungen, ecc.

Mind, a quarterly review of psycology and philosophy. — Williams, and Norgate, aprile, 1900.

J. E. Mc Taggart: Hegel 's Treatment of the Categories of the Idea. — *E. Westermarck:* Remarks on the Predicates of Moral Judgments. — *R. B. Haldane:* Prof Münsterberg as Critic of Categories. — *C. S. Myers:* Vitalism: a Brief Historical and Critical Review. (I). — Discussions; Critical Notices; New Books; Phil. Periodicals; Notes.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York, N. 2, marzo. 1900.

John Dewey. — Psichology and Social Practice. — Procedings of the Eighth Annual Meeting of the Am. Psych. Association. -- *G. Stuart Fullerton.* — The Criterion of Sensation. — Discussion and Reports, Psychol. Literature, New Books, Notes.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York. Vol. IX, 2. Marzo, 1900.

Prof. E. B. Mc. Gilvary. — Society and the Individual. — *Dr. A. K. Rogers.* — The Hegelian Conception of Thought. I. — *Dr. Albert Lefevre.* — Self-Love and Benevolence in Butler 's System. - Review of Books, Summaries of Art. ecc.

LIBRI RICEVUTI

Asturaro A. — La Sociologia Morale. 1 op. di p. 20. Chiavari, Stab Tip. Chiavarese 1900.

Baratono Adelchi. — I Fatti Psichici Elementari. 1 v. di p. 106. L. 1,50. Torino, Fr. Bocca 1900.

Bergson Henri. — Le rire. Essai sur la signification du comique. 1 v. di p. 206 fr. 2,50. Paris, F. Alcan 1900 (Biblioth. de phil. cont.)

Credaro Luigi. — La Pedagogia di G. F. Herbart. 1 v. di p. 328. L. 3,50. Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri 1900.

Cordes D.r G. — Psychologische Analyse der Thatsache der Selbsterziehung. 1 op. di p. 54 M. 1,20. Berlin, Reicther et Reichard 1898. (Sammlung von Abhandlungen aus dem Geb. der Pädagogischen Psychol. und Phisiol.)

Cosimo Urbano Giuseppe. — L'eloquenza in Italia. 1 op. di p. 17. Molletta, Tip. De Bari 1900.

D'Alfonso N. R. — Elementi di Grammatica Logica. L. 0,50. Roma, Dante Alighieri 1900.

Delacroix H. — Essai sur Le Mysticisme Spéculatif en Allemagne au qua quatorziéme siécle. 1 v. di p. 287. Fr. 5. Paris, F. Alcan 1900.

Duprat G. L. — Les causes sociales de la Folie. 1 v. di p. 204. Fr. 2,50. Paris, F. Alcan 1900. (Biblioth. de phil. contemp.)

Dutoit E. — Die Theorie des Milieu. 1 op. di p. 136. Bern, C. Sturzenegger 1899.

Eisler D r Rudolf. — Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. Achte (Schluss) Lieferung. Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn 1900.

Ethel Muir M. L. — The Ethical System of Adam Smith. 1 op. di pag. 67. John Bowes, Printer Halifax N. S. 1898.

Ferro Andrea Alberto. — La Critica della Conoscenza in E. Kant e H. Spencer. 1 v. di p. 82. Savona, D. Bertolotto 1900.

Féré Ch. — Sensation et mouvement. Études exspérimentales de psycho-mécanique, 2ª ed. revue avec 44 graph. 1 v. di p. 170. Fr. 2,50. Paris, Alcan 1900. (Bibl. de phil. cont.)

Forni Nunzio Luigi. — L'opera di G. Leopardi nel rinnovamento civile della letteratura italiana. 1 op. di pag. 30. L. 0,50. Torino, Clausen 1900.

Fouillée Alfred. — La France au point de vue moral. 1 v. di p. 4 6. Fr. 7,50. Paris, F. Alcan 1900.

Franzoni D.r Andrea. — L'opera filosofica di Ausonio Franchi. 1 v. g. di p. 114. L. 2. Cremona, G. Feroni ed. 1899.

Garlanda Federico. — La Filosofia delle Parole. 2ª ediz. 1 v. di p. 368 L. 3,50. Roma, Soc. Ed. Laziale 1900.

Groppali A. — La Dottrina del Piacere in Platone e Aristotile. Milano, Tip. Bernardoni 1900.

Huther D.r A. — Die Psychologische Grundlage des Unterrichts. 1 op. di p. 84. M. 2. Berlin, Reuter et Reichard 1899. (Sammlung von Abhandl. ecc. c. s.)

Jaudelli Prof. Gaetano. — Revisione Sommaria del Secolo XIX. 1 op. di p. 50. Milano, Tip. Galli e Raimondi 1900.

Kowalewski D.r Arnold. Über das Kausalitäts problem. 1 op. di p. 120.

Id. — Prodromos einer Krilik der Erkenntnistheorotischen Vernunft. 1 op. di p. 30. Leipzig, Oswald Mutze 1898.

Lévy-Bruhl. La Philosophie d'Auguste Comte. 1 v. di p. 420. Fr. 7,50. Paris, Alcan 1900.

Leopardi Giacomo. — Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura. V. V° 1 v. di p. 438. L 3,50. Firenze, Succ. Le Monnier 1900.

Maier D.r Heinrich. — Die Syllogistik des Aristoteles. Zweiter Teil. 1 v. g. di pag. 502. M. 12.80. Tübingen-Verlag der H. Laupp' schen Bucch. 1900.

Messer D.r August. — Die Wirksamkeit der Apperception in den personlichen Beziehungen des Schullebens. 1 op. di p. 70. M. 1,80. Berlin, Reuther et Reichard 1899. (Sammlung von Abhandl. ecc. c. s.).

Miceli Prof. Vincenzo. — La Forza obbligatoria della Consuetudine. 1 v. di p. 192. Perugia, Un. Tip. Coop. 1899.

Moncalm M. — L'origine de la Pensée et de la parole. 1 v di p. 316 Fr. 5. Paris, F. Alcan 1900.

Monroe Will S. — Die Entwickelung des sozialen Bewusstseins der Kinder. 1 op. di p. 88. M. 2. Berlin, Reuther et Reichard 1899. (Sammlung von Abhandl. ecc. c. s.)

Morando Giuseppe. Compendio del Corso Elementare di Filosofia ad uso dei Licei. V. 1°. 1 v. di p. 212. L. 2,25. Milano, Cogliati 1900.

Petrone Prof. Igino. — I Limiti del Determinismo scientifico. 1 v. di p. 140. L. 3,50. Modena, Vincenzi e Nipoti 1900.

Royer M.me Clemence. — La Constitution du monde. Dynamique des atomes ecc. 1. v. g. di p. XXII-800 con 92 fig. nel testo e 4 tavole fuori testo. Fr. 15. Paris, Schleicher Fréres 1900.

Santoro-Silipigni G. — Spigolature scientifiche. 1 op. di pag. 79. Messina, Tip. dei Tribunali 1900.

Sollier Paul. — Le problème de la Mémoire. Essai de psycho-mécanique. 1 v. di p 220 Fr. 3,75. (Bibl. de phil. cont.) Paris, Alcan 1900.

Tanon L., Prés. à la cour de Cassation — L'Évolution du droit et la Conscience Sociale. 1 v. p. di p. 166. Fr. 2,50. Paris, F. Alcan 1900. (Bibl. de phil. contemp.)

Tarozzi G. — L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo. 1 op. di p. 44. L. 1. Firenze, Niccolai 1899.

Id. — Esercizi ed Esempi di logica ad uso dei Licei. 1 vol. di p. 108. L. 1,50. Firenze, Barbera 1899.

Id. — La virtù contemporanea. 1 v. di p. 162. L. 2. Torino, Bocca 1900. (Piccola Bibl. di sc. mod.)

Id. — Ricerche intorno ai fondamenti della Certezza Razionale. 1 v. di p. 272. L. 3,50. Torino, Loescher 1899.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

Pavia, 1900; Prem. Stab. Tip. Succ. Bizzoni.

RELIGIONE E RELIGIONI

Una delle obiezioni più solite a levarsi contro il Cristianesimo e, più in generale, contro la religione (s'intende da quei che di religione ne han poca o punto, e ne parlano d'ordinario senza avervi mai riflettuto su seriamente) muove dalla pluralità delle religioni. Dacchè il mondo è mondo, di religioni ve ne sono sempre state molte e varie: il fatto è innegabile. E come ve ne sono state in passato, così probabilmente ve ne saranno anche nel futuro. Nulla infatti accenna sin qui alla loro scomparsa, e neppure alla loro riducibilità sotto un'unica specie o forma che sia. Non ostante gli sforzi di una istituzione recente, i Congressi delle Religioni, è da presumere che, data la diversità di razze, di popoli, di plaghe e climi storici, di strati di civiltà e gradi d'intelletto, difficilmente potranno, ora o quando che sia, scomparire o ridursi ad una sola. A proposito delle molteplici forme religiose, il cantore nobilissimo della « Campana » sotto il titolo *Mein Glaube?*, in risposta forse a chi gli domandava quale fosse la sua professione di fede, compose il celebre epigramma a tutti noto; celebre, dico, sebbene non universalmente applicabile nè giustificabile in un senso assoluto:

« Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst – Und warum keine? – Aus Religion ».

Ma, mentre l'altissimo concetto della religione e del Cristianesimo ch'ei scaldava in cuore, era a lui, allo Schiller, motivo non per fargli fare man bassa sulla religione, ma solo

per farlo astenere dal praticare l'una o l'altra delle confessioni in che il Cristianesimo vive oramai diviso; oggi, in cambio, punto di partenza e punto di arrivo al riguardo, non solo per la gente del mondo, ma anche per parecchi che la pretendono a maestri consumati di sapienza, son mutati dal fondo. La pluralità delle forme religiose è diventata oggi argomento per rifiutare alla religione un qualsiasi ufficio o valore apprezzabile nella vita.

Chi non ha sentito discorsi, suppergiù, di questo tenore?: — « Voi predicate la religione? Benissimo. Ma di religioni ve ne ha tante. A quale credere? Quale la vera? La loro varietà e molteplicità non dicono forse che esse si equivalgono tutte? Che in fondo in fondo l'una non vale più nè meglio dell'altra? » — Ecco dunque l'obiezione: una obiezione, ognun lo vede, eminentemente incredula e scettica. E la quale, ancorchè in sè assai frivola, non può non fare gran breccia nelle menti semplici, dozzinali, non adusate ad oltrepassare la buccia, e che costituiscono, pur troppo, l'immensa maggioranza, apparendo come una delle più formidabili che si siano mai presentate allo spirito dubitativo e sofisticante, e come una delle più difficili a togliere.

Poichè della religione si tratta, e segnatamente del Cristianesimo, non dovrebb'essere, sembra almeno a me, senza una tal quale importanza il dibatterla codesta obiezione. Un grande storico, che fu ad un tempo un gran pensatore (e veramente, non si può essere l'uno senza essere anche l'altro) un grande storico, dico, alieno sin troppo dall'inclinare a pregiudizi religiosi o dommatici di qualsiasi specie, Ferdinando Baur, ebbe una volta a sentenziare, quasi volesse con ciò esprimere l'ultima conclusione e il supremo risultato dei suoi studii indefessi sulla religione: — « Il Cristianesimo è la massima potenza spirituale e morale dei tempi nostri »

— Certo, ad acquistar consapevolezza che la cosa stia proprio così, e a fare che il Cristianesimo trapassi nella realtà etica, e vi s'inverta in energia la più operosa e la più benefica che si possa immaginare, occorre di aprirglisi con animo scevro di preconcetti e cupido della verità, e di saperlo anche un po' afferrare al di dentro e con ispirito; chè di fuori, e specie poi senza spirito, nulla cosa è viva, nulla cosa è vera; ma tutto langue e muore; tutto è falso, tutto è tenebra, vanità, illusione. Ora, sciaguratamente, se questo l'essenziale, questo pure da noi il difficile.

La sentenza del Baur par che non sia per noi se non fiato di vento, che ci trova e ci lascia indifferenti. Religiosamente, noi siamo e rimaniamo sempre gli stessi, sempre i vecchi, quali i Gesuiti ci han fatti, e quali lo Strauss ci ha descritti, sempre oscillanti tra superstizione e incredulità, e spesso anche accoglienti ad una volta oscurantismo e nullismo. Non mai un tentativo di riguardare la religione e il Cristianesimo con sincerità e libertà di spirito, ma insieme pure con ferme convinzioni e con serenità d' animo. Non mai uno sforzo a cercare per entro alla lettera che uccide, un soffio lieve di spirito che vivifichi. Onde la coscienza e la vita nostre come popolo, come nazione, si son ridotte e intristiscono ormai in uno stato di spezzamento interiore. Di là dispregio leggiero, ostilità superficiale, bestiale, per tutto che senta di religione, per ogni ispirazione che muova dal Cristianesimo. Di qua un riposare tranquillo, stracco in antiquate abitudini, una goffa, ruvida e, nel caso, non meno brutale credulità in un superstizioso e magico formalismo. Sicchè ritornano sempre alla mente le gravi e melanconiche parole di Massimo D'Azeglio: — « I più pericolosi nemici d' Italia sono gl'Italiani.... Pensano a riformar l'Italia, e nessuno s' accorge che per riuscirvi bisogna prima riformare sè stessi.... Primo

bisogno d'Italia è che si formino Italiani dotati d'alti e forti caratteri.... E pur troppo s'è fatta l'Italia, ma non si fanno gl' Italiani ».

Le quali parole appaiono poi tanto più vere, dove si miri segnatamente alle classi colte e dirigenti. Dei più si direbbe che dell' Evangelo di Cristo arrossiscano e si vergognino. Non pochi stimano quasi un avvilirsi, uno scapitare nella loro reputazione intellettuale e nel loro valore morali, dicendosi e professandosi uomini religiosi e cristiani. Anzi è assai diffusa e ripetuta l'opinione, che più si è irreligiosi, più si è derisori della fede, e più si fa prova di essere progrediti, di stare al di sopra di altre nazioni cristiane, per avventura, apertamente e fortemente credenti in qualcosa di più degno di questo agone di egoismo, di ambizioni, di ciarlataneria, di furberia, di menzogne e d' intrighi, ch'è per molti la vita quotidiana. E ci è per giunta, che in niun paese forse gli studii di religione sono più trasandati che in Italia. E se non vi badano i laici, non vi prestano d' avvantaggio, nella generalità loro, maggiore attenzione i chierici medesimi (1). Il che è la grossissima falla nella nostra cultura e nella nostra attività spirituale. Il non accorgersi che ne rimangono così fiaccate le attitudini stesse della mente alla osservazione, alla critica, alla speculazione e alle ricerche scientifiche, e

(1) A petto della prodigiosa attività di teologi ed ecclesiastici in Germania e in Inghilterra e della fecondità nella stessa Francia del clero protestante, ed anche oramai del cattolico, sul campo dell'esegesi biblica e della storia della Chiesa, che cosa diventano i rari lavori (rari, da contarsi sulle dita!) dei chierici nostri? Quando la Biblioteca nazionale di Firenze dava fuori il suo tanto copioso *Bollettino delle pubblicazioni italiane*, io mi divertivo a scorrervi la rubrica delle opere di *Teologia e Religione*: che miseria vergognosa! Era quasi da un capo all'altro una interminabile infilzata di novene e coroncine e devozioni e sermoni, non so, pel mese di Maria o pel cuore di Gesù, e di giaculatorie ed orazioni per fugare i temporali ed ottenere grazie e miracoli: tutta roba da Sciamani, buona pei Caffri e i Zulù.

ne son rese impossibili la serietà degli studii e la pienezza del sapere, è di nostra parte distrazione colpevole quanto imperdonabile.

E, nondimeno, condizioni siffatte sono, se mai, una ragione per affrontare l'obiezione tanto più animosamente, con la fiducia di far cosa non priva forse di utilità, non foss'altro per qualcuno.

Se non che, l'obiezione ne suppone ed implica una preliminare, che giace più profonda ed è pertanto più radicale: — « Ma ci ha poi da essere la religione? Ed è necessaria la religione? È veramente religioso l'uomo in sè e per sè, per una esigenza insita, immanente nella natura sua? O non è piuttosto la religione il portato di altri tempi e di altre condizioni dell'umanità, di tempi di fanciullezza e di condizioni d'ignoranza; un portato oramai già superato, o sul punto di esserlo? » — Per un procedimento propedeutico assai conveniente, qui è da pigliare le mosse da questo secondo quesito. La soluzione di esso è come il caposaldo cui la trattazione intera s'appoggia. Dove la religione non abbia in sè nulla di sostanziale e di necessario, ogni discussione ulteriore casca per terra e non ha più ragione d'essere. E, per contrario, quando la religione sia connaturale e necessaria all'uomo, mette allora davvero il pregio di rendersi conto del come e del perchè vi siano religioni varie, pur essendo la religione in sè una; e, ancora, del come e del perchè la varietà delle religioni non sia motivo per rigettare la verità della religione.

I.

L'uomo e la Religione.

1.) La religione presa come un fatto. Che cosa sia a mente di Hegel — 2.) Gli odierni quesiti scettici a riguardo della religione. Lo Strauss e il suo concetto del Caos — 3.) La religione massima necessità umana e socie-

vole — 4.) La religione propria all'uomo come il linguaggio — 5.) L'animale incapace di religione — 6.) Nel bisogno religioso l'uomo rivela la sua natura intelligente e ragionevole.

1).

Ecco la religione: essa è lì come un fatto della cui esistenza non potrebbe venire in capo ad alcuno di dubitare — Colta e presa così, che cosa è essa mai? Che cosa ci è mai in essa? — A questa domanda, ch'è come la piattaforma pel nostro dibattito, ha risposto l'Hegel e a me piace, riassumendoli, di far tesoro dei suoi pensieri. Nel preludere alla *Filosofia della Religione* egli dice così:

« La religione ci colloca al di là e al di sopra delle cose temporali. Essa è la regione ove la coscienza vede risoluti tutti gli enimmi, conciliate tutte le contradizioni che sgorgano dalle profondità del pensiero, calmati tutti i dolori; la regione, insomma, della verità, del riposo, della beatitudine eterna. Principio costitutivo dell'uomo è il pensiero, lo spirito. In quanto essere spirituale egli genera le arti, le scienze, le sfere varie dell'esistenza socievole e le molteplici relazioni dell'attività volontaria e libera. Ma tutti i prodotti dello spirito, tutti gl'innumerevoli rapporti in cui l'uomo può entrare, i campi diversi di sua operosità, i suoi godimenti, tutto ciò ch'ei venera e ha in pregio ed è sorgente per lui di benessere, di contentezza, di onore, di orgoglio: tutto va a far capo ad un centro solo, alla religione, al pensiero, alla coscienza, al sentimento di Dio.

« Dio pertanto è l'inizio e la fine delle cose. Tutto parte da lui e tutto a lui fa ritorno; egli è il medio termine che vivifica, anima, conserva tutte le forme dell'esistenza. Nella religione l'uomo si pone in relazione con Dio appunto, con codesto termine medio; una relazione che assorbe, assume

sotto di sè tutte le altre. Epperò la religione è il più alto grado cui la coscienza sua possa assorgere. Per essa egli penetra nel mondo dell'essere assolutamente libero, ch'è fine a sè stesso. La religione, in quanto ha per oggetto codesto fine assoluto, è anch'essa assolutamente libera. Nessun altro fine può ergersi, nessuno mantenersi contro di essa; e ogni altro trae da essa la legittimità sua. Infatti qui lo spirito si affranca dalla sua finitezza e poggia alla sua più alta libertà interiore. Qui esso non è più in rapporto con alcunchè di esteriore e di limitato; ma con l'essere illimitato e infinito; il che costituisce un rapporto infinito, un rapporto dell'essere libero, dell'essere che si è sciolto da ogni dipendenza. E altresì la coscienza è assolutamente libera, perchè è la coscienza vera, la coscienza della verità. In codesto rapporto l'uomo non trova il suo *Io*, i suoi interessi nè i suoi vani pensieri, ma il fine assoluto. Tutti i popoli sanno che la verità ond'essi sono in possesso, prende radice nella coscienza religiosa; per la qual cosa han sempre riguardato la religione come costituente la dignità e la festa della esistenza loro. Tutto ciò che sveglia in noi dubbi e ansietà, i nostri affanni, le nostre cure, i nostri appetiti, nella religione noi ce li lasciamo dietro le spalle, sulla sabbia mobile delle cose temporali. L'uomo che, sottrattosi alla dura realtà, ha saputo assorgere sino a una tanto pura regione, riconosce in quelle, col suo occhio spirituale, un'apparenza, i cui contrasti, le cui luci e le cui ombre non si riflettono che attraverso i raggi del sole dello spirito, dove ogni contrasto si fonde nell'eterno riposo. Qui, in questo mondo dello spirito, scorre davvero il fiume dell'oblìo, nel quale Psiche viene a dissetarsi e a seppellire i suoi dolori. Qui le oscurità della vita svaniscono come visioni senza realtà, invertendosi in un semplice contorno che lo splendore luminoso dell'eterno riempie ed illumina.

« Una siffatta immagine dell'assoluto può offrirsi alla coscienza religiosa come una scaturigine di vita, di certezza, di godimento più o meno presente; ovvero come una realtà lontana, messa di là dai limiti dell'esistenza terrena. Nell'un caso come nell'altro essa è sempre una certezza che irradia il di qua, il presente, come luce divina, e accanto alle ansietà che tormentano l'anima nel campo delle cose temporali, accende la consapevolezza dell'azione efficace della verità.

« Quella immagine, in breve, è la verità e la sostanza di tutti gli esseri. E come contenuto dell'adorazione essa è, ad ogni modo, il principio che illumina e vivifica l'esistenza terrena e mondana ».

Tale, a mente dell'Hegel, l'obietto della coscienza e del sentimento universale della religione nella sua realtà immediatamente esistente, quale sgorga e si manifesta per una visione spontanea e diretta. Fra gli uomini di studio difficilmente ve ne sarà qualcuno cui non sia capitato di sentire le invettive, gli oltraggi, che frequentemente si scagliano contro l'Hegel e contro il suo sistema filosofico, avvegnachè comunemente si presuma che le tendenze dell'uno e lo spirito animatore dell'altro siano antireligiosi o irreligiosi. A convincere dell'errore e del torto dovrebbero giovare i pensieri che si son letti. Un filosofo della religione, il Pfleiderer, tutt'altro che egheliano o disposto ad inchinarsi all'autorità dell'Hegel, non ha potuto a meno di chiamare la Introduzione di costui della quale s'è dato un sunto, « un inno alla religione tanto profondamente sentito e così grandiosamente pensato che non sarebbe facile trovare in altro pensatore qualcosa che possa stargli a paro ».

2).

Però a codesta maniera ingenua e sincera di considerazione del fatto religioso è parso, specie ai giorni nostri, e

con una energia e risolutezza delle quali non s'era forse per l'innanzi avuto mai l'esempio, è parso, dico, potersi contrapporre i quesiti scettici che furono indicati. Ed è noto, che colui che, tolti ad esaminarli tali quesiti, vi diè una soluzione al tutto negativa, e si sforzò di circondare la sua concezione con una certa apparenza di fondamento scientifico e filosofico, fu lo Strauss nel libro col quale volle chiudere la sua luminosa, ma ancor più tempestosa e rumorosa carriera di teologo, di pensatore e di scrittore.

Il Vera nel confutare codesto libro credette dover, fra l'altro, notare che la serie intera dei lavori straussiani, a partire dalla prima *Vita di Gesù* sino all'ultimo libro *La fede vecchia e la nuova*, rappresentano un processo continuo, il quale, attraverso la *Dommatica cristiana* (« Christliche Glaubenslehre »), gli *Scritti polemici* (« Streitschriften ») e la seconda *Vita di Gesù narrata al popolo tedesco*, espone i varii gradi e le varie fasi di evoluzione del pensiero negativo del loro autore, i tentativi, i conati e infine il termine supremo e ultimo della sua negazione [1]. Per più ragioni mette il pregio di avvertire che tal processo non appare, veramente, tanto continuo che non lasci posto a molti trapassi e a parecchie deviazioni affermative. Strauss, è vero, dice, che *la negazione è l'essenziale*; ma con questo suo pensiero egli intende la negazione ch'è via o scala ad un'affermazione più alta rispetto ad una affermazione anteriore. Il descrivere la mente di lui come un movimento diritto, rigido, fermo sempre nella negazione scettica, quasi egli non avesse ceduto mai alle esigenze dell'affermazione e della fede, non è esatto. Prima di finire con l'immergersi in una professione antire-

[1] Vedi *Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntniss* von David Friedrich Strauss, Bonn, 1873; e A. Vera, *Strauss l'ancienne et la nouvelle foi*, Naples, 1873.

ligiosa e anticristiana, i pensieri dello Strauss oscillarono tra l'affermazione e la negazione. Il che non è qui il luogo di dimostrare [2]; epperò basterà il ricordare solo i risultati della seconda *Vita di Gesù*, che furono in massima parte affermativi.

Fatta tale riserva, bisogna riconoscere che il Vera diè interamente nel segno nell' attribuire allo Strauss almeno questo merito, di aver posto il problema della religione nei suoi termini netti ed espliciti: *la religione è o no necessaria?*, e fatto vedere per qual via sia solo possibile giungere a negarne la necessità. E in realtà allo Strauss non isfugge, per prima cosa, che l' assalire la religione in generale non basta, e che i colpi vanno soprattutto diretti contro il Cristianesimo, come quello che idealmente e storicamente è integrazione del principio religioso; onde la religione cade o si mantiene con esso: una veduta codesta comune a tutta l' esegesi alemanna. Inoltre si accorge, che la critica degli Evangeli, la spiegazione mitica del Cristianesimo, cui in sul principiare aveva avuto ricorso, è arma a ciò arrugginita, spuntata, insufficiente. Perchè, infine, anche spezzata e gettata via la corteccia, l' involucro esterno, riman sempre il nocciolo interno, la verità sostanziale e ideale del mito, quella che ne ha reso possibili il formarsi e il sussistere. E in sostanza, a farla breve, egli sente che non ci è modo di abbattere dalla radice la religione e il Cristianesimo, se non rifugiandosi nel concetto del Caos.

Che il fondo del pensiero straussiano s'appunti nel Caos, non se ne può dubitare, pur di essersi per poco addentrati nell'intimo di quello, senza arrestarsi alle molte incoerenze, le quali valgono soltanto a farci accorti di quanto la mente

[2] L'ho, del resto, dimostrato nel Discorso *La Persona del Cristo*, e negli studii su *Gli Evangeli Sinottici*, 2a Ediz.. Roma, 1896.

dello Strauss fosse poco solida e sicura e consapevole nel misurare le conseguenze delle sue premesse. Il *Tutto* o l'*Uno-Tutto,* secondo Strauss, è un processo spontaneo morfologico degli elementi materiali per la forza ad essi inerente che li agita e muove. Il *Tutto* si riduce così ad un divenire, ad una trasformazione, ad una evoluzione perenne e indefinita sotto l'imperio di una cieca e misteriosa forza meccanica, che a tutti è dato di osservare nei suoi effetti, ma che niuno potrebbe determinare come nè perchè operi. Ed esclusa la possibilità di qualsiasi determinazione razionale, escluso ogni principio di finalità, fondo fondo dell'universo è l'accidente, il puro caso. Feuerbach aveva sentenziato: *la chimica sarebbe la metafisica dell' avvenire.* Strauss, se non ripete la formola, accetta, ciò che importa, la cosa: essa è nel suo pensiero e nello spirito del suo libro. Egli può ben parere di volersi sollevare a parole ad alcunchè di diverso dagli atomi, dall'accidente, dal Caos. E dice in vero: — « Tu uomo non dimenticare in alcun istante che tutto ciò che tu osservi in te e a te d'intorno, e tutto ciò che a te e agli altri accade, non è frammento privo di ogni connessione, non è Caos disordinato di atomi e di accidenti; ma tutto emana secondo leggi eterne dalla sorgente originaria d' ogni vita, d' ogni ragione e d' ogni bene ». Similmente, cedendo alle ingiunzioni della realtà pratica che urgono e costringono, e cui è arduo a chicchessia il chiuder gli occhi, egli può ben sostenere il valore del matrimonio e della famiglia, e la pena di morte, e l' utilità della guerra contro l'inettezza della lega per la pace perpetua, e il principio di nazionalità contro le sovvertitrici massime dell' internazionalismo, e i diritti sovrani dello Stato, e la necessità di reprimere le selvagge invasioni del socialismo, e la preferenza dovuta al governo monarchico a petto del repubblicano. Ma, replico, tutte que-

ste le sono parole e, peggio ancora, una serie di grosse inconseguenze. Quando si guardi alle cose, di veramente saldo e sostanziale nel *Tutto*, quale egli lo concepisce, non v'è che il Caos. Un mondo che nasce, si muove, si svolge e si trasforma senza ordine, senza sistema, senza finalità, è un mondo caotico.

Ora s'intende che in un mondo cosiffatto, in un mondo abbandonato al giuoco della materia, non v'è concetto di Dio nè di religione che possa sussistere. Iddio, religione, Cristianesimo diventano una mera illusione, che non ha in sè alcun fondamento, alcuna necessità. Dove è da notare, in via di disgressione, che se non v'è più ragione nè necessità pel Cristianesimo e per la religione, non ve n'è neppure per le altre cose. Messa al bando la religione, non si vede più per qual motivo, con un procedimento identico, non si possa negare via via anche la famiglia e lo Stato e l'arte e la scienza e il pensiero e la ragione stessa, e le sue conquiste e i suoi diritti. In un mondo che è un complicato processo puramente meccanico qual serio valore, quale forza morale potranno serbare tutte queste forme della vita? Vani fantasmi,

velut aegri somnia, vanae species,

esse costituiranno un ordine artificiale, convenzionale e transitorio, condannato, un po' più presto o un po' più tardi, sotto gli urti ripetuti di un conseguenziarismo negativo, dissolvente e anarchico, a precipitare nel nulla. Un esempio chiarirà meglio il pensiero. Lo Strauss è nemico acerrimo del socialismo. Pur proclamando illusione ed inganno tutto ciò che trascende il presente reale e sensibile della vita, vorrebbe mantenuto in questa un ordinamento organico ed etico, e serbatane la direzione quasi aristocratica alla cultura, allo spirito, all'intelletto. Egli credeva aver scritto per le

classi elevate e pensanti. E molti sono di parere, che i libri composti con intenzioni scientifiche e non col proposito deliberato di agitare le moltitudini, non possano addurre alcuna commozione, alcuna alterazione grande negli estesi e bassi strati sociali. È un calcolo al tutto sbagliato. Fermato una volta il vangelo dello Strauss, che, al di là della realtà immediata e brutale e fatale di questo mondo, non v'è altro in cui l'uomo possa fissare i pensieri suoi e cui rivolgere le sue aspirazioni, il desiderio di starvi il meglio e il più comodamente e allegramente possibile, senza disagi nè sforzi, gli spunta e gli cresce addentro supremo ed acutissimo. Con che l'organismo sociale e il suo ordinamento e la sua gerarchia, con i suoi gradi e le sue differenze naturali e razionali, e la supremazia dei ricchi, e i diritti dello Stato e del principio monarchico, e l'aristocrazia del sapere, e il dovere nei molti di sudare e faticare, e il privilegio dei pochi agli eletti godimenti della coltura, alle soavi fragranze e alle dilettazioni dell'arte, delle lettere, della poesia, e specie della musica: tutte queste diventano ciance, nè più nè meno della religione e degl'ideali ch'essa tien vivi. Sicchè il libro dello Strauss che doveva combattere il socialismo, ha servito a questo d'inatteso rinfranco e d'incremento larghissimo.

3).

Ma, tornando al Caos, com'è mai possibile arrestarsi a questo torbido e sinistro concetto? Come mai il Caos materiale e reale, il Caos nell'intelligenza e nella vita sarebbe il principio, la ragione e la verità suprema del tutto? La vita, la storia, questa realtà che ci circonda, dovrà dunque essere niente altro che un sogno angoscioso e vanissimo? Un sogno nel cui fondo non siano che illusione ed inganno? Ma il prevalere di un ordinamento e di una finalità nel ma-

crocosmo come nel microcosmo non balza forse fuori ineluttabile dal più profondo del pensiero e dell'esistenza? E tutto il gran mare dell'essere e tutto il processo del divenire non dicono, per avventura, che essi sono manifestazione di una ragione, di una finalità assoluta, evoluzione reale di un mondo ideale? Dato lo spazio, il tempo, le condizioni e i limiti della natura, tutto ciò che esiste e che diviene, non è e non sarà mai integrazione compiuta e perfetta del mondo ideale. Ma in questo che pare ed è la sua imperfezione, consiste pure la sua perfezione: da tal difetto di realtà si deriva pure il suo aspirare, il suo muoversi incessante, che costituiscono l'essere e la realtà sua. Se la storia potesse realizzare il mondo ideale tutto e intero, la storia cesserebbe. Nulla adunque è da concepire come succedente a caso; e tutto nel mondo e nella vita deve in vece considerarsi come necessario; tutto, più o meno, in qualche parte o modo, trova nelle idee, onde, secondo la felice espressione di Bruno, è il segno o l'ombra, la sua ragion d'essere e una certa legittimità. Quei che giudicano, seguendo l'opinione comune ch'è lontanissima dalla vera conoscenza, non se ne accorgono nè vogliono concederlo; ma l'opinione non può fare che la non stia proprio così. Ad Antistene che a quanto si racconta, diceva un giorno a Platone, per isfatargli la sua dottrina delle idee e prendersene beffe: « il cavallo io vedo, ma non la cavallità », questi molto a proposito rispose: « gli è che hai l'occhio col quale si vede il cavallo, ma non possiedi quello con cui si vede la cavallità » [1]. Con che è detto, come Platone stesso dichiara, che « alla opinione manca l'intelligenza della necessità delle cose; e quindi essa, anche quando è retta, è un possesso mal sicuro e mutevole; e solo il conoscere guarentisce, colmando tale lacuna, una ferma cognizione della verità ».

[1] Vedi nel *Proemio* del BONGHI al *Teeteto*, pag. CXXVI.

Ora, se ogni cosa in generale ci si offre dinanzi sotto la specie di un che di organico, di un che di ordinato o coordinato; se a partire dal sistema planetario, tutti i gradi, tutti i momenti della vita della natura, il meccanismo e il dinamismo e il chimismo, e poi il minerale, il vegetale e l'animale sino all' uomo, noi non li apprendiamo altrimenti se non in quanto sono rivestiti di un carattere teleologico e razionale; se nel mondo umano tutte le forme di vita che lo spirito si crea per svolgere pienamente la sua essenza e le sue potenzialità, la famiglia, il lavoro, la proprietà, la moralità, la socievolezza, il Diritto, lo Stato, l'arte, la scienza; se, dico, tutte queste forme di vita spirituale sono improntate di una lor propria sostanza, che di sotto al flusso transitorio delle parvenze, delle alterazioni e mutazioni estrinseche, rivela un fondo permanente ed immutabile: diremo che solo la religione faccia eccezione? che essa soltanto sia destituita di ragion d'essere, di razionalità, di una sua propria sostanza duratura e indistruttibile? E che forse la religione qualcuno l'ha posta ad arbitrio e per capriccio; sicchè si possa pure a piacimento cacciarla via dall' ordinamento delle cose, dal sistema della realtà umana e del mondo spirituale? E non basta, per avventura, questo solo fatto, che la religione nasce con l' uomo, che l'uomo vi tende come grave al centro, che vi è tratto e vi vive dentro per impeto di un'intima spontaneità, e non perchè alcuno ve l'abbia indotto con artifizio o con costringimenti: non basta ciò, per avventura, per farci convinti che la religione non è meno inalienabile, non è meno connaturale ed essenziale all'uomo di quel che gli siano la famiglia, la socievolezza e lo Stato e le arti e le scienze?

Curioso e strano! Si han gli orecchi pieni della selezione naturale. A sentire, ci si ha a rimettere in essa come in un

principio che spiega ogni cosa. Spiegherebbe insino come l'uomo da scimmia che era, sia riuscito ad essere uomo, un essere dotato di volere e di ragione. Eppure nessuno si è mai dato la pena di proporsi questo dubbio: se tutto è un risultato della selezione, non s'avrebbe per caso a reputare come tale anche il fatto della religione? Sembrerebbe che niente sia più logico quanto il supporre e il dire, che l'uomo sia diventato religioso per effetto della stessa legge. Con che per via empirica sarebbe provato che la natura umana e la religione sono indissolubili; e che anche sotto l'impero della selezione naturale disfarsi della religione non è possibile, sino a tanto che almeno gli uomini restino uomini, e non abbiano a ridiventare scimmie; una probabilità, per altro, codesta non esclusa, bisogna convenirne, dalle condizioni di una evoluzione caotica.

Se non che, la verità è, che la religione è uno dei momenti culminanti nel mondo spirituale e etico; anzi di tutti il più culminante, perchè nessun altro può paragonarsi con esso. È risaputa l'espressione energica di Aristotele, che designò l'uomo *animale politico* (ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῶον) (*Polit.* I, 1, 9); con che egli intese significare che l'uomo è ente per natura sua socievole; che dalla sua natura è fatto per vivere nella socievolezza. Ebbene, accade dire, che l'uomo per essenza sua, quanto *animale politico*, altrettanto è pure *animale religioso*. Come nessuno lo ha fatto socievole, similmente nessuno lo ha fatto religioso. Religiosità e socievolezza sono bisogni ingeniti in lui, e in certo qual modo innati. L'uomo, l'individuo, ogni individuo, nascendo, porta con seco in cuor suo la disposizione religiosa, ovvero trova la religione nell'ambiente circostante, e se l'appropria, se ne nutrisce sin dalla nascita; sicchè il fenomeno che si può sperimentare al nascere di ogni essere umano, è che esso

cresce e si sviluppa come circondato da questa necessità benefica e provvida, ch'è la religione. E di qui si vede che la religione è una necessità non tanto umana, quanto socievole. Non si frantenda, però: la religione riguarda bene gl'individui singoli, e mira pure a rifare personalmente in ciascuno la coscienza e la vita. Ma essa non è la formazione, non è l'opera o il prodotto dell'atomo individuale; ed è un grosso errore il crederla, come oggi da molti si usa, una faccenda privata, qualcosa da abbandonare al singolo individuo. Lo spirito religioso, come, del resto, ogni forma di spirito, l'artistico come il letterario, lo scientifico come il filosofico; lo spirito religioso, dico, è la generazione dell'afflato e della comunione degli spiriti; e sorge in un dato ambiente sociale come il prodotto spontaneo degli elementi comuni ed universali, elementi ideali, morali e concettuali, onde quello si compone. *Prodotto spontaneo*, avvegnachè, al pari dell'individuo, anche le società diventino e siano religiose necessariamente, per proprio impulso, senza che alcuno ve le spinga o forzi. Onde la vera destinazione della religione è di esser fatta per le società, pei popoli, per le nazioni. Egli è che i due caratteri costitutivi dell' uomo pur ora indicati, l'essere egli un ente socievole e un ente religioso, non si può separarli. L'uomo è un ente religioso, in quanto è un ente socievole. E, reciprocamente, non è e non si fa ente socievole, se non in quanto è ente religioso. Il suo bisogno religioso non giunge ad attuarlo se non nel vivere politico, nella comunanza, cioè, nella convivenza socievole. In quanto atomo solitario, nella rozzezza e barbarie primitiva, fuori di ogni consorzio, di ogni contatto ed eccitamento spirituale, non trova in sè la forza e il modo di svolgere la sua religiosità, di comporla e fissarla obiettivamente; ond'essa rimane in lui un che d'incomunicabile e d'incondito, un

vago istinto, una virtualità latente e indefinita. Ma, d'altra parte, una convivenza veramente socievole non sorge che col sorgere a un tempo della religione, con lo spuntare di un certo intuito, di un certo apprendimento del divino. L'uomo vero, l'uomo socievole non si forma che col formarsi del concetto del divino. Chiusi e come sepolti nei loro istinti, nei loro appetiti immediati, nella loro esistenza sensibile e finita, gli uomini sono selvaggi: hanno più del bruto che dell'uomo; e, pari ai bruti, se ne stanno irretiti nella cerchia dei loro bisogni presenti ed animali. La loro essenza e la loro esistenza propriamente umane si risvegliano, s'iniziano con la religione. E con la religione e col sentimento del divino si veggono poscia comporsi ed organizzarsi via via le indispensabili forme etiche della socievolezza, la famiglia e lo Stato.

4).

Sicchè la religione è connaturale all'uomo come il convivere socialmente. Ma notiamo pure (poichè la connessione e i legami fra cose all'apparenza lontane e diverse sono spesso assai intimi, più che non paia o non si creda) che socievolezza e religiosità sono caratteri tanto specifici dell'uomo quanto lo è il linguaggio, questo gran ponte di trapasso dal mondo della natura organica a quello della vita psichica e dello spirito. Domandato perchè la scimmia non parlasse, il celebre Blumenbach, sin dal secolo scorso, aveva risposto: « Perchè la scimmia non ha niente da dire » (*Weil der Affe nichts zu sagen hat*); significando con concisa argutezza, che la parola è espressione e riflessione del pensiero; e non può quindi precederlo nè appartenersi se non agli enti forniti di pensiero. E ai giorni nostri, ispirandosi forse in lui e, ad ogni modo, esplicando lo stesso concetto e facendogli

eco, il Max Müller ha detto: — « L'uomo e non mai un animale qualsiasi ha formato, ha pronunziato una parola. Il linguaggio è il vero Rubicone che nessun animale ha mai osato valicare. Questa la risposta positiva da opporre a coloro che parlano di evoluzione, e credono di poter scoprire nella scimmia i primi barlumi di ogni facoltà umana, e assai volentieri sostengono la possibilità che l' uomo non sia che un animale favorito, un semplice vincitore vittorioso nella originaria lotta per l' esistenza. Il linguaggio è qualcosa di più tangibile che non una circonvoluzione del cervello o di una formazione speciale del cranio. Esso non apre l' adito a sottigliezze ed arzigogoli. Per nessun processo naturale di cernita e di selezione, il canto degli uccelli o il grido degli animali si lascia mai ridurre a parole piene di senso ». E avrebbe potuto aggiungere che, se il bambino emette grida al modo come l'animale bela, nitrisce o muggisce, quello però più tardi è destinato a parlare, a pensare e ragionare.

Se non che, nè Blumenbach nè Max Müller, osservarono, che linguaggio, ragionevolezza e religione sono intimamente connesse, quasi, a dire così, fossero una cosa sola. Gli è che la radice loro è unica: la natura umana. L' uomo soltanto parla. Noi, certo, non sottoscriveremo alla opinione di chi disse, il linguaggio essere stato dato all' uomo per nascondere i suoi pensieri e le sue intenzioni. Come supporre che chi la manifestò codesta opinione, abbia voluto discorrere sul serio! Sarebbe altamente iniquo se, per gastigare e flagellare il triste abuso che non pochi, pur troppo, fanno del linguaggio, dovesse esser lecito gettare in faccia all'umana gente il più sanguinoso dei sarcasmi, la più degradante delle ingiurie che potesse mai colpirla. L' uomo soltanto parla, non pure perchè ha qualche cosa da dire; ma perchè egli soltanto è un animale politico, un essere socievole. Senza linguaggio nes-

suna socievolezza, nessuno scambio d'intelligenze e di rapporti fra gli uomini. Il linguaggio serve all'uomo per comunicare coi suoi simili, per isvelar loro i suoi concetti e le sue idee, per metterli a parte di quello che internamente lo agita e lo commuove, lo abbatte o lo esalta e lo consola. E l'uomo soltanto parla, perchè egli è il solo che abbia per sè il pensiero, l'intelligenza, la facoltà dell'universale e delle idee. Al qual riguardo Platone nel *Cratilo*, mercè quella magica genialità che ebbe in proprio, ci ha lasciati ricordi assai preziosi. L'uomo, l'ἄνθρωπος, è colui che dirizza su, in alto, lo sguardo; e di lui, come segno caratteristico, che lo distingue dagli animali tutti, Ovidio, (*Metam.* I, 76) ha detto bellamente:

« Pronaque quum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit; coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus ».

Platone, però, scende più addentro, ed avverte che ἄνθρωπος vuol significare colui *che riguarda ciò che ha visto,* e che solo fra gli animali l'uomo è stato meritamente, rettamente chiamato ἄνθρωπος. Gli animali non riguardano, non considerano, non ripensano nessuno degli oggetti che vedono, e l'uomo invece vede ed insieme osserva, ripensa, ragiona su quello che ha visto.

Ma, ancora una volta, l'uomo soltanto pensa e intende e ragiona, perchè egli è pur l'unico che concepisca e nomini il divino. A questa potenza di concepire e nominare il divino si bada comunemente poco. Non si vede che ad essa l'uomo deve il pensare ed anche il parlare, perchè con essa si esplica la facoltà di riflettere sulle cose e sui fenomeni, di internarsi nella lor natura e nei loro rapporti, e quindi l'altra di fissare questi e quella con segni fonetici di un

valore comune e generale. Noi sappiamo che fra le tribù selvagge, che non si siano per anco levate tanto, non dico, si badi bene, da lasciar apparire il loro istinto religioso (perchè di consorzi umani senza qualcosa che accenni ad un certo bisogno religioso, non sembra essersene avuto, almeno sin qui, notizia alcuna, ed anche i negri, anche i selvaggi — avverte il Max Müller — hanno una religione, per sconcia e deforme che essa sia); fra le tribù selvagge, adunque, che non si siano per anco levate tanto da aver ben fissa nella mente, fosse pure istintivamente, una rappresentazione del divino, fan difetto i concetti universali ed astratti e le forme numeriche ed ogni schema di categorie logiche; le quali, in quella che implicano un lavorìo psichico riflessivo ed astrattivo, porgono capacità di superare e dominare l'immediatezza fenomenica e l'impressionabilità sensitiva e puramente fisiologica, ordinandole e riducendole quasi sotto la specie dell'unità dei lor principii e delle loro idee.

Sicchè, se il parlare include il pensare; a loro volta, il pensare e il parlare presuppongono il balenare che fa nella coscienza, nel sentimento o nel cuore dell'uomo il bisogno di credere, di adorare un non so che di universale e di divino, il bisogno di aprirsi interiormente agl'influssi di una potenza ch'è causa di lui, dell'uomo, e dei fenomeni che gli si offrono di fuori e all'intorno.

5).

Era riservato al tempo nostro il sentir proporre e dibattere sul serio uno dei più straordinari e pressochè inconcepibili problemi, se, cioè, l'animale sia capace di religione. Come è noto, tra le cogitazioni e le escogitazioni di Darwin e di Spencer ci è pure questa, di aver derivato il sentimento

religioso e il morale nell'uomo dall'animale, dal senso e dall'istinto proprio all'animale: una escogitazione, s'intende, acclamata e non meno delle altre festeggiata dalla grande folla, come fosse il pane di una inattesa e divina sapienza. Invidiando forse a quelli i loro trionfi rumorosi per sì peregrina teoria, che crede potersi costruire una psicologia comparata come è stato facile costruire un'anatomia comparata, all'Hartmann è parso conveniente accompagnarsi con essi ed assidersi terzo fra cotanto senno. Secondo lui, nell'anima degli animali bisogna ammettere un rapporto religioso. La qual cosa sarebbe buon fondamento alla convinzione, che non la vita organica soltanto, ma insiem con essa anche la spirituale è nell'universo una unità, un processo unico, continuo, senza salti, senza soluzioni nè interruzioni. Ed aggiunge quindi che, ad ogni modo, ciò mostrerebbe tra l'animale e l'uomo, anche rispetto alla religione, intercedere soltanto differenze di grado, di quantità. E dopo di avere additato qual segno di religione nella sfera animale l'attaccamento, la devozione, la fedeltà del cane pel suo padrone, conclude così: «. lo svolgimento della coscienza religiosa nell'uomo è una conseguenza dell'attitudine sua ad una osservazione disinteressata dei fenomeni celesti e delle loro relazioni con le condizioni terrestri ».

Sia lecito avvertire, che parecchi scienziati moderni ed anche parecchi pensatori hanno torto di spingere troppo oltre, di là da ogni limite e ragione, l'intuizione del concatenarsi ed ingranarsi che fanno l'uno nell'altro i vari gradi dell'essere, e, più esattamente, l'intuizione della necessaria continuità ed unità che nella vita del tutto ci è e ci dev'essere, affinchè si tenga insieme così come fa. L'unità, almeno la vera e razionale, non esclude, ma include ed esige differenze di qualità, di essenza. Dove fra le cose e gli es-

seri non fossero che sole differenze quantitative, differenze di grado, di più o di meno, l'universo nel suo tutto potrebbe ben comporre una certa identità astratta, indistinta; ma di un'unità vera e concreta non vi sarebbe più il segno. Ma, senza insistere sopra considerazioni speculative di questo genere, le quali, all'apparenza, hanno il difetto di toccare della quistione in maniera indiretta, basta che l'Hartmann, e concordi in ciò ed unanimi con lui, anche il Darwin e lo Spencer, non sappiano esimersi dal riconoscere, che il sentimento morale e religioso si sarebbe nell'animale elevato allo stesso grado che nell'uomo, se le facoltà intellettuali, le fantasiose e le osservatrici si fossero svolte nel primo quanto nel secondo. Ora, con buona pace dell'Hartmann, del Darwin e dello Spencer, si è mai vista una logica più zoppicante, più storta? Ed una angustia e una preoccupazione maggiore di mente sarebbe forse possibile immaginarle? Come non vedere che si è qui dinanzi ad una inettitudine ed incapacità insuperabili, inerenti alla natura dell'animale? Se in questa le facoltà intellettuali e il sentimento morale e religioso non si sono svolti, gli è semplicemente perchè dessa non era e non è fatta per isvolgerli, e in sè non ha mai avuto e non avrà mai nè l'ultimo nè le prime. E come non accorgersi allora, che ragione, moralità, e soprattutto religione, sono prerogative specifiche e distintive dell'uomo, della sua natura, del suo spirito?

6).

A ben riassumere il pensier nostro, e a renderlo insieme tanto più perspicuo e preciso, diciamo, adunque, che se da un lato l'uomo, e lui soltanto, ha l'intelligenza e la ragione, e perciò stesso è il solo capace di religione; dall'altro lato

non è meno, ma anzi a gran pezza più vero, che appunto perchè e in quanto è un essere religioso, egli solo, l'uomo, diventa un essere intelligente e ragionevole, e, più esattamente, egli solo è per natura dotato della potenzialità di farsi intelligente e ragionevole. Il che in fondo torna a dir questo, che di tutti i bisogni suoi il religioso è il fondamentale e supremo; quello nel quale massimamente si rivela e spicca la sua natura intellettiva e razionale. È un privilegio del suo pensiero e del suo cuore l'aspirare a sollevarsi al di sopra del mondo della estrinsechezza sensibile al principio eterno e soprassensibile del tutto, a cercare la chiave che gli schiuda e gli sveli il mistero dell'universo. E poichè il mistero dell'universo è lì, e nessuno ha forza o modo di toglierlo, sino a che esso continuerà a travagliare ed agitare così il sentimento come il pensiero, l'uomo non potrà fare a meno di Dio e della religione.

A molti pare oggidì che, sulla base di una concezione materialistica del mondo, quando il pensiero abbia fatto tanto da assorgere alla intuizione dello spazio infinito e della infinità dell'universo, i cui termini primi ed ultimi andrebbero a profondarsi e sommergersi nell'attività incondita e incoercibile quanto indefinibile degli atomi, degl'infinitamente piccoli, ogni fondamento a religione sia bell'e tolto. Ma è un falso parere il loro. Dove davvero questo e non altro fosse il *Pudel's Kern*, l'intimo nocciolo del tutto; dove davvero noi s'avesse a naufragare nel mar dell'infinito, della infinità degli spazii e della infinità dei mondi, risalenti all'opera degli infinitamente piccoli, il velo misterioso del tutto non sarebbe per ciò sollevato; ma reso tanto più cupo e terribile. E di qui, se mai, deriverebbe per l'uomo una ragione per volgersi a religione con urgenza di tanto maggiore e più irresistibile. Niuna altra concezione più di codesta è in fondo atta

a costringerlo ad un senso misto di raccapriccio e di orrore e poi di sconforto pel doversi misurare e riconoscere in tutta la sua microscopica meschinità; ma insieme pure di stupore, di ammirazione, di venerazione per quel Essere supremo, prepotente ed arcano, che volle e seppe dare agli atomi la spinta e gl'impulsi ad un'attività di tal genere, e condurre gl'infinitamente piccoli a tanta sapienza di ordine e a tanta grandezza ed armonia di costruzioni e creazioni.

Nella religione e nella coscienza di Dio, che essa, la religione, gli accende addentro, in quel porgergli la verità divina come una realtà viva, presente, attuosa, l'uomo, al dir di Hegel, vede risoluti tutti gli enimmi, conciliate tutte le contradizioni che sgorgano dalle profondità della coscienza e dell'essere, e riesce a collocarsi in una regione ove le imperfezioni, e i limiti e i contrasti e i conflitti dell'esistenza sono alcunchè di superato. E di qui la necessità della religione; di qui il suo perennarsi e la sua indistruttibile natura.

Sicchè la religione è una delle cose più necessarie; anzi, se non nell'esistenza d'individui singoli, in quella dei popoli, è la più necessaria cosa che ci sia. Il considerarla come un'attività transitoria e passeggera nella vita dell'umanità, attività che avrebbe ora fatto il suo tempo ed assoluto il corso suo, è un abbandonarsi a un sogno. Nell'indifferentismo religioso dei tempi nostri, e nei dubbi e nei tentativi subiettivi che ne derivano, e pei quali sembra che ciascuno cerchi a suo modo un'immagine di bene nella quale l'animo si quieti, in codesti fenomeni di pirronismo e di atomismo della coscienza religiosa si nasconde in moltissima parte un agognare tormentoso a forme di vita etico-religiosa più pure e più schiette di quelle nelle quali il Cristianesimo sin qui è riuscito a prender corpo e figura. E poichè la religione ci è e ci ha da essere,

scambio di avversarla o di averla in non cale, dovere di tutti ma segnatamente degli uomini d'intelletto e di scienza, sarebbe l'adoperarsi in guisa che gl'influssi suoi rispondano il più che si può alle elette idealità e finalità di sua natura; per guisa che i precetti che impone, valgan di puntello e sostegno ad una vita di spirito sana ed elevata; e le massime e gl' insegnamenti che diffonde, risultino moralmente benefici e salutari per l'essenza popolare.

RAFFAELE MARIANO.

(La fine al prossimo fascicolo).

GLI STUDI STORICI IN ITALIA ALLO STATO PRESENTE

in rapporto alla natura e all'ufficio della Storiografia (*)

Che gli studi storici abbiano preso un grande sviluppo nel nostro paese, e che l'Italia, se non può ancora, in questo campo dell'attività umana, reggere al paragone di altre nazioni più civili o fortunate, tenga però il suo posto onoratamente, e accenni a progredire sempre più nella estimazione universale; è questa una verità che non avrebbe bisogno di dimostrazione. La storia, fra tutte le discipline, è stata quella, forse, che ha maggiormente risentito del rinnovamento civile e politico compiutosi in Italia negli ultimi quarant'anni; e il fatto si spiega facilmente, sol che si pensi che quel rinnovamento, dovuto in gran parte al risveglio della coscienza storica del paese in mezzo ai grandi avvenimenti dell'Europa contemporanea, ha dato, diciam così, un significato a tutta la nostra tradizione, ed è stato come l'epilogo delle lotte e de' contrasti secolari per cui è passata l'anima della nazione. E questa è la ragione per cui, come il risveglio della coscienza storica fu l'effetto del ripiegarsi della nazione sopra sè stessa sotto l'influsso degli avvenimenti contemporanei che agitarono l'Europa, così il rifiorire degli studi storici ebbe un carattere popolare e spontaneo, paragonabile soltanto a quello della Germania, il cui risorgimento civile e politico presenta col nostro, a datare dal XVIII secolo, un evidente parallelismo.

(*) Il presente articolo è la parte sostanziale della prolusione al corso di storia moderna letta il 5 febbraio di quest'anno nella r. Università di Pavia.

Noi siamo così severi nel giudicare il nostro paese, abbiamo così scarsa fiducia nelle sue forze, e siamo talmente abituati a fargli il rimprovero di tutto attendere e tutto volere dal governo, che, per esser giusti, dovremmo dargli almeno questa lode, che, in fatto di studi storici, ha saputo provvedere da sè a' suoi bisogni, e che quel poco o molto che ha fatto, lo deve quasi unicamente a sè stesso. Tutti sanno che in pochi paesi il governo fa tanto poco per la cultura scientifica quanto nel nostro; certo per la cultura storica, in Italia, nessuno potrà incolparlo di soverchia larghezza. Di fronte agli esempi che vengono dalla Germania, dalla Francia, dall' Inghilterra, e fin dalla Spagna e dal Belgio e da altri paesi più piccoli, è appena avvertito l'impulso e quasi risibili sono i sussidi che il governo nostro concede agl' istituti e ai sodalizi scientifici e ai privati. E quando si pensa che i nostri istituti scientifici sono in generale scarsamente provveduti, e che le persone che studiano sono reclutate, nella maggior parte, nelle classi meno favorite dalla fortuna; quando si pensa che la produzione storica non è quella che trovi più facilmente la via presso il gran pubblico e diventi davvero rimunerativa, tanta operosità, dovuta quasi unicamente al buon volere ed all'abnegazione individuale, tocca quasi l'eroismo, ed è degna più d'ammirazione che di encomio.

E veramente, considerando l' immane lavoro finora compiuto dalle regie deputazioni e dalle società di storia patria, e il prezioso e incessante contributo di ricerche e di scoperte dovuto agli altri sodalizi, alle accademie e particolarmente all' iniziativa privata degli studiosi, noi dobbiamo non solo compiacerci, ma quasi meravigliarci de' risultati finora ottenuti. In questi ultimi decenni, grazie all' esplorazione metodica delle biblioteche e degli archivi, è venuto alla luce un

numero straordinario di documenti destinati a chiarire sotto molti e svariati aspetti la storia nazionale. Si pubblicarono cronache e statuti, epistolari e codici diplomatici di singole città e d'intere regioni; bolle, processi, decreti, diplomi, carte ed atti pubblici e privati, di tempo, di luogo, di contenuto diversissimi. E quando i documenti non furono pubblicati, se ne diedero indici, spogli, cataloghi, registri, bibliografie. Di fonti già pubblicate si fecero nuove edizioni condotte su migliori testi diligentemente collazionati e criticamente vagliati. Di molte si studiò la genesi, gli elementi costitutivi, il valore. E il materiale crescerà anche più col tempo, a misura che gli studiosi saranno in grado di utilizzare gl'immensi tesori degli archivi vaticani da pochi anni resi accessibili al pubblico, e gli archivi di stato saranno meglio ordinati ed esplorati, e quelli municipali usciranno dallo stato quasi caotico, in cui molti di essi ancora si trovano. Con la pubblicazione delle fonti andò di pari passo il lavorio monografico tendente a correggere, completare e rifare l'opera de' predecessori, e a portare nuova ricchezza di contributi in quasi ogni singola parte del terreno di ricerca. E molte date, molti fatti furono rettificati, molte notizie aggiunte, molti periodi rischiarati; e ormai la produzione in questo campo, anche limitata alla sola produzione periodica, è divenuta così abbondante, che il tenerle dietro costituisce per gli studiosi, anche de' più volonterosi e diligenti, una difficoltà quasi insormontabile.

Ora io domando: che valore ha tutta questa produzione? Il rispondere a tale domanda non è facile, e il rispondere in modo assoluto può dar luogo ad equivoci, che bisogna necessariamente eliminare. E però dichiaro francamente, fin da ora, che il lamento di coloro i quali nell'indirizzo critico ed analitico che caratterizza gli studi storici nell'età nostra

vedono un difetto e quasi un'aberrazione dalla mèta cui dovrebbero rivolgersi questi studi, non è punto giustificato. Quest' indirizzo critico ed analitico è stato ed è l' effetto dello stesso risveglio degli studi nell' ultimo quarantennio, come reazione alle tendenze dottrinarie dominanti prima del 1860, e come espressione della necessità universalmente sentita di procedere alla ricerca paziente ed al rigoroso accertamento dei fatti, con l'intento di raccogliere il materiale indispensabile all'edifizio futuro della storia d'Italia. Non s' è detto e più volte ripetuto che una storia compiuta d' Italia era impossibile, se prima non erano esplorate e chiarite le storie delle singole regioni? E qual meraviglia, se, a preparare quell' immane lavoro di ricostruzione, che sarà il vanto della nuova generazione di studiosi, s' è cominciato appunto col rivedere, correggere, chiarire quello che s' è fatto prima di noi, e aggiungere materiali nuovi a quelli già posseduti?

Il male dunque, se male c'è, non dev'essere nell'indirizzo, che, rispondendo ad una tendenza generale del tempo ed ai bisogni particolari della nostra cultura, ha già reso e rende alla scienza inestimabili servigi, ma piuttosto, o io m'inganno, nel modo come viene inteso e praticato da'più, negli effetti e, diciam pure, nelle esagerazioni a cui può condurre, e in quello che esso ha di troppo esclusivo e unilaterale. E non a torto, forse, parecchi i quali, al disopra del fenomeno transitorio, mirano al fine ultimo e a' veri obbiettivi della storiografia, pensano che l'attività febbrile e multiforme, in cui si esplicano le nuove tendenze degli studiosi, possa condurre ad un parziale disgregamento e quasi sperpero di forze vive e feconde, e invece di avvicinarci all' ideale ultimo della compiuta storia d' Italia, riesca piuttosto ad allontanarcene di buon tratto.

Già, in primo luogo, non è necessario, essere dotato di grande acume d'osservazione, per constatare, nello stato presente degli studi storici in Italia, una grande sperequazione nel modo come viene studiata la storia delle singole regioni; e il fatto che intere zone di ricerca sono o trascurate o curate assai meno del necessario lascia tuttavia sussistere delle lacune veramente deplorevoli. In generale gli studi storici sono coltivati con assai maggiore intensità ed estensione nell'Italia del nord e del centro, che non del mezzogiorno; il che non vuol dire che anche nel nord e nel centro si faccia sempre, e da per tutto, quello che si potrebbe, e come si dovrebbe. Le cause di questo fatto sono varie, nè tutte imputabili alla volontà degli studiosi; ma molto si potrebbe ottenere, se le forze individuali fossero meglio disciplinate, e fosse più diffuso l'istituto dell'associazione. A Roma la società di storia patria lotta debolmente contro la forte concorrenza che, per ragioni ben note, le fanno i dotti stranieri anche nel campo degli studi locali. A Napoli esiste una fiorente società, assai benemerita della cultura, ma la sua azione si esercita entro una zona piuttosto limitata. Negli Abruzzi solo da pochi anni è cominciato un certo movimento di studi tendenti ad illustrare le memorie di quella importante regione. In Puglia sorse anni addietro una società storica avente per organo un *Archivio*, che pareva destinato a dare un grande impulso agli studi; poi la società si sciolse e tacque l'*Archivio*, nè ora possono bastare al bisogno gli sforzi isolati di pochi cultori della storia locale e l'opera, del resto commendevole, della commissione provinciale di storia e di archeologia, che in Bari va pubblicando da qualche anno un importante codice diplomatico. Nel Sannio e ne' Principati nulla accenna ad un vero e proprio risveglio; poco s'è fatto e poco si fa nella Basilicata, dove la produzione seria

è rappresentatá da due o tre, più dilettanti, del resto, che veri studiosi. E meno ancora si fa in Calabria, terreno quasi vergine alle buone ricerche, dove la cultura storica risente ancora del vecchio empirismo critico ed erudito, e le storie municipali, formicolanti di errori, rivelano un' inesperienza di metodi più vicina all'infanzia che alla maturità degli studi. Molti periodi della storia sarda sono ancora involti nella oscurità, e nulla fa supporre che sieno così presto rischiarati. Della Sicilia fu più studiata la storia antica che la medioevale e moderna. Anche in questi campi la letteratura storica siciliana vanta opere insigni, e da molti anni la società storica di Palermo va raccogliendo materiali preziosi; ma una buona parte della Sicilia, e specialmente la Sicilia orientale presenta ancora delle intere zone inesplorate, dove l'erudizione e la critica avrebbero modo di esercitarsi con grande utilità.

Che l'opera delle Società Storiche possa bastare da sola a colmare tutte queste lacune, non credo. Le Società Storiche tendono piuttosto a restringere che ad allargare il campo della loro azione; perchè l'accentramento degli archivi nelle città più importanti, se da un lato assicura, forse, meglio il materiale e ne agevola la ricerca, spinge dall'altro gli studiosi a limitare sempre più le loro indagini alla storia del capoluogo. Nè a rimediare a tale inconveniente, di cui risentono il danno non poche città che pure hanno avuto un passato cospicuo, ha giovato, quanto poteva e doveva attendersi, l'opera dell'Istituto Storico Italiano creato, come tutti sanno, nel novembre 1883. Questo Istituto sorse allo scopo, non di sindacare i lavori de' singoli sodalizi regionali, ma di coordinarne l'operosità e rinforzarne l'azione « con un mutuo scambio di notizie, d'indirizzi, di raffronti, ed, occorrendo, anche con sussidi d'opera e di mezzi diretti ad incoraggiare le utili iniziative ed avviarle ad un fine comune ».

Ma tutti sanno egualmente che l' Istituto non ha corrisposto che solo parzialmente ai fini della sua fondazione: sicchè, se esso ha potuto, in un certo senso, e fino a un certo punto, continuare l'opera muratoriana mercè la pubblicazione di nuovi fonti e l'edizione più corretta di testi già noti, e accrescere il contributo della produzione periodica con le erudite e critiche dissertazioni del suo *Bullettino;* ha quasi interamente fallito al suo scopo principale, quello di servire come tratto di collegamento fra i vari sodalizi, e dare una certa unità d'impulso e d'indirizzo metodico a tutta la produzione. In generale le rr. deputazioni e le società di storia patria preferiscono di far da sè, e non rinunziano volentieri, neppure in parte, all'indipendenza delle proprie iniziative; così avvenne che fin da principio qualcuno de' più importanti sodalizi ruppe ogni legame con l'Istituto, e che anche sugli altri l'azione di questo si eserciti debolmente, riducendosi ad un vincolo più formale che effettivo, più accademico che fecondo.

Questo è certamente un male; ma un male anche più grande è che le nostre società storiche si mostrano animate, in generale, da uno spirito eccessivamente conservatore, che offre, non ostante la loro buona volontà, un forte inciampo al progresso della cultura. Non è raro il caso che le persone che vi prevalgono sieno fornite di erudizione e di dottrina non comuni, ma in fatto di metodi siano rimaste e si ostinino a rimanere piuttosto antiquate. Con esse si collegano i moltissimi, che, disseminati in quasi tutte le città d'Italia, attendono a preferenza alla storia municipale; sono i *genii locorum*, come li chiamava argutamente il Gregorovius, le cui benemerenze nessuno saprebbe disconoscere, ma la cui produzione offre pure il più largo contributo al dilettantismo frivolo e ciarliero.

A correggere od attenuare quest' ultimo inconveniente molto potrebbe giovare l'azione diretta e indiretta dell'insegnamento superiore, creando e diffondendo intorno a sè quelle abitudini universali di metodo e di critica, che sono in Germania, oramai trasformata in un vero laboratorio storico, l'espressione più compiuta della forte organizzazione degli studi universitari. Ma nessuno ignora in quali condizioni versi l'insegnamento universitario nel nostro paese, condannato ad una vita precaria, sempre in attesa di riforme che non arrivano, o arrivano tarde, frammentarie ed anche contraddittorie. Così non solo, nei nostri Atenei, è poco meno che impossibile che si formi una vera ed efficace tradizione scientifica, ma, in fatto d'insegnamento storico, siamo, almeno rispetto a' programmi, ancora al punto in cui eravamo trent'anni fa; e se, non ostante questo, alcuni Atenei ci dànno esempi veramenti insigni di operosa e feconda collaborazione tra professori e studenti, ciò dipende non da virtù di ordinamenti, ma dall'opera personale, nobilmente disinteressata, di chi è preposto alla scuola.

L'incertezza de'criteri metodici o la mancanza, o quasi, d'unità d'indirizzo e di tradizioni scientifiche spiegano vari lati manchevoli dell'odierna produzione. Il primo di essi è costituito da un certo difetto, diciam così, d'orientazione, per cui molti, i giovani specialmente, o non sanno scegliere da sè il proprio argomento di studio, o, se lo scelgono, non ne vedono che un lato solo, e non sempre il più importante. Qui è difetto di criterio, da cui derivano trattazioni monche, superficiali, talora inconcludenti. Un altro difetto, di criterio e di metodo insieme, è questo. Molte persone, e non i giovani soltanto, avendo sentito dire e ripetere che oramai la storia non si scrive che su documenti, si danno febbrilmente alla ricerca di essi, poco curandosi se siano utili od

inutili, credendo buono tutto ciò che è inedito ed antico, e professando per la polvere degli archivi una specie di culto, che giunge in taluni fino all'adorazione e al feticismo. Essi credono fermamente che scrivere storia non sia altro, in sostanza, che cercare, raccogliere e infarcire di documenti una scrittura, senza riflettere che la storia è lavoro organico, e che se essa presuppone la raccolta de'documenti, vuole altresì che questi documenti siano scelti con discernimento, intesi con esattezza, e collocati al loro posto conveniente nel quadro della storia generale. Raccogliere i materiali e vagliarli è ufficio dell'erudizione e della critica; fonderli nell'unità organica della rappresentazione è ufficio dello storico. Scambiare l'erudizione per la storia è un errore quasi tanto grande quanto credere che la storia possa fare a meno dell'erudizione. Se le due funzioni sono spesso riunite nella stessa persona, non cessano per questo di essere fra loro distinte come due momenti essenziali della elaborazione storica; e l'averle spesso confuse non ha servito che ad abbassare fra noi il concetto della storiografia, e a pervertire, non di rado, il criterio del valore intrinseco della produzione scientifica.

Sotto questo riguardo le tendenze odierne de'nostri studi presentano vari punti di analogia con quelle prevalenti fra gli eruditi francesi nella prima metà del secolo, e che suggerivano al Monod, nel suo brillante articolo d'introduzione alla *Revue Historique*, alcune osservazioni, che sono bene applicabili anche al caso nostro. Molti infatti de'nostri studiosi, come mostrano talvolta un disdegno eccessivo per la forma letteraria, così professano un irragionevole aborrimento per le idee generali, che essi confondono con le idee metafisiche, senza pensare che altro è la metafisica, altro lo spirito filosofico, che ci dà l'abito mentale adatto a scrutare la vera natura de' fatti, a vederne i rapporti e ad illuminarli con

la luce delle idee. Essi si ostinano a non vedere in queste idee che delle fantasie e delle frasi, e si rifugiano con una specie di partito preso nelle quisquilie dell'erudizione, credendo, col far ciò, di essere i migliori interpreti del metodo positivo e della scienza tedesca, laddove anche in questa le idee generali abbondano, tranne che non sono fantasie letterarie inventate dal capriccio o dall'immaginazione, non sono sistemi e teorie campate in aria; ma sono, al contrario, idee generali di carattere scientifico, cioè a dire sono delle generalizzazioni di fatti lentamente e rigorosamente stabiliti o delle ipotesi destinate a spiegare fatti già noti o a servire alle esplorazioni di fatti ancora oscuri. Sarebbe certamente un errore, e un grave errore, l'abbandonarsi a generalizzazioni premature, concepire a *priori* vasti sistemi con la pretesa di tutto abbracciare e spiegare, e costringere i fatti ad adattarsi all'artificio di formole geometriche prestabilite; ma un errore non meno grave è quello di abbassare la storia ad una ricerca di pura curiosità, che non sia guidata da nessuna idea, da nessun disegno prefisso; ad una ricerca che, tra le prolissità delle citazioni e dei riferimenti non sempre opportuni e spesso di seconda mano, tra le minuterie e le sottigliezze, mal riesca a dissimulare il vuoto del pensiero e la meschinità de' risultati veramente utili per la scienza.

Non parlo, ben inteso, delle poche e nobili eccezioni, che pur non mancano nel nostro paese; ma il quadro, nel suo aspetto generale, resta quale io l'ho delineato. A furia di non cercare che il documento, i nostri giovani storici hanno perduto l'abitudine di pensare e concepire con qualche larghezza, e mentre non vedono e non osservano che il particolare, l'orizzonte della loro cultura generale si restringe e si accorcia sempre più. Così gran parte della nostra produzione storica presenta un carattere frammentario ed unila-

terale, che non si giustifica neppure col fatto che noi attraversiamo realmente un periodo di elaborazione preparatoria. Più che ad accrescere il patrimonio vitale della scienza, essa sembra destinata ad accrescere quello della titolografia, e si direbbe guidata non tanto da un giusto concetto della funzione scientifica della storia, quando da motivi occasionali e dalle fortuite rivelazioni della ricerca archivistica.

Così e non altrimenti si spiegano, da un lato, certe strane ostinazioni a lavorare su campi già sfruttati, e si spiegano dall'altro, certe deplorevoli lacune che presenta la nostra storiografia in confronto di quella degli stranieri, e l'abbandono in cui sono lasciati molti argomenti, che pure dovrebbero avere per noi un altissimo interesse scientifico. Noi (per citarne alcuni) abbiamo in Italia il papato, la cui storia si intreccia con tutte le vicende della vita nazionale, e non abbiamo, non dico una storia, ma neppure un serio tentativo di storia del papato; in Germania e in Francia l'origine e la formazione del dominio temporale furono e continuano ad essere oggetto di profondi studi e di erudite ricerche, ma l'esempio non trova imitatori da noi, paghi di leggere ed apprendere nelle opere degli stranieri molte di quelle cose che potremmo studiare da noi stessi, e studiarle non solo per il vantaggio che ne verrebbe alla scienza, ma anche per gravi ragioni di educazione civile e politica. La storia della Chiesa e quella delle lotte religiose sono appena studiate da pochi solitari; quella delle istituzioni e delle forme politiche è trattata più da' giuristi che dagli storici; qualche cosa s'è fatto per la storia del comune; ma siamo appena a' primi tentativi per risolvere l'oscuro problema della nostra etnografia medioevale.

In verità, lavori di questo genere richiedono ricerche lunghe e pazienti, che mal s'accordano con la fretta, a cui

sono spesso obbligati i nostri studiosi incalzati dalla febbre de' concorsi e costretti, il più delle volte, a sperperare la loro attività in campi diversi e disparati; e richiedono specialmente una seria preparazione di cultura generale — e non di sola cultura storica — debitamente assimilata, che disgraziatamente manca nel maggior numero. De' tre gradi di ogni elaborazione storica: cercare, comprendere, rappresentare, molti si arrestano al primo, alcuni pochi si spingono anche al secondo, al terzo si giunge raramente. Da ciò dipende che, in tanta abbondanza e quasi esuberanza di lavoro, che accompagna il risveglio delle nostre ricerche, e attesta la lodevole operosità di tanti studiosi, sieno così rare le opere organiche, le opere cioè lungamente preparate e profondamente meditate, di cui le singole parti sieno ben armonizzate tra loro, e rispecchino non questo o quel lato della conoscenza storica, ma tutto il sapere storico nei suoi vari aspetti e in opportuno coordinamento col sapere scientifico generale. Gli è che, in sostanza, noi possediamo, almeno nella storia, i metodi della scienza, ma della scienza non abbiamo lo spirito, spirito essenzialmente d'integrazione, che permette di vedere l'uno nel molteplice, e ricondurre all'unità tutti gli elementi della cognizione scientifica.

∴

Ogni fatto storico ha una forma, ed ha un contenuto. La forma è costituita dal suo modo di essere nel tempo e nello spazio; è costituito dal fatto come tale, in quanto può essere appreso e determinato co'mezzi ordinari della ricerca metodica. I manuali del metodo storico ci hanno oramai insegnato quali sono i canoni secondo i quali, studiando, dobbiamo procedere in siffatta ricerca; di ciascun fatto, purchè sia attestato

da documenti, e talora anche quando mancano documenti espliciti, noi possiamo determinare con sufficiente esattezza il tempo e il luogo dove avvenne, le cause che lo produssero, gli effetti che ne derivarono. Noi sappiamo anche come si fa a leggere e interpretare un documento, a vagliare l'attendibilità di una testimonianza, a utilizzare, nella determinazione di un fatto, le cognizioni che ci possono fornire la geologia, la geografia, l'etnografia e le arti figurative; e in questo esercizio abbiamo acquistato tanta perizia, che non di rado le nostre ricerche raggiungono un grado di obbiettività e una precisione di risultati veramente ammirevoli. In grazia appunto di questi risultati rigorosamente accertati, non pochi si compiacciono di paragonare la storia alle scienze naturali e biologiche. Ora io non voglio indagare quanto vi sia di vero in tale affermazione: solo osservo che, almeno dal lato metodico, la situazione dello storico è tanto diversa da quella del naturalista quanto il mondo dello spirito è più largo e più complesso del mondo della natura. Noi diciamo che ogni fatto dev'essere accertato da un documento, ma sappiamo altresì che non di rado la mancanza del documento non implica che il fatto realmente non sussista; come sappiamo che non sempre il documento è il mezzo più sicuro per l'accertamento del fatto. Ma c'è di più. Lo storico ha innanzi a sè tutto un mondo di fatti, che non sempre si lasciano cogliere e determinare co' mezzi ordinari suggeriti dall'empirismo metodico: è il mondo delle idee, delle passioni, degli affetti umani, nelle loro mille gradazioni e sfumature, che bisogna pur determinare, perchè sono fatti anch'essi, e talora fatti di una importanza straordinaria e decisiva. In questo mondo, che ha in sè tanta parte di oscuro e d'imponderabile, lo storico è costretto ad aggirarsi con infinite cautele e con inaudite precauzioni; egli non ha come il naturalista nè il microsco-

pio, né il lambicco, nè il compasso di proporzione, e nondimeno è costretto dalla necessità dell'esposizione a dare ai fatti una forma ed un legame razionale, e dove il naturalista s'arresterebbe, pago soltanto dei fatti utilmente accertati, lo storico va più oltre, spingendosi nel campo delle probabilità e delle ipotesi. Evidentemente, qui la ricerca, senza deviare dal suo fine, ha mutato alquanto natura, e dal campo puramente storico è passata nel campo della psicologia.

Lavori recenti di storia e di critica letteraria hanno dimostrato qual partito lo studioso possa ritrarre dai risultati delle scienze biologiche, e in particolar modo dall'antropologia e dalla psicologia scientifica nello studio dell'opera d'arte e del meccanismo interiore del genio. Certamente non è sempre facile evitare le esagerazioni, ed è forse più desiderabile che possibile a conseguire quella perfetta integrazione della critica antropologica con la storica ed estetica, che sarebbe la miglior garanzia per giungere a conclusioni veramente sicure. Ma i risultati ottenuti sinora ci confortano a sperare che la nuova via aperta agli studiosi sarà feconda di preziose conquiste, e che lo studio dei grandi scrittori, usufruendo con le debite cautele i sussidi della moderna biologia, sarà fonte di una ricchezza di dati psicologici, da cui non solo la personalità dello scrittore, ma il valore stesso dell'opera d'arte uscirà notevolmente rischiarata.

Orbene, è doloroso il constatarlo, gli studiosi della storia civile e politica poco o nessun profitto hanno tratto finora da' nuovi sussidi che le scienze biologiche possono recare alla giusta determinazione de' fatti umani. Persuasi che la filologia basti da sola alla critica de' testi, non hanno ancora capito quanto giovi alla retta interpretazione di essi un'adeguata conoscenza dell'antropologia e della psicologia normale e patologica, senza la quale è poco meno che

disperata impresa cogliere nella loro realtà certi fenomeni della vita individuale e collettiva, alla cui ricerca nessuno storico può sottrarsi, senza venir meno al suo principale ufficio. Non è quindi meraviglia se molti, anzi il più degli studiosi, o non affrontino certi problemi, o affrontandoli li risolvano con una leggerezza da far sorridere i cultori della psicologia e della sociologia; sicchè della vita umana essi non vedono che il lato esterno, esposto in una stucchevole monotonia di particolari, a cui manchi un intimo collegamento, e non vedono le forze ora cieche ed impulsive, ora volontarie e coscienti, che determinano l'azione individuale e collettiva nella formazione degli avvenimenti umani. Non è questo il luogo di addurre degli esempi, per dimostrare quale vantaggio i nostri studi potrebbero ricavare da una ricerca, in cui i dati delle discipline biologiche fossero chiamati a sostegno e a chiarimento dell' indagine storica; basti dire che molti lati, ancora oscuri, del carattere di certi cospicui personaggi, e di certi avvenimenti assai complessi, ne uscirebbero illuminati; ed anche la rappresentazione della vita esteriore, che si perde non di rado tra le incertezze di una ricerca frammentaria, acquisterebbe maggior pienezza, precisione e rilievo; e forse più spesso che la noia e lo sbadiglio, le nostre scritture produrrebbero quel maggior compiacimento intellettuale, che il vero, colto nei suoi aspetti molteplici, genera sempre nell' animo nostro.

∴

Fin qui non mi sono occupato che del fatto storico come forma, come fenomeno. Ma esso ha anche un contenuto; un contenuto, ben inteso, ideale. Ora il contenuto è la parte essenziale del fatto; due fatti possono rivestire una

forma eguale, o quasi, e nondimeno avere un contenuto diverso. La morte di Cesare e la morte di Galeazzo M. Sforza presentano nell'insieme de' tratti di somiglianza, e non pertanto, idealmente considerati, sono diversissimi. Due battalie, combattute in eguali condizioni, ciò che avviene spesso, possono presentare delle notevoli analogie nel loro svolgimento, e nondimeno differire nella parte sostanziale, in quella che costituisce il loro contenuto. Ora, cos'è questa parte sostanziale del fatto storico? cos'è questo contenuto ideale? È il valore stesso del fatto in quel dato momento storico; e ciò che lo fa esser quello e non altro; è, in altri termini, il significato, il posto che occupa nella serie generale degli avvenimenti.

Lo storico, come è obbligato a determinare la forma del fatto, così è tenuto a valutarne il contenuto; se ciò non fosse, la sua disciplina non avrebbe altro valore che di semplice curiosità, e dovrebbe rinunziare a qualsiasi altra pretesa o funzione sociale e scientifica. Ma se, a determinare la forma del fatto storico, possono bastare i canoni della ricerca obbiettiva e metodica debitamente sorretta, all'occorrenza, dal sussidio della biologia; a valutarne il contenuto occorrono altre condizioni. Ed in vero qui il campo della ricerca si allarga ancor più: non si tratta più di constatare i fatti, ma di comprenderli. Ora la comprensione del fatto storico è un atto della mente, il quale tanto più riuscirà compiuto ed adeguato, quanto in noi più chiara sarà la visione della catena degli avvenimenti, e quanto più larga sarà la cerchia delle nostre cognizioni per coglierne la vera natura. Nella storia si dànno fatti semplici e fatti complessi, taluni tanto complessi, che alla lor valutazione occorre non solo l'acutezza ma anche l'ampiezza dello sguardo dell'osservatore; e quest'ampiezza è maggiore o minore, secondo che la no-

stra mente è più o meno preparata a comprendere e ad abbracciare fatti di natura diversa. Non è difficile, forse, cogliere a prima vista il significato di un fatto isolato, come una battaglia, la morte di un re, un tumulto popolare; ma la storia non narra soltanto colpi di spada, e bizzarrie di re e movimenti di popolo; essa ci rappresenta anche lo sviluppo delle istituzioni e delle forme politiche, quello dello stato economico, delle idee religiose e de' partiti sociali ecc.; e tutto ciò, come richiede speciali attitudini della mente, così richiede anche un'adeguata preparazione di studi. Come non è possibile che lo storico sia in grado di valutare e quasi intendere qualche cosa dello sviluppo delle istituzioni e delle forme politiche, se egli non ha una sufficiente cultura di scienze politiche e sociali, così nessuno storico sarà in grado d' intendere quanta parte abbia il fattore economico nella storia, se egli non ha una cognizione più che superficiale dell' economia e delle sue leggi. Non è possibile intendere la vita greca all'infuori del suo mirabile svolgimento artistico; e la vita interna di Roma, la quale si assomma nel grandioso svolgimento della sua costituzione sociale e politica, riuscirebbe incomprensibile senza il sussidio di una larga conoscenza della storia del diritto romano. Il Risorgimento, come avvenimento umano, è uno dei fenomeni più complessi che si presentino allo studioso; e un giudizio concreto su di esso, oltre ad una singolare capacità sintetica, presuppone gran copia di cognizioni svariate per la valutazione dei suoi molti ed importanti fattori storici. E in generale, a misura che ci accostiamo ai tempi nostri, tanto più crescono le esigenze di una ricca cultura e di un forte temperamento intellettuale, quanto più varia e complicata è la struttura dello stato moderno, e con più forza e con maggior frequenza vi si ripercuotono i battiti della vita universale.

Ora, osservate. Il modo come procede la nostra mente nella comprensione e nella valutazione de' fatti. è proprio il contrario di quello con cui procede nella determinazione delle loro forme. In questo secondo caso noi cerchiamo di allontanarci il meno possibile dall'orbita delle testimonianze contemporanee: noi possiamo discuterle, vagliarle, integrarle; possiamo anche tentare nuove ricostruzioni di fatti variamente riferiti; ma nel ricostruirli non ci serviamo che degli elementi forniti dalle testimonianze stesse, o che le testimonianze lasciano necessariamente sottintendere. Altro invece è il processo nella valutazione de' fatti storici. Qui i contemporanei poco ci possono soccorrere, perchè essi sono nella condizione più svantaggiosa per comprendere gli avvenimenti che si compiono in mezzo a loro. Al contrario la valutazione acquista maggiore precisione ed esattezza quanto più i fatti si trovano a distanza; e la visione storica tanto più s'innalza e s'allarga, quanto più si avvicina al punto da comprendere gli elementi essenziali della cognizione scientifica.

Il viaggiatore che percorre la pianura, vede e distingue gli oggetti che lo circondano, ma, nell'angustia del suo orizzonte, non vede della pianura che una parte, i cui contorni si perdono nell'indefinito della vasta distesa. Ma se egli si dirige verso il monte, e, a misura che sale, volge indietro lo sguardo, la vista spazia sopra un orizzonte sempre più largo, in cui gli oggetti, pur divenendo più piccoli, assumono una forma più precisa e determinata; finchè, giunto alla sommità, tutto intero il grandioso panorama gli si spiega sotto gli occhi, ed egli vede la pianura nella infinita varietà delle sue tinte e delle sue forme; vede le ville e i poggi, le città e i casolari; ne misura lo spazio, le dimensioni, le distanze; e, nel compiacimento del cammino percorso, prova un sentimento di fierezza, quasi di conquistatore.

La visione dello storico rassomiglia a quella del viaggiatore; anch'egli muove lentamente da un orizzonte più circoscritto ad un orizzonte più vasto ed esteso: chi vede dopo vede meglio e più largamente di chi ha veduto prima, e sarà, a sua volta sorpassato da chi verrà dopo di lui. Così la cognizione storica si allarga per una serie infinita di cerchi concentrici, di cui ciascuno non è che un momento subordinato, ma necessario, di quello che immediatamente succede; ed in questa infinita successione, come il particolare s' integra nel generale, così la vita degl' individui e dei popoli s' integrano nella vita dell' umanità. In tal modo la storia, se posso così dire, si fa e si rifà incessantemente; si fa nella realtà concreta del tempo e dello spazio, si rifà nel nostro pensiero; ma in questo rifarsi, in questo suo divenire grandioso e continuo, essa, lungi dal perdere, non fa che acquistare un'oggettività sempre maggiore, la quale deriva, non già come altri pensa, da quella specie d'indifferentismo fatalistico che servirebbe soltanto a distruggere ogni genialità nel pensiero ed ogni personalità nello scrittore, ma da quella maggior facoltà di conciliare i contrari, da quello spirito largo di serenità e, direi quasi, di tolleranza, che scaturisce direttamente dal veder le cose, non da questo o quel lato solamente, ma nell' unità organica del pensiero scientifico.

∴

Questo modo d' intendere la storia non corrisponde perfettamente all' indirizzo oggi prevalente, sebbene non manchino indizi di un migliore e più largo avviamento. Ora a me pare sia venuto il tempo di uscire dal ristretto circolo della produzione critica ed erudita, ed entrare nel campo più largo della vera istoriografia. Noi dobbiamo non solo cercare e va-

gliare documenti, e pubblicare materiali e far delle pregevoli monografie di critica e di erudizione; ma dobbiamo anche ricostruire e produrre alcun che di organico, dobbiamo anche scrivere de' buoni libri, che trasformino in pensiero comune l'opera paziente degli apostoli della ricerca. In Germania e in Francia non è mai stato così febbrile come ora il lavoro della ricerca dei materiali e quello degli studi monografici; ciò non impedisce che si pubblichino, a breve intervallo, delle opere meritamente celebrate, in cui c'è posto per l'analisi e per la sintesi, per la ricerca del materiale nuovo e per la ricostituzione del vecchio, l'uno e l'altro rielaborati nella rappresentazione vivificante del passato. Vedete come abbondano presso gli stranieri, e come sono scarse da noi le buone opere di divulgazione, e qual pregiudizio incomba anche sugli studiosi più valenti, i quali credono sottratto ai veri obbiettivi della scienza il tempo speso nell'avvicinarsi al gran pubblico. Essi hanno finito per costituire una specie di casta impenetrabile, oltre la quale non v'è, a loro parere, che il volgo dei profani; e non pensano che anche la scienza risente l'influsso dello spirito moderno, che é spirito di libertà e di democrazia; non pensano che anche la storia, deposto il real paludamento, non isdegna oramai di far sentire anche ai più umili il beneficio delle sue quotidiane conquiste.

Perfezionare, dunque, e rendere universali i criteri metodici, per estirpare la mala pianta del dilettantismo critico ed erudito, che vegeta ancora rigogliosa in mezzo a noi; allargare il campo della cultura generale storica, e chiamare a sostegno e a complemento di essa quelle scienze sussidiarie che con la storia hanno più stretta attinenza; rinforzare, infine, l'organo mentale con una più seria preparazione di studi filosofici, perchè l'abito filosofico è quello che dà le

idee generali e la disciplina del pensiero: queste, nelle condizioni presenti, paiono a me le vere esigenze della nostra futura storiografia. Alla quale noi ci avvicineremo per un movimento spontaneo e quasi ineluttabile dell'evoluzione degli studi, più che per virtù di ordinamenti imposti o voluti dall'istruzione superiore. Giacchè l'Ateneo d'oggi non è più l'*Universitas* medioevale, in cui si assommava tutta la vita del pensiero scientifico. All'infuori dell'Ateneo si muovono altre correnti di vita intellettuale, e l'alta cultura non piove esclusivamente dalle cattedre universitarie. Nondimeno molto si potrebbe ottenere anche dall'Ateneo, se con illuminata sagacia si volesse finalmente provvedere ad una nuova e più razionale organizzazione degli studi. Ma, finchè il Licurgo della grande, della sola forse veramente necessaria riforma universitaria non spunti sull'orizzonte, sono i giovani che debbono provvedere ai casi loro, colmare alla meglio le lacune della loro cultura, e prepararsi ad affilare le armi per le future battaglie del pensiero. L'impulso, il conforto, l'esempio: questo è tutto ciò che può venire dalla cattedra. Il resto è nelle loro mani.

G. Romano.

L'ENIGMA DELLA COSCIENZA (1)

Pisa, 10 aprile 1900.

Tra le conferenze, promosse quest' anno in Pisa dalla *Società di pubbliche letture* a scopo di beneficenza, ne avemmo una jer l'altro, 8 aprile, del ch. prof. Enrico Morselli intorno al tema posto quassù (2). Il tema trattato si può veramente dividere in due parti, in ciò che il valentuomo ha detto intorno al gran fatto della coscienza in sè, nella sua intima natura, che, secondo il suo avviso, rimane tuttora un enigma, e in ciò che le scienze naturali ci danno oramai di assicurato intorno ai molteplici fatti organici colti nel loro rapporto cogl' interni moti coscienti.

Che dire della prima parte? La coscienza è un enigma? Resiste davvero la sua natura ad essere spiegata e intesa? Il Morselli ha detto di sì, ed ha rapidamente accennato ai vari principî fin qui assunti, che, chiamati a spiegarla, in verità, secondo

(1) Questa recensione critica della conferenza, tenuta il giorno 8 aprile in Pisa dal prof. Enrico Morselli, era stata scritta per un periodico quotidiano lombardo di largo formato, che pubblica talvolta recensioni di ordine scientifico. — Ma, e per la qualità delle cose dette, e per la estensione loro, non potè essa, nei giorni stessi, in cui nacque, vedere la luce. — Che fare? Per un periodico scientifico certi punti vorrei non averli semplicemente toccati, come mi è stato inevitabile di fare, e per un periodico non scientifico la materia delle cose toccate e la estensione non erano più adatte.

Premessa questa dichiarazione, pubblico la recensione in questo periodico scientifico, e la pubblico tal quale nacque, senza levarvi od aggiungervi una parola.

Si sa, che il rimaneggiare uno scritto, concepito in determinate congiunture di tempo e di luogo, è cosa che si fa non facilmente nè volontieri.

(2) Il passato numero di questo periodico era composto, quando questa recensione gli pervenne, che perciò è stata dovuta rimandare al presente.

lui, non la spiegano punto. Questi principî, com' era naturale, li ha toccati, non li ha sviluppati; in una rapida conferenza non si poteva fare altrimenti. Nondimeno, quel poco che ne ha detto, e gli studî noti del ch. prof. intorno alla materia, hanno fatto vedere a bastanza chiaro, come e perchè le sue conclusioni sono negative, e, noi aggiungiamo, su quella via, negative oggi, e sempre.

Vi ha di coloro, ha detto il conferenziere, che ritengono, che la coscienza abbia una natura unica, monistica, ve ne ha, che le attribuiscono una natura dualistica. Hanno ragione gli uni, e non hanno neppure tutti i torti gli altri, e viceversa. E tra i monisti, vi ha di quelli che sono sostenitori di un monismo materialistico, in quanto senza negare lo spirito, lo riducono e sottordinano alla materia, e vi ha di altri, il cui monismo è spiritualistico, in quanto affermano e ritengono, che nella vita tutto è pensiero, tutto è idea. Di quest' ultima natura, a parere del conferenziere, è l' Idealismo Hegeliano. In questo sistema non si nega la materia, ma si dice, che anch' essa è pensiero, idea, perocchè tutto è pensiero, tutto è idea. P. e. (sia lecito a chi scrive, idealista, semplificare per amore di chiarezza), il tavolino, su cui scrivo, la penna e la mano, con cui scrivo, l' aria che respiro, mentre scrivo, ecc., i monti, i fiumi, i mari, ecc., ecc., ecc., sarebbero, secondo questo vaporoso e aereo monismo spiritualistico, non cose, realtà sensibili esteriori, come sogliono chiamarsi, ma pensieri, idee, ovverosia alate ed impalpabili esistenze, che nascono dentro di noi, quando pensiamo,... se e quando vogliono indurci e risolverci a pensare. — Di questo curioso monismo spiritualistico non abbiamo udito altro nella conferenza, nè il concetto, che gli astanti se ne son formati, può essere guari diverso da quello, che, esemplificando per amore di chiarezza, abbiamo esposto, nè, a dir vero, il ch. conferenziere ha mostrato che avrebbe potuto aggiungere altro a suo maggiore

chiarimento. E poichè, come ha detto il ch. prof., la materia e lo spirito ci stanno di fronte nella vita dell'universo, e la coscienza se li trova dinanzi e dentro di sè, che cosa pensare del loro accordo o della loro dissonanza per rispetto alla coscienza, che cosa pensare della coscienza in sè, nella sua propria ed intima natura? Il conferenziere si è in buon punto ricordato, d'accordo in ciò con tutti i positivisti e naturalisti, che tra i filosofi ve n'è stato uno, che ebbe ed ha fama di pensatore profondo, E. Kant, il quale, dopo avere meditato a lungo sulla natura propria di questa potenza interiore, ch' è la coscienza, testimone perenne di tutto ciò che si passa in noi, disse e concluse, essere essa fatta per modo, che possiamo bensì conoscere le cose, in quanto appajono e si manifestano, non in quanto sono, possiamo delle cose conoscere i fenomeni, non quello che sono in sè, i noumeni. Kant pare abbia parlato in buon punto..... per la tesi che avrebbero sostenuto dipoi i naturalisti, quando, non contenti dello studio dei singoli fenomeni del mondo della natura, in cui, da Galilei in poi, felici sono davvero i risultati loro, avrebbero tentato d' intendere altresì a risolvere, coi medesimi metodi, i problemi attenenti ai fenomeni tutti, non che del mondo della natura esterna sensibile, ma della vita, di tutta la vita, fenomeni sensibili e non sensibili, materiali e spirituali (un dualismo, apparente o no che sia, lo riconoscono anch' essi); quando, diciamo, dai fenomeni, che la coscienza coglie ed indaga, si sarebbero elevati, o sarebbero stati naturalmente tratti ad elevarsi, a studiare il centro stesso di tutti i fenomeni, che devono essere intesi e spiegati, cioè la coscienza; quando, insomma ed infine, i naturalisti, da semplici naturalisti, da indagatori cioè, e, quali essi sono davvero, felici indagatori e rivelatori del segreto dei singoli fenomeni o singoli ordini di fenomeni del mondo della natura, si sarebbero sentiti l' incitamento, generalizzando la conoscenza loro, a sentenziare da filosofi. Quell' affermazione Kan-

tiana, che tanto piace ai nostri naturalisti, i quali vedono in essa una sanzione scientifica, altrimenti insperabile, alle loro negative conclusioni, quell' affermazione, diciamo, dimenticano i naturalisti (e quei filosofi, che credono di risolvere il problema universale della conoscenza, accodandosi a loro), che Kant la profferì, dopo avere meditato sulle due fonti, a cui facevasi allora antagonisticamente risalire il sapere, sulla fonte sensistica e sulla intellettiva, sulla fonte del mondo naturale o sensibile, e su quella del mondo spirituale e intelligibile. Quelle due fonti convergono, e vanno a mettere capo a Kant, le cui vedute critiche si risentono di entrambi le derivazioni. La dottrina di Kant è una risultante, ci si passi l' inesatto vocabolo, che perciò presuppone entrambi le forze, da cui proviene. Bene o male che siano state concepite quelle due forze, è un altro conto, ed anzi è il conto, a cui Kant le sottopose, per cui divennero mediante l' opera sua, per chi scende addentro nell' imo fondo della sua dottrina critica, germinale principio di un' èra intellettuale nuova, che, raccogliendo tutto il passato speculativo umano, vuole ricomporlo in nuovo e mirabile organismo, avviandolo ad avvenire nuovo, e chiudendo una volta per sempre l' èra dei dubbî, delle incertezze, delle negazioni, dei tentennamenti o brancolamenti, delle conclusioni, che non si sa se han da essere queste o quelle, materialistiche o spiritualistiche, se debbono attestare la transitorietà o la stabilità, la temporaneità o la permanenza. È uno sbaglio intendere quell' affermazione, come con molta facilità e prontezza fanno i naturalisti e positivisti, e gl' inconsci seguaci di un dommatismo antico, che credono di sentirsi ripurgati e rinnovati nel Criticismo Kantiano. Kant tolse al noumeno dell' iniziale sapere la scoria che l' ingombrava, e che, mostrandolo dammeno della sua natura, lo rendeva disadatto a compiere l' alto ufficio che gli spetta nella vita del sapere. Kant spazzò dalla scienza l' in-

sufficiente ed iniziale noumeno, quello del senso e della fantasia o dell' intelletto fantastico, nel tempo stesso, che, di sotto ai colpi della sua critica severa, demolitrice in apparenza, creatrice in sostanza, demolitrice di ciò che non aveva ragione di essere, creatrice di ciò che s'imponeva ad essere, gittava i germi di un miglior noumeno, degno dell' intelletto che lo esige, ed adeguato ai suoi più intimi e vasti e sostanziali bisogni. Il Morselli ha visto, e vede, nella negazione Kantiana una negazione, non più. Dichiarato inaccessibile, inconoscibile, il noumeno (i positivisti, con Spencer alla testa, sono rimasti tutti fermi lì), che resta della coscienza, centro e condizione necessaria della conoscenza, e sopra tutto della conoscenza, che a lui, ed a tutti, è tanto cara, la conoscenza degli immensi e maravigliosi fenomeni del mondo della natura? Un enigma.

E che cosa è l' enigma qui? Questo conviene considerare, e che, ci sembra, non si consideri a bastanza. Enigma qui vuol dire, che la coscienza qualche cosa certamente è dentro di sè, un monismo, un dualismo, qualcosa di sicuro, ma che ci è vietato saperlo, perchè a qualunque delle opposte conclusioni si perviene, ti vedi presto sorgere di contro l' altra, che non ti consente di adagiarti nella prima. È dunque qualcosa in sè la coscienza, ma quello che è, non possiamo sapere. Ora il divieto Kantiano, di cui i naturalisti si fan forti, ed in cui ripongono ciò che solo dà un tono scientifico alle conclusioni loro, non è questo. È qualche cosa di assai più grave. Il divieto dice: tu non puoi dire, nè che *è*, nè che *non è*. Non ti permette di dire che non è, ma non ti permette neppure di dire, che *è*. Il divieto Kantiano i naturalisti l' invocano, ma non l'osservano. Intendiamo la difficoltà grandissima, per loro e per tutti, di osservarlo, ma dev' essere osservato, e noi reputiamo, che da questa necessità e difficoltà appunto deriva la salvezza della scienza, perchè, non potendo la scienza arrestare dinanzi

ad essa i passi suoi, è perciò indotta a mettersi in grado di adempiere, meglio che pel passato non ha fatto, all' altissimo ed inviolabile ufficio suo. Nella coscienza incipiente o comune, in cui ha sede il noumeno combattuto da Kant, e in tanta e tanta parte oggi della coscienza filosofica, e perchè non dirla ancora pressochè tutta?, non si fa un concetto esatto dell' assolutezza, con cui va inteso il divieto Kantiano; donde l'ibrida transazione, per cui, mentre non s' intende rigorosamente il divieto, non s' intende neppure l' affermazione, la vera e nuova e grande affermazione, che dalle ruine prodotte dal divieto nasceva in germe nella mente di Kant, e non più in germe, ma in atto, nei pochi e veri e grandi intenditori del suo pensiero, che vennero dopo di lui. Il prof. Morselli, da buono e valoroso naturalista com' è, ha visto in quel divieto la sola parte negativa, e vi si è adagiato. Ne ha visto la parte negativa, quando lieto di aver sentito risuonare sulle labbra di un filosofo, di cui si tenne ad onore di elogiare la forza dell' ingegno, che le regioni del noumeno sono inesplorate ed inesplorabili, inconosciute ed inconoscibili, ha potuto conchiudere con animo tranquillo intorno al suo tema, che dunque la coscienza, centro e fonte di conoscenza, e di affermazioni, che sono pure opposte tra loro, in sè non è conosciuta, nè è conoscibile: è un enigma.

La conclusione gli ha sorriso da un lato, mentre non è tale, che appaja sorridente sotto tutti gli aspetti suoi. Gli ha sorriso, perchè sembra, che tolga i naturalisti (e in verità quanti, fermi nel primo stadio della vita del sapere, sentono nondimeno il pungolo di salire a veder chiaro nei problemi della vita) dalle spine della incertezza di quel che si ha a pensare intorno a ciò, in cui ha radice l' atto del sapere, intorno alla coscienza e alla natura sua, cioè almeno se è un che di unico o una dualità, se la materia, che c' è pure nella vita, è sola, o ci si ha a risolvere a collocarle accanto qualche cosa che non è materia. Dichiarata

enigmatica l'esistenza della coscienza, impenetrata ed in eterno impenetrabile, le spine finiscono, e la tranquillità si fa nella mente o nella coscienza. Il problema è tormentoso, e non mena a conclusioni certe; via il problema; un filosofo ci autorizza. E allora diritti, e a vele gonfie, nel gran mare dei fenomeni, (se è possibile, che in verità si stia fermi alla logica conclusione). Fenomeni, fenomeni vogliono essere; solo dei fenomeni può e deve la scienza occuparsi. Che se di dentro, dalla potenza cosciente, dai moti suoi appunto, sorge qualche volta una necessità molesta, che dice, ciò che pur dice e dirà in eterno, che fenomeno non è senza noumeno, che un noumeno, pur vario quanto si vuole negli atteggiamenti suoi, è bisogno intimo e sostanziale ed insoffocabile del pensiero in tutti i suoi stadî, il quale pensando, non può non obbedire alle leggi del pensare, che non sono figlie di arbitrio, perchè non è arbitrio nelle regioni somme della vita, dove si trova appunto il pensare con le leggi sue, la risposta è pronta: tu, o coscienza, o centro e condizione della potenza di pensare ed intendere, tu sei un enigma, nella tua natura non ci è dato penetrare, un filosofo, che è filosofo di altissimo valore, ce ne assicura; i tuoi stimoli e conati sono *telum sine ictu*, non hanno appoggio, non hanno consistenza.

Ma sorridente non è la conclusione sotto tutti gli aspetti suoi. Dichiarata insolubile enigma la coscienza, contro e condizione del pensare, che cosa varrà la conoscenza, che valore si potrà attribuire alle cose, che in tanto si dice che sono quello che sono, in quanto così le *conosciamo?* Che valore si potrà attribuire agli stessi fenomeni, ai cari fenomeni, di cui solo si vuole vedere popolato il mondo della vita e del pensiero, se anch' essi in tanto si dice che sono quello che sono, in tanto rivelano, come rivelano oggi davvero, il tesoro mirabile delle leggi che li governano, in quanto così li *conosciamo?* Non basta dire:

la conoscenza dei fenomeni e delle leggi loro è cosa buona, è cosa che soddisfa. Si tratta di vedere, se la conoscenza, e quindi anche quella dei fenomeni, è cosa seria, o è un trastullo delle menti umane, per manco di potere altrimenti occupare la pur natìa operosità, quando si dichiara enigma insolubile la natura della coscienza, o della potenza che pensa e conosce, insolubile oggi e sempre, oggi e negl' interminati secoli, senza speranza di guizzo di luce futura, chè questo, e non altro, è ciò che scende inesorabilmente dal divieto Kantiano, se lo si ha da intendere, come ai naturalisti e positivisti e neo-Kantiani piace d' intenderlo. La conclusione, che va a dichiarare insanabilmente impotente la coscienza ad intendere sè stessa, sparge il veleno del più intenso ed insanabile scetticismo su tutta la conoscenza umana, su tutte le umane sorti, chè se si vuota la potenza umana della potenza d' intendere, che avanza della vita umana? Questo scetticismo c' è attorno a noi oggi; lo si sente e vede diffuso dovunque, quasi in ognuno, in cui t' imbatti a discorrere, o toccare anche lievemente, di qualche problema alquanto importante della vita. Lo scetticismo è morte della mente e dell' animo. È provvisorio, non può essere definitivo, e, quello che è più, fa a calci con la vita, che oggi, più rigogliosa che mai, vediamo e sentiamo attorno a noi negli animi umani, desiosi piuttosto di ali per volare, di nuove almeno, perchè a bastanza si è in vuoto aere volato per lo passato, che rimanere inerti sotto il peso d' un' accasciante impotenza a conoscere.

Ma è davvero un enigma la coscienza, e, quello che più importa, un insolubile enigma? Lo pensano taluni, lo pensano anche molti, come persuasione loro, ma non lo pensano tutti, non è, non può essere tutta l' umana persuasione. Intorno alla coscienza è stato detto, a principio e nella metà del secolo che ora cade, qualche cosa, che, quando le menti umane, esaurito il

circolo, nel quale oggi si son chiuse, saranno in grado, rivolgendosi meglio e con più attenzione sopra sè stesse, di rifare dentro di sè quello che è stato fatto, mettendosi così in condizione d'intendere meglio sè, e intendere quello che finora, si legga o no, certo non s'intende, oh! allora quanto cammino le menti umane vedranno ch' è stato già percorso, e vedranno che il tempo che si è speso a meditare con pazienza, ad esaminare con ogni più profonda e diligente e rigorosa analisi le più intime latebre di questa vasta e mirabile potenza, che è la potenza d' intendere, quel tempo, no, non apparirà speso indarno, e tanto più sarà veloce il corso verso la più degna ripresa meta, quanto più sarà apparso, che tale corso sia stato infino allora non altro che apparentemente e provvisoriamente sospeso!

Lo scetticismo è il più grave ed acre nemico delle sorti conoscitive umane. Conviene notare, perchè non nascano illusioni, che l' annuncio suo alla moltitudine non giunge mai disaccetto. Lo scetticismo nel sapere è, anzi, caro alla moltitudine; e non è senza la sua ragione. — Il sapere comune o della moltitudine, in ordine ai più gravi problemi della vita, ha tutto quello che basta, perchè li indichi, ma manca di tutto quello che è necessario, perchè li risolva. La parola scettica, massime se profferita decorosamente, e da quelli che sono innanzi nelle vie del sapere, giunge a lei come un conforto, perchè piace alla moltitudine, che altri vegga, come lei vede, e che dichiari i problemi, come lei, giustamente nella condizione sua, li dichiara, insolubili. Ma quell' acquiescenza e quel conforto non lo si prenda per accettazione e conferma delle scettiche mentali vedute. Le moltitudini si rifanno presto della parola scettica, abbandonando, nel momento stesso ch' essa giunge carezzevole ai loro orecchi, scetticismo e... scienza, e rifugiandosi nel sentimento, in questa regione inferiore, ma per certo rispetto più sicura della vita mentale, e pur sua parte costitutiva, ma dove la luce, la

più degna parte della luce umana, non brilla che per la sua assenza. Lo scetticismo, non per gli uni o per gli altri, ma per tutti, non è che provvisorio; in esso, no, non si é mai adagiato, non si adagerà mai definitivamente la vita mentale.

Il prof. Morselli ha sentito nella sua conferenza le interne punture di una situazione scettica definitiva, qual' é quella che esce dall' appello fatto al canone Kantiano inteso a quel modo, e da ultimo ha lasciato intravvedere che possa sorgere nell' avvenire qualche superuomo, capace di risolvere le difficoltà, di cui é ingombro il cammino dell' intendimento della coscienza. L'aspettazione del superuomo é vana, e, se è fatta sul serio, é una ironia. L' impossibile non si fa. La parola superuomo, dal Nietzsche particolarmente in qua, ha più o meno fortuna nei discorsi umani, ma in quella regione, dove ci ha portato il conferenziere, non ne ha, non ne può avere alcuna. O la natura enigmatica della coscienza é non soltanto quale il ch. conferenziere l' ha descritta (ché in verità nell' indicarla e descriverla non é uscito dalla indicazione di un fatto, di un puro e semplice fatto), ma principalmente quale l' ha intesa, appoggiandola al divieto Kantiano, e allora il superuomo non è venuto ancora, e, pur troppo!, non verrà. O è possibile, che il superuomo venga, e allora bisogna togliere alla natura enigmatica della coscienza la base di quel così inteso divieto Kantiano, mettendosi in grado d' intenderlo in modo migliore. Nel primo caso, della natura enigmatica della coscienza non resta che una sola e semplice affermazione, e si sa che le affermazioni di oggi possono essere contraddette da un' altra di domani; nel secondo, le cateratte sono prossime a cadere dalla mente, e allora apparirà, o sarà prossimo ad apparire, che l'enigma non é, non può essere eterno enigma, e, cadute del tutto le cateratte, apparirà che l' enigma... é stato, non é.

Assai egregiamente il conferenziere ha toccato, in quella che

diremo seconda parte della sua conferenza, della larga materia, che ci si para dinanzi, quando ci mettiamo a studiare i fenomeni fisici, chimici, fisiologici dell' organismo in rapporto agli interni moti coscienti, e questi in rapporto a quelli. Larga messe, e d'ordine buono, aveva dinanzi, ed egli l' ha rilevata sommariamente nelle sue linee maggiori, accennando agli studî intrapresi, e agli altri che se ne aspettano, indicando un uomo insigne, che è davvero benemerito della scienza in questi studî, in cui ha segnato tracce, che saranno durature, il Wundt.

Diremo ancora, che il Morselli, che ha ingegno e studî ampî nella materia sua, si è mostrato assai abile conferenziere. Non ha letto, ma ha detto il suo discorso, ed ha detto con forma nitida, spontanea, fluida, efficace. Ha chiarezza e prontezza di concepimento: due qualità molto notevoli in lui. Certo la conferenza ha durato più di un'ora, e niuna stanchezza si è ingenerata nei numerosi ascoltatori, il che non è piccolo pregio, quando si pensa, che la materia non era amena, e tra quei numerosi ascoltatori erano non poche signore. Ha detto assai bene, e con concetto elevato, delle differenti manifestazioni coscienti per rispetto ai due sessi. Su questa materia ha avuto una nota assai giusta. Ha parlato con fine ed esatto discernimento delle manifestazioni spiritistiche, manifestazioni, ahimè!, di coscienza anch' esse, riducendole al loro vero valore, e dicendo di esse quello che basta per sottrarle allo stato nebbioso e fantastico che le involge dinanzi agli occhi delle moltitudini.

Leggeremmo volentieri questa conferenza, se la vedessimo stampata.

DONATO JAJA.

APPUNTI BIBLIOGRAFICI

INTORNO AD ALCUNE OPERE CONTEMPORANEE relative alla Filosofia di Aristotele

---

Nella avvertenza premessa alla seconda edizione del *Dictionaire des Sciences philosophiques par une Sociėté de Professeurs et de Savants Sous la direction de M. A Franck (1875)* si dice: Senza crederci obbligati di introdurre alcuna modificazione essenziale alla prima edizione, noi avevamo da sostituire un certo numero di articoli aggiungerne altri in maggior numero, compiere le indicazioni bibliografiche per tutte le opere venute alla luce in questo quarto di secolo, ed infine, poichè ci siamo interdetto di giudicare dei viventi, consacrare la memoria di ciascuno dei morti, cui la filosofia aveva registrato nello stesso spazio di tempo.

L' intento dei dotti collaboratori meritava certo l' approvazione dei cultori delle filosofiche discipline, ma forse nella bibliografia alcune opere sfuggirono alle loro ricerche ed in particolare alcuni traduttori e illustratori di questa o di quell' opera dello Stagirita. Noi ci proponiamo di supplire a qualche lacuna richiamando l' attenzione degli studiosi sopra talune opere pubblicate appunto nel periodo trascorso tra la prima e la seconda edizione del lodato Dictionaire e sopra alcune altre che viddero la luce posteriormente.

I.

La prima opera che dobbiamo ricordare è la Metafisica di Aristotele volgarizzata e commentata dal Bonghi fino dal 1854. Il Bonghi

imprendeva tale lavoro per consiglio del Rosmini, e nella lettera, premessa alla traduzione diretta a questo, parlando delle copiose note aggiunte alla fine di ciascuno de' sei libri tradotti, scriveva: ma dite voi, con tutte queste note di ogni sorta, non si arriva a far capire Aristotele altro che nei particolari: bisogna poi dare un concetto dell' intero sistema nella unità e totalità sua. Appunto ci aveva pensato; e mi è parso che questo lavoro, fuori che per una parte, dovessi conservarlo per l' ultimo e condensarlo tutto in un intiero volume, nel quale avrei non solo esposto il contenuto della Metafisica Aristotelica, ma cercato di rilevarne il valore dogmatico ed il significato storico, connettendolo colla storia antecedente e successiva della scienza. Non mi pare che si possa dissentire che bisogna prima averla rovistata in ogni suo particolare e poi cercare di ripresentarla nella vita che l' anima.

Il Bonghi che aveva coltura ed ingegno per dare oltre la traduzione dei restanti libri della metafisica e il promesso volume intorno al valore della medesima o distratto da altre occupazioni o dalla vita politica a cui partecipò appena raggiunta l' età voluta dalla legge, malgrado la sua attività prodigiosa, non compì la traduzione nè pubblicò il promesso volume. Nella stessa lettera il Bonghi ricorda che in Germania come presso di noi nel principio del secolo che sta per spirare la speculazione dogmatica essendo intimamente connessa colla storia di Aristotele ne fosse richiamato in onore lo studio, e che lo Stagirita già fin d'allora avesse un valore non solo storico ma anche dogmatico così in Italia come in Germania, perchè, secondo lui, la filosofia del Gioberti tra noi e quella dell' Hegel tra i tedeschi rappresentando le due forme diverse ed ultime del pensiero aristotelico, Gioberti ed Hegel sarebbero ancora Aristotele e starebbero contro Platone. Facendo le nostre riserve per ciò che riguarda il Gioberti è un fatto che i due filosofi si ispirano alle alte speculazioni dei fondatori dell' Accademia e del Liceo.

Il Bonghi, ricordati gli scrittori tedeschi che gli facilitarono il suo lavoro, deplora giustamente di non poter aggiungervi alcun italiano moderno per cui gli bisogna ricorrere quasi sempre oltre mare e oltre alpi. Tra gli scolastici egli mette in evidenza il valore delle interpretazioni di S. Tommaso, pel quale non avvi difficoltà chè lo scoraggisca, non questione che lo respinga, non intoppo che lo arresti; il bisogno di capire non è una curiosità ma un obbligo e lo sforzo dell'intelligenza lo mostra ma non lo annuncia.

Colle copiose note il Bonghi intese di scemare l' oscurità del testo per quanto si potesse, ed inoltre di indicare nei luoghi di maggior rilievo la varietà delle interpretazioni, e dal quarto libro in poi dare notizie delle questioni scolastiche originate dallo studio di Aristotele. Del resto non è dubbio che il modo più sicuro per penetrarne i pensieri non può essere altro che l' uso continuo e meditato del medesimo, per cui si contrae una parentela di mente e l' abito di intendere l' autore, di non diminuire nè ingrandire il valore delle parole, di capire i nessi e gli sviluppi del suo pensiero, specie col continuo raffronto dei luoghi paralleli e col non lasciarsi trascinare da ciò che hanno di simile nè disconoscere quello in cui diversificano.

Il Bonghi tratteggia pure magistralmente i pregi e i difetti dello stile aristotelico riponendo i primi nella varietà e nella concisione. La prima consisterebbe nell' aver Aristotele spogliato il suo stile di ogni forma preconcetta, perciò rinunciato a sviluppare ogni pensiero in una maniera prestabilita. In fatto egli espone il proprio pensiero come gli si presenta alla mente in periodi concatenati rispetto alla forma solo esternamente senza costituire un organismo completo ed unico; di qui la varietà dello stile ed insieme la mancanza di corrispondenza nelle frasi. La concisione poi non si riferisce principalmente alla espressione di ciascun concetto, ma alla rapidità dei nessi coi quali si passa da

un concetto all' altro, e di qui l' oscurità. Tale rapidità di deduzione costituisce appunto una delle maggiori difficoltà nell' interpretazione di Aristotele, poichè soltanto col giungere ad afferrare bene la dipendenza logica dei concetti si è vicini ad intenderne il vero pensiero.

Ora se in Greco con una particella si può esprimere qualunque nesso logico, il significato della stessa non è così certo e preciso, almeno in tutte le sue sfumature, da bastare per se a fissare la natura di quel nesso, perciò bisogna sforzarsi colla intelligenza del nesso a comprendere la particella, quanto col significato di questa ad intendere il testo. Chi studia Aristotele è in grado di verificare ad ogni momento l' importanza delle precedenti osservazioni, e la necessità di averle presenti per penetrare il vero pensiero di Aristotele.

Il Bonghi premette pure a ciascun libro un proemio in cui esamina la questione della legittimità del posto che occupa considerando le ragioni intrinseche ed estrinseche, che possono persuadere a lasciarlo al posto presente od a toglierlo, ribattendo le ragioni contrarie alla sua opinione ed accogliendo quelle che la favoriscono. Oltre al proemio a ciascuno dei sei libri tradotti, aggiunge ancora un sommario particolareggiato dei singoli capitoli di ciascun libro, con che egli facilita l'intelligenza del testo e ne rende evidente l' economia e lo svolgimento delle singole questioni.

Nella lodata lettera al Rosmini il Bonghi aveva promesso di aggiungere alla sua traduzione l' esposizione della dottrina platonica che Aristotele ci diede nella Metafisica, ma avendo poi conosciuto che lo stesso argomento era già stato magistralmente trattato in una dissertazione speciale da E. Zeller, credette meglio di tradurre la stessa, traduzione che costituisce una preziosa appendice alla sua opera.

Laonde noi crediamo che il lavoro del Bonghi, sebbene non

compiuto, possa anche oggi giovare a coloro che desiderano di sapere come i più grandi problemi che si agitano pure a' nostri giorni, malgrado il gridio contro le speculazioni metafisiche, fossero proposti dai grandi pensatori greci e quali soluzioni talvolta incomplete, talvolta più sviluppate ne fornisca lo Stagirita.

Un' altra opera che avremmo desiderato di vedere indicata nel Dizionario filosofico è la *Dottrina di Aristotele esposta ed esaminata* dal Rosmini, pubblicata tra le postume fino dal 1857.

L' Aristotelismo, scriveva l' autore al p. Paoli, è talmente penetrato nelle menti non solo degli speculatori, ma anche dei volgari ed ha siffattamente invaso il linguaggio filosofico che dal più al meno si pensa e si ragiona ancora con Aristotele.

Quelli stessi che nol credono, perchè lo oppugnano sono pure ingangherati nel sistema di quel portentoso ingegno. La ragione poi che indusse il Rosmini a scrivere il suo esame è che, dettando il secondo libro della Ontologia, che ha per titolo *le forme dell'Essere*, fu condotto logicamente ad esporre in qual modo Aristotele compisse e divisasse le categorie. Allora non pensava che di dare un sunto del libro celeberrimo di Aristotele, ma postosi all' opera la sua attenzione fu trattenuta dall' intimo nesso che congiunge le categorie con tutta la dottrina aristotelica e si avvidde che per intendere a pieno il concetto che presiedè alla mente del Filosofo nel compartimento dell' Ente in sommi generi, bisognava addentrarsi nelle altre parti del sistema ed esaminare diligentemente le relazioni che le legavano tra di loro; così una questione conduceva ad un' altra, un problema od un altro, quindi ad esporre ed esaminare tutta la dottrina aristotelica.

È da deplorare che morte immatura togliesse all' autore il tempo di portare a questa opera poderosa le seconde cure, le quali l' avrebbero al certo migliorata nella forma, e forse in taluni punti anche abbreviata. Malgrado ciò essa rimane sempre uno

studio sopra la dottrina aristotelica fatto da uno dei più acuti pensatori dei giorni nostri e degno di essere meditato da chi si occupa delle più alte questioni filosofiche.

Il Rosmini in qualche luogo della sua opera ci avverte che se avesse potuto ritornarvi sopra avrebbe voluto incominciare l'esposizione dalle aporie o dubitazioni con cui Aristotele spesso indica l'ambito delle sue ricerche metafisiche, poi proseguito col libro della significazione delle parole, il quale sebbene non abbastanza copioso per dichiarare tutto il vocabolario e frasario aristotelico, pure presta un grandissimo aiuto in tale bisogna. Perocchè queste due trattazioni, secondo il Rosmini, sono la chiave degli altri libri che si hanno sotto il nome di metafisica e può dirsi di tutte le altre opere filosofiche dello Stagirita. In fatto conoscendo chiaramente quali ed in che modo Aristotele concepisse le questioni che si veniva proponendo, questioni, che, senza dubbio, erano quelle stesse che si agitavano al suo tempo nelle scuole platoniche, e compreso il valore sempre molteplice dei vocaboli scolastici, e le molte maniere di dire da lui usate in proprio, si poteva con maggior fiducia procedere alla interpretazione della filosofia aristotelica. Tuttavia l'opera del Rosmini, anche come si trova non è da considerarsi nè come un'opera di Filologia nè come di pura storia della Filosofia, ma bensì come un esame critico della dottrina di Aristotele e come complemento di ciò che in iscritti anteriori aveva detto intorno ad alcune sentenze di Aristotele, dove la materia gli porgeva l'occasione.

Rosmini alla esposizione ed esame della filosofia di Aristotele premette una introduzione in cui tratteggia storicamente e discute le questioni agitate dalla scolastica e sollevate da Porfirio colla sua celebre Isagoge alle categorie di Aristotele note sotto il nome di Realismo e Nominalismo, ne espone le vicende da Boezio attraverso alla Scolastica ed alle speculazioni Arabe fino all'Occam ed ai restauratori del Nominalismo in Italia fino al

Nizolio, in Francia al Salabert che nel 1651 pubblicava la sua *Philosophia* Nominalium vindicata, in Inghilterra patria dell'Occam, al Goldast e ad Eduardo Brown, che faceva l'apologia del Nominatismo occhiano rivestito di nuova foggia dal Hobbes. — Passando quindi il Rosmini alla esposizione ed esame della dottrina propria di Aristotele nota che il punto, che cagionò la scissura di Aristotele da Platone è la separazione delle idee. Intanto è un fatto che lo Stagirita riconosceva che senza le idee universali non può esservi scienza epperciò doveva ammettere idee universali ed inoltre riconoscere colle idee qualche cosa di stabile, di eterno, onde viene la necessità della scienza quindi lodare Socrate per aver eretta la mcrale sulle definizioni delle essenze incorruttibili delle cose. Ma egli soggiungeva che Socrate non aveva mai pensato di dividere le essenze dalle cose sensibili e che era nel vero non separandole. Biasimava perciò quelli (Platone) che delle idee avevano fatto sostanze separate sussistenti per se e trovava una contraddizione nei seguaci di tale dottrina, perchè sostenevano nello stesso tempo le idee essere essenze universali, mentre negavano che fossero le essenze dei singoli. Ora contro questa dottrina Aristotele sostiene che le specie si separano bensì colla mente, ma sono realmente negli individui reali sussistenti. Essendo esse nelle nostre menti separate dalla materia danno luogo alla scienza; essendo negli individui reali sono le vere forme sostanziali ed individue di questi. Alle difficoltà prevedibili, cioè che le cose materiali essendo di continuo fluenti non potrebbero nulla aver di stabile, e la stabilità essendo necessaria alla scienza, fluenti sarebbero pure le essenze, Aristotele credette di poterle superare ponendo la materia eterna e riducendo le specie ad un' ultima eterna sostanza scevra di ogni materia, mente divina a cui le cose tutte, tendendo incessantemente come al bene, acquistano le specie di cui sono capaci. Con ciò poneva a fondamento di tutta la sua filosofia due prin-

cipii, quasi due poli, cioè la materia prima e l' ultima divina forma. Se non che Aristotele forse non prevedeva che ponendo una prima e suprema forma separata da ogni materia e esistente in se e per se, si avvicinava a Platone, che pur riconoscendo nelle idee la necessità eterna di essere, le riduceva tuttavia ad un' idea suprema, all' idea del Bene, cui spesso identificava con una mente prima ed in alcuni luoghi dichiarava le idee esistenti in virtù degli atti della medesima.

Non seguiremo ulteriormente il Rosmini nell' acuto esame a cui sottopone i punti fondamentali della dottrina aristotelica per circa 600 pagine, mettendola a riscontro con quella di Platone, facendone rilevare le differenze e le somiglianze e dimostrando che specialmente intorno all' origine della conoscenza ed alla teoria delle idee, Aristotele inceppa in incoerenze e contraddizioni non ammettendo nulla d'innato nella mente umana per spiegare tale origine, mentre d'altra parte Platone per giustificare la sua teoria delle idee moltiplicava fuori del giusto gli elementi innati.

Nell'opera del Rosmini ci pare doversi distinguere due aspetti; il primo è un esame obbjettivo largo, profondo della dottrina aristotelica in tutti i suoi pronunziati fondamentali il cui risultato può riassumersi così: La dottrina di Aristotele è formulata in un modo da prestarsi a interpretazioni diverse e contrarie; è incoerente, anche prescindendo dalle contraddizioni puramente verbali, che sono la conseguenza dei diversi significati dei vocaboli, considerata sola in sè stessa; è erronea non già in tutte le sue singole parti, ma in ciò che costituisce il fondo e l'unità del sistema. In certe parti poi la perspicacia e la sottigliezza di Aristotele è veramente ammirabile e niuna qualità sembra così propria a tanto ingegno quanto la sottigliezza, nè l'antichità ebbe altra mente più analitica e dialettica.

Il secondo, è l' intento manifesto di rilevare le analogie che taluni di quei punti sembrano avere col suo proprio sistema, e

per citare un esempio, l'analogia che il Rosmini crede ravvisare tra l'intelletto agente di Aristotele colla sua idea dell'essere possibile.

Confessiamo che noi non abbiamo potuto scorgere questa analogia e ne abbiamo recato le ragioni nell'opera *la Dottrina dell' Intelletto in Aristotele e ne' suoi più celebri interpreti.* — Torino, Editore Clausen — 1896.

Un' altra opera non accennata nella Bibliografia dei Commentatori di Aristotele nel lodato Dizionario, è quella di Franz Brentano edita nel 1867 col titolo *Die psychologie des Aristoteles, insbesondere seine lehre von* νοῦς ποιητικός. Il Brentano divise la sua opera in due parti, nella prima espone ed esamina le interpretazioni del νοῦς ποιητικός proposte da Avicenna, Averroè Trendelenburg, Ravaisson, Renan e Zeller e le oppugna credendole non fondate nei testi aristotelici.

Nella seconda propone e svolge largamente la sua propria. Egli suddivide questa seconda parte ne' seguenti capi: nel primo espone la dottrina di Aristotele intorno all'anima in generale ed alle sue forze; nel secondo tratta dell' anima considerata come vegetativa, come sensitiva e come intellettiva.

L' anima umana per Aristotele, dice il Brentano, è composta di due parti cioè dell' anima vegetativo-sensitiva e dell' anima intellettiva, e ciascuna di esse comprende quattro forze: alla prima appartengono la forza apprensiva delle forme, l'appetitiva o desiderativa alle quali corrispondono due altre forze motrici una cosciente ed una incosciente. E poichè tra l' anima vegetativo-sensitiva e la intellettiva debbe secondo l' autore, esservi corrispondenza perfetta, anche in questa debbono trovarsi quattro forze, cioè l'intelletto ricettivo, la forza spirituale desiderativa, la forza motrice cosciente (la volontà) e la forza motrice incosciente, cioè il νοῦς ποιητικός.

Posto questo parallelismo tra le forze dell' anima vegetativo-

sensitiva e l'intellettiva, l'autore si sforza con citazioni di testi e sottili riflessioni di provare che tale è la dottrina di Aristotele. Senza seguire l' autore in tutti i particolari delle sue ricerche, conveniamo che per Aristotele oltre la facoltà o forza apprensiva delle forme sensibili havvi una facoltà superiore conoscitiva che sotto certi aspetti differisce dalla prima e sotto altri le assomiglia, perchè, dice Aristotele, il pensare essendo in certo modo simile al sentire, vi deve essere un certo patire per l'intelletto il quale patire è la capacità dell'intelletto a ricevere le forme intelligibili, come il senso quelle sensibili. Ma, aggiunge Aristotele, perchè questo intelletto possa intendere ogni cosa è necessario che sia distinto da ogni cosa affinchè tutte le possa dominare ed intendere; epperciò questo intelletto è in potenza tutte le forme intelligibili senza averne alcuna in atto prima che intenda.

Ma quale sarà il soggetto di questo intelletto, essendo manifesto che come mera potenzialità debba inesistere in qualche sostanza? Tale soggetto è l'anima, ma non l'anima tutta intiera, ma solo quella parte di essa che è il luogo delle forme e non delle forme in atto, ma delle forme in potenza. Il soggetto dell'intelletto ricettivo è dunque la parte intellettiva dell' anima la quale non ha come la parte vegetativo-sensitivo, organo corporeo corrispondente. Tra le facoltà apprensive delle forme sensibili e l'intelletto ricettivo delle forme intelligibili vi è parallelismo, non totale ma parziale.

Ma dove neghiamo che vi sia parallelismo nè parziale nè totale e tra la forza incosciente dell'anima vegetativo-sensitivo e il νοῦς ποιητικός. Ora il Brentano in forza del parallelismo da lui prestabilito afferma che l' intelletto agente è bensì in atto ma tutta la sua attività si riduce ad una mera e vuota attualità inconscia e non contiene l'idea della operazione per cui deve nascere il pensiero, nè tale idea si trova nell'intelletto potenziale e tanto meno nel fantasma, e questi soli sono i fattori dipendenti dal-

l'anima, ed essi nè separati, nè uniti possono far nascere l'intellezione, quindi il Brentano fa intervenire un altro intelletto in atto in cui si trova appunto l'idea di quella operazione, cioè l'intelletto divino. Certo, secondo lo spirito generale della dottrina Aristotelica per ispiegare l'atto intellettivo umano è necessario che si verifichi la legge della sinonimia, epperciò affinchè l'intelletto in potenza passi all'atto si richiede un intelletto già in atto, ed è appunto perciò che Aristotele all'intelletto potenziale contrappone l'intelletto in atto per essenza cioè il νοῦς ποιητικός; ma per Aristotele questo basta per ispiegare il passaggio dell'intelletto in potenza ad intendere al suo intendere effettivo, come basta per giustificare la legge della sinonimia senza ricorrere come fa l'autore contro i testi positivi di Aristotele ad un terzo intelletto in atto. Inoltre i rapporti che Aristotele stabilisce tra l'intelletto agente e i fantasmi in cui sono gli intelligibili contraddicono positivamente l'interpretazione del dotto autore, perchè i fantasmi in cui sono gli intelligibili, pur essendo una specie di sensazione sono senza materia epperciò nulla hanno di corporeo, ed è secondo Aristotele, funzione propria dell'intelletto agente del νοῦς ποιητικός di illuminarli e di estrarre da essi gli intelligibili, presentarli all'intelletto potenziale, che apprendendoli passa dalla potenza d'intendere, all'atto e li intende effettivamente. Laonde il νοῦς ποιητικός per Aristotele non è una mera attualità inconscia come afferma il Brentano, ma vera attualità cosciente della propria operazione (conf. l'opera sopraindicata). Del resto pur dissentendo dal dotto autore riguardo alla sua interpretazione di varii punti della Psicologia aristotelica, riteniamo che il suo tentativo dopo tanti altri meriti l'attenzione degli studiosi, attingendo egli alle fonti originali e mostrandosi assai versato nella filosofia dello Stagirita.

II.

Nel 1873 il Professore Talamo pubblicava in Napoli un'opera col titolo l' *Aristotelismo della Scolastica*. L' autore divide i suoi studi critici sull' Aristotelismo della Scolastica in due parti; nella prima dopo indicati i filosofi e gli storici della filosofia che hanno incolpato di servile Aristotelismo la Scolastica dimostra con varie ragioni lo scopo principale per cui gli Scolastici intesero a coltivare le discipline filosofiche, a studiare la filosofia pagana, stabilire il criterio da loro assegnatole, e provare in qual senso essi ritenessero la filosofia come scienza progressiva e si potesse usare della autorità divina ed umana senza mettere inciampo al libero svolgimento ed ai progressi della medesima. Nella seconda intende dimostrare come gli Scolastici siano stati consentanei alle loro dottrine, nello studio della filosofia aristotelica, epperciò, pur attingendo agli scritti aristotelici non giurassero sempre nelle parole del filosofo, poichè seppero indicare gli errori e i difetti di Aristotele non solo come filosofo, ma anche come storico della filosofia in ispecie rispetto alla dottrina delle idee di Platone; quindi che nelle loro speculazioni non si attennero solo alle dottrine di Aristotele. Ciò premesso l' autore esamina le ragioni per cui gli Scolastici si siano valsi di Aristotele più che di ogni altro filosofo antico, quale influenza sull' Aristotelismo scolastico abbiano avuto le condizioni del loro tempo, le speculazioni degli Arabi e quali precauzioni abbiano usato per intendere e penetrare il senso delle teorie aristoteliche attraverso a traduzioni imperfette del testo e spesso a traduzioni di traduzioni. Infine l' autore raccogliendo i risultati delle sue pazienti e dotte indagini dimostra in generale i perfezionamenti apportati alla filosofia aristotelica dai commenti e dalle discussioni degli Scolastici.

L' autore nella prefazione scrive di essersi indotto a disaminare l'accusa di servile Aristotelismo mossa tante volte alla Scolastica perchè mentre altri dotti scrittori avevano già purgato i Padri da simile accusa, niuno a sua conoscenza aveva puranco ribattuta l' accusa fatta alla Scolastica. Ma mentre conveniamo che il dotto autore con soda erudizione attinta alle fonti e stringenti deduzioni ha svolto il suo argomento dobbiamo notare che alle sue ricerche, certo non per sua colpa, è sfuggita l'opera del Dott. Giuseppe Kleugten scritta in tedesco e tradotta in italiano col titolo *la Filosofia antica* esposta e difesa, in quattro volumi e pubblicata nel 1866. Il Kleugten già prima aveva stampato un' altra opera — Die Théologie der Vorzeit vertheidigt, l'antica teologia difesa; ma compiuto tale lavoro gli fu facile scoprire il lato mancante che non poteva colmarsi che dettando un' altra opera colla quale si facesse altrettanto per la filosofia scolastica.

Nel suo primo lavoro con una speciale dissertazione sull' uso della filosofia scolastica nella teologia aveva risposto all' accusa mossa agli Scolastici di aver adoperato nella speculazione dei dogmi una filosofia pagana, rimovendo un pregiudizio intorno all' origine di tale filosofia, dimostrando che poteva essere vera ed acconcia all' uso che ne avevano fatto gli antichi teologi, ma gli rimaneva tuttavia a dimostrare in qual modo fosse vera ed acconcia in tutte le sue parti, e questo forma appunto l'argomento sviluppato nell' opera di cui parliamo.

Nella dissertazione sull' uso della filosofia antica nella teologia l'autore discorre dottamente dello scopo per cui gli Scolastici coltivarono le discipline filosofiche, del concetto che si formarono della filosofia, del criterio da loro adoperato nel scegliere da questa ciò che riputavano conveniente allo svolgimento delle loro speculazioni. Ciò premesso, l' autore espone la filosofia scolastica in rapporto colla dottrina aristotelica e con quella di altri filosofi antichi svolgendo largamente gli argomenti infradescritti:

1° la Rappresentazione intellettuale; 2° il Realismo, il Nominalismo, il Formalismo; 3° la Certezza; 4° i Principii; 5° il Metodo; 6° l'Essere; 7° la Natura; 8° l'Uomo; 9° Dio. Dai quattro dotti volumi del Kleugten non solo si rilevano i rapporti della speculazione scolastica colla filosofia antica e specialmente colla aristotelica, ma ancora le modificazioni che apportarono all'Aristotelismo ed in alcuni punti le divergenze profonde che li separano dal medesimo, non che l'indipendenza che dimostrano gli Scolastici nelle loro ricerche quando discutono materie puramente filosofiche.

III.

Il Bonghi mentre lavorava alla traduzione di Platone, a schiarimento di molte proposizioni enunciate nei Dialoghi rispetto ai Sofisti, nel 1883 volle assai opportunamente unire la traduzione delle *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele. Al che fu indotto dàlla considerazione che avrebbe potuto riuscire di molto interesse e utilità il vedere come una mente così sottile, investigatrice sistematica avesse per la prima volta messo ordine e luce in una materia per se così complicata come quella del ragionamento adoperato ad ingenuare altrui. Nell'Eutidemo Platone aveva già magistralmente rappresentato l'arte del Sofista; nelle confutazioni Aristotele, che ricorda così spesso l'Eutidemo, ne dà la teoria. Alla traduzione l'autore premette una introduzione di 129 pagine in cui espone storicamente e criticamente la natura e le vicende del paralogismo incominciando delle Scuole presocratiche fino a Schopenhauer. Gli studiosi che conoscono la speciale e profonda erudizione dell'autore e il suo spirito acuto e indagatore, sanno quale sia la sua competenza in tale genere di studi; noi aggiungeremo solo che con questa introduzione egli ha dettato la storia più compiuta del paralogismo che possegga la nostra letteratura filosofica e forse anche straniera.

Dei due libri delle confutazioni il Bonghi tradusse per intiero i primi quattordici capitoli che comprendono la completa trattazione dei Sofismi, mentre nei restanti venti capi sono solo indicati i modi per risolverli, e quanto si trova in essi di utile per la storia della Sofistica antica lo ha condensato nelle note. Alla traduzione letterale ed il più possibile fedele del testo aggiunse copiose note, e nel dubbio che queste non bastassero a chiarirle unì una parafrasi in ogni sua parte chiara ed elegante. Solo avremmo desiderato che nel discorrere degli autori che trattarono dei Sofismi avesse anche parlato del Faggiolati che trattò dei Sofismi non solo nelle sue *Institutiones peripeteticæ* ma espose ed esaminò in altrettante Acroasi i sofismi più famosi delle antiche scuole greche.

Giambattista Barco rapito nel fiore dell' età all' insegnamento in mezzo alle sue occupazioni scolastiche aveva saputo trovar tempo per studiare Aristotele; e frutto di tale studio sono: 1° la traduzione di quella parte del trattato dell' Anima che contiene l' esposizione critica fatta da Aristotele della psicologia greca e la definizione della stessa, cioè il primo dei tre libri e tre capi del secondo libro e tre del terzo; che riguardano la teoria aristotelica intorno alla nutrizione, alla riproduzione ed alla sensazione; e la traduzione dell' opuscolo dei *Parva naturalia* col titolo del *Senso* e dei *Sensibili*, infine tre capi del VII della Metafisica, che trattano della sostanza, cioè della questione che Aristotele chiama giustamente il problema fondamentale della filosofia.

Il Barco ben comprendendo che una pura traduzione del testo di Aristotele per quanto fedele non basta per far sempre comprenderne il pensiero volle accompagnarla con note critiche e con riscontri di luoghi paralleli, rischiarando il testo con acuta disamina di qualche interpretazione non esatta di commentatori antichi e moderni a ciò indotto perchè in Italiano non esisteva ancora una traduzione in cui lo studio critico del testo fosse fon-

damento alla traduzione e le note dimostrassero ad un tempo lo studio e la guida al lettore che volesse rifare da se lo stesso lavoro. Andrebbe tuttavia errato chi credesse che il Barco attribuisse alla sua opera una importanza maggiore di quella che ha realmente, perché colle sue note intendeva soltanto di far rilevare le difficoltà, già così acutamente indicate dal Bonghi, di tradurre in buona lingua italiana uno scritto di Aristotele, del quale e per l'elevatezza della speculazione, per la forma punto comune del suo stile, per la varietà delle opinioni degli interpreti, quasi intorno ad ogni parola, ogni concetto del testo, non è punto facile penetrare e comprendere il vero significato! Abbiamo ricordato i saggi di traduzione del Barco perchè é forse il solo, per quanto é a nostra cognizione, che in Italia nel tradurre e commentare Aristotele abbia seguìto il metodo del Bonghi e si sia accinto all'opera con un corredo di studi e di erudizione tale da poterla compiere con utilità degli studiosi.

Il Professore Sante Ferrari mandava alle stampe nel 1888 un libro col titolo l'*Etica di Aristolele riassunta, discussa ed illustrata*, opera premiata dal Ministero sulla proposta della Regia Accademia dei Lincei. Il primo intento nel dettarla era stato di cooperare allo svolgimento del programma liceale, che prescriveva la lettura e lo studio dell' Etica a Nicomeno. Eliminata questa dal programma liceale, l'autore giustamente opinava che l'autorità sempre grande dello Stagiuta e l' importanza dei problemi etici in qualunque tempo potevano forse ancora raccomandare il suo lavoro agli studiosi. L' opera del Ferrari è divisa in cinque parti, nella prima discorre dell'autenticità dell'Etica a Nicomeno; nella seconda compendia la medesima con scrupolosa fedeltà; nella terza espone le idee morali di Aristotele in relazione al suo sistema filosofico; nella quarta tratta della Morale a Nicomano in rapporto col pensiero etico anteriore presso i Greci; nella quinta esamina la stessa Etica Nicomachea in relazione col pensiero moderno.

Dalla diligente disamina, che l'autore consacra alla questione della autenticità dei vari scritti morali che abbiamo sotto il nome di Aristotele, é condotto a ritenere la priorità dell'Etica nicomachea rispetto a quella ad Eudemo ed ai *Grandi Morali;* inoltre autentica la prima sebbene forse ritoccata da altri per intiero meno pochi capi del libro VII e pervenuta a noi nella sua integrità, se non forse accresciuta di qualche brano. Nel compendiare l'Etica Nicomachea l'autore si è ingegnato di condensarne la sostanza colle parole stesse del testo diligentemente tradotto, rilevandone i punti fondamentali e dimostrando che l'Etica si riannoda alla dottrina generale di Aristotele mediante la considerazione del fine. In fatto Aristotele stabilisce con maggior precisione de' suoi predecessori non solo la natura del fine dell'operare umano, ma anche il concetto della libertà del volere come condizione dell'azione morale dimostrando che un atto è volontario quando oltre di avere il suo principio in noi dipende anche da noi pel giudizio che portiamò su tutte le circostanze in cui si compie l'atto stesso. Ed è perciò che l'autore difende Aristotele dal dubbio sollevato dallo Zanotti se quello richiegga la libertà dell'azione come condizione della sua moralità.

Aristotele considera l'Etica come una sezione speciale della sua filosofia, e col nome di Etica comprende la morale propriamente detta, l'Economia, a la Politica, sia che vi accenni col titolo generale di Etica e con quello di filosofia pratica. Ma il nesso più intimo della morale col sistema filosofico é specialmente dimostrato dalla ricerca del fine dell'uomo, fine che in ultima analisi fa capo alla causa finale, al bene, scopo di ogni produzione, pure atto, fine a se stesso, in una parola, Dio, il quale muove il tutto come ultimo scopo del tutto e bene supremo. E poichè il fine umano da una parte apparisce come perfezione dell'uomo, dall'altra come il motivo supremo delle azioni lodevoli, il fine in generale implica dappertutto la causa finale e motrice, cioè

Dio. La felicità suprema risposta nella contemplazione come il più alto bene a cui possa aspirare l'uomo nella vita presente è pure secondo Aristotele il legame che unisce l'Etica alla Teodicea, giacchè in tutti gli altri casi in cui si accenna in qualche modo alla Divinità, il posto che essa occupa nell'Etica è del tutto accessorio, tanto più che egli non parla mai di una provvidenza vindice o premiatrice, non ricorre mai ad una sanzione oltremondana ed appena una volta accenna il rimorso come conseguenza naturale della colpa. La questione della immortalità dell'anima è del tutto eliminata, e se una volta Aristotele dice che dopo la morte l'uomo s'interessa ancora della sorte de' suoi cari, ciò è troppo poco, giacchè una sanzione oltremondana implicante l'immortalità della coscienza non poteva trovare alcun solido fondamento nella sua Psicologia, anzi trovava ragioni perentorie che la escludono positivamente.

L'autore nota giustamente che la morale Aristotelica consacra privilegi, poichè la felicità anche terrena concessa nella Nicomachea comprendendo molti beni che non possono conseguirsi in generale senza ricchezze ed i maggiori senza nascita illustre, grandi favori della sorte, ottime disposizioni di corpo e di ingegno non può evidentemente appartenere che a pochissimi, ed è perciò che lo Zanotti compendiando l'Etica deliberatamente correggeva il concetto della felicità dato da Aristotele, rendendola accessibile ad ogni uomo virtuoso e confermandola colla immortalità della coscienza e colla sanzione oltremondana.

La Morale Nicomachea considerata in relazione col pensiero etico anteriore segna indubbiamente sotto certi aspetti un progresso ragguardevole, giacchè oltre di conservarne alcune massime capitali, le compie in molti punti, traendo largo sussidio dai costumi vigenti, dalla tradizione, dall'indole del popolo greco dalle conseguenze a cui spinge i pronunziati dei sapienti, ed infine ordinando tutta la materia in una trattazione sistematica. Il

merito quindi di Aristotele consiste nell' aver egli trasformato in un organismo scientifico gli elementi sparsi attinenti all'Etica averne definiti altri prima o negletti o appena indicati, nell'averli tutti vivificati con acute osservazioni psicologiche e sperimentali, in una parola innalzato un edifizio abbastanza armonico e sotto vari punti compiuto. Tuttavia noi crediamo che alcune gravissime questioni strettamente connesse all' etica scientemente eliminate dallo Stogirita implichino un difetto capitale di tutta la sua trattazione morale.

Venendo da ultimo a trattare della relazione dell' Etica nicomachea col pensiero moderno l' autore opina che le varie dottrine morali non possono esigere un sistema di regole sicure se la legge suprema non è affermata scientificamente, cioè riconosciuta dimostrata come un prodotto naturale delle leggi cosmiche e storiche all' infuori di ogni intervento arbitrario di esseri divini e di ogni dogma religioso; nè, aggiunge egli, è a temere che manchi un fondamento alla obbligazione, e che chi attinge alla scienza gli sia vietato di dare altro che una storia dello sviluppo dei sentimenti e dei concetti sociali ed etici ed alla obbiezione che negando la Divinità non si può stabilire una Morale nel senso in cui è comunemente intesa questa parola, non può cioè comandare alla coscienza, nè cooperare in nulla al raggiungimento del fine supremo oltremondano, l'autore risponde che altro è negare altro è tacere e secondo lui il Positivismo ad esempio confessa soltanto che la cognizione di Dio trascende le forze umane e esclude ogni ricerca di tal fatta ma non pretende dimostrare che in quel Primo, da cui partono tutte le forme e le leggi naturali conoscibili non ci sia, sebbene a noi inconoscibile, anche la ragione di un imperativo morale; solo egli cerca di tradurre il contenuto della coscienza in termini deducibili dalla esperienza ed enunciati colle formole che contengono le leggi di tutta la vita.

Confessiamo di non comprendere di quale Positivismo qui

parli il dotto autore. Certo non può essere il Positivismo del Comte e di tutti i suoi fedeli seguaci, perchè ricordiamo troppo bene che quando il Miil diceva che il modo positivo di pensare non era necessariamente una negazione del soprannaturale che esso rimanda tale questione all'origine delle cose e se l'universo ha un principio per la stessa condizione del fatto, questo è stato soprannaturale, che le leggi della natura non possono per se rendere conto della loro origine quindi il filosofo positivo è libero di formarsi un'opinione su questo soggetto, il Littré gli rispondeva aspramente che lo studio delle scienze positive, che abbracciano un così vasto campo crea presso i positivisti abitudini mentali che diventano imperiose e non lasciano più accesso ad altro metodo sicchè pei positivisti tutto che non può essere dimostrato scientificamente è una ipotesi fuori della portata dello Spirito umano. Ora ciò che per Comte non è un'ipotesi è il Grand'Essere a cui è dovuta la nostra adorazione, concepito come un tutto continuo a cui devesi aggiungere anche le razze animali che hanno relazione coll'uomo, e questo Grand'Essere è appunto l'Alfa e l'Omega del catechismo religioso e morale dei positivisti ortodossi ed il Comte il gran Pontefice.

Se si parla del Positivismo che cerca di unire la speculazione alla indagine sperimentale noi pure siamo positivisti ed e soltanto seguendo questo procedimento che può progredire la scienza ma siamo col Mill nel credere che ciò non implica la negazione del soprannaturale ed in fatto di morale i tentativi fin qui fatti per costituire una morale indipendente non pare che siano riusciti a stabilire su solida base l'obbligazione morale e questa rimanendo fluttuante le regole fondamentali della condotta morale della vita umana variano come variano le opinioni dei singoli fautori della medesima. Certo le speculazioni morali di Aristotele sono in maggior accordo coi metodi moderni che non col pensiero o colla fiducia di molti moralisti che come dice l'autore regna-

rono in passato ammirati e creduti. Ma bisognerebbe pur dimostrare che tale ammirazione almeno per alcuni non avesse alcun fondamento e che in tanti secoli niuno di essi abbia saputo trattare tale disciplina razionalmente tenendo conto del tempo in cui viveva. Certamente Aristotele per stabilire i principii morali si appoggia egualmente alla tradizione, ai costumi, alla esperienza personale e esamina tutti questi dati con acutezza e li ordina in un sistema porgendo un esempio degno di essere imitato, nel che ha stretta relazione col pensiero moderno specialmente e con coloro che opinano potersi fondare una morale senza sanzione oltremondana. Il che non è al certo nel pensiero del detto autore, mentre con solida erudizione e ponderate riflessioni indaga i rapporti dell'Etica aristotelica col pensiero moderno. L' autore non approva i tentativi dello Zanotti per conciliare la morale aristotelica col cristianesimo e noi siamo del suo avviso, Aristotele bisogna prenderlo come è co' suoi pregi e difetti, colle sue alte vedute e colle sue lacune; ma il tentativo dello Zanotti può giustificarsi se si pensa che egli compendiando l' Etica nicomachea intendeva di farne un testo scolastico, ed era troppo evidente che alcune proposizioni aristoteliche, alcune gravissime lacune non potevano accomodarsi alla sua coscienza ed alla credenza generale, e forse le stesse considerazioni avevano ispirato il compilatore del programma liceale in cui mentre si prescriveva lo studio dell' Etica nicomachea si aggiungeva ad un tempo che si prendesse per testo il Compendio dello Zanotti.

Il Chaignet Rettore dell' Accademia di Poitiev nel 1883 pubblicava a Parigi il primo volume sulla Psicologia di Aristotele, opera premiata dalla Accademia di scienze morali e politiche. In essa l' autore premessa una biografia dello Stogirita e la storia critica de' suoi scritti, espone largamente la sua psicologia e termina con un' esame critico del valore della medesima.

Per dettare la biografia di Aristotele, dopo tanti altri antichi

e moderni, l'autore ha consultato per quanto gli era possibile tutte le fonti originali e dopo un particolareggiato esame delle medesime ci dà una biografia che si può ritenere veramente compiuta. Venendo quindi agli scritti pervenuti a noi sotto il nome di Aristotele ne espone le vicende già note, ne discute l'autenticità e da ultimo ci presenta le classificazioni proposte dei medesimi incominciando da quella accennata da Aristotele sia nel primo del De-anima come nella Metafisica. Rispetto alla classificazione di cui è parola nella lettera ad Alessandro non può tenersene conto perchè la sua autenticità è impugnata. Espone quindi le classificazioni proposte dagli antichi e dai moderni, le quali possono essere consultate ancora oggi dai cultori della filosofia aristotelica.

Ma dove l'autore richiama specialmente la nostra attenzione e nella esposizione della Psicologia aristotelica e particolarmente bel trattato dell'Anima, seguendo accuratamente il testo ed illustrandolo col raffronto di luoghi paralleli tratti dalle altre opere aristoteliche e giovandosi giudiziosamente di tutti i larghi sussidi forniti dalla erudizione e critica antica e moderna. Il Chaignet nel corso della sua dotta esposizione ci pare dominato dal pensiero di dover riconoscere che Aristotele insegna sostanzialmente l'unità dell'anima umana come sensitiva e intellettiva. Nel nostro lavoro, già citato, abbiamo cercato di dimostrare che tutte le ingegnose induzioni che l'autore fa sui testi di Aristotele per provare l'unità dell'anima umana e per ridurre il νοῦς ποιητικος ad una funzione della parte intellettiva non possono sostenersi a fronte dei testi espliciti di Aristotele, e ci piace di aggiungere che l'autore nell'ultima parte del suo dotto lavoro rileva nella Psicologia da lui con tanto studio esposta, ad un dipresso le stesse oscillazioni e contraddizioni intorno all'anima, che crediamo di aver messo in evidenza nell'opera citata.

Alessandro Bain ben noto pel suo Compendio di Psicologia

ed Etica Dogmatico e Storico, pel suo Trattato di Logica deduttiva e induttiva, per l' opera *le Emozioni e la Volontà*, pel suo libro capitale i *Sensi* e l' intelligenza ecc. come appendice a questa volle pure darci l'esposizione del Trattato dell' Anima. A dimostrare come questa appendice si connetta coll' ultima opera accennata è necessario di toccare brevissimamente del contenuto della medesima. Nel libro i Sensi e l' Intelligenza il Bain ci dà la teoria più sviluppata fino ai nostri giorni dell' associazione nel giuoco delle facoltà mentali. Postosi nella via indicata da Hobbes e Hume, decisamente aperta da Hartley, seguita da Brown e da James Mill, il Bain tiene il fatto dell' associazione come un residuo irreduttibile dell' analisi dei prodotti del pensiero e segue le combinazioni molteplici degli elementi forniti dalla esperienza di cui l' associazione sarebbe come il cemento attraverso le idee e le cose concrete, le idee generali, le operazioni della educazione intellettuale e morale, i procedimenti allettativi della volontà e dei movimenti nell' apprendimento delle arti meccaniche, li prosegue nei ragionamenti, nelle meraviglie della sagacità inventiva del genio come negli splendori della immaginazione estetica. E siccome chi intraprende lo studio dello spirito il problema dei rapporti tra i fenomeni intellettuali e l'organismo a cui sembrano attaccarsi s' impone, così le conclusioni a cui giunge il dotto autore: sarebbero potersi affermare in modo generale l'esistenza di un legame intimo di un rapporto di successione e di concomitanza invariabile tra i fenomeni psicologici attestati dalla coscienza e i fatti biologici i quali possono solo scoprirsi mediante ricerche sperimentali. Tuttavia l' unione dei fatti fisiologici coi fatti psichici comunque si supponga strettissima non fa scomparire la differenza specifica che li separa e li rende irreduttibili. Ora il Bain sebbene non accenni mai ad Aristotele nel corso dell'opera ha creduto opportuno di toccare dei rapporti delle sue vedute con quelle dello Stogirita in una speciale appendice. Nella quale

dopo aver compendiate le opinioni di Alcmeone, di Demoerito, Empedocle, Platone, Senocrate intorno all'anima e la critica che ne fa Aristotele nota che questi fu il primo a presentare una teoria dell'anima che ne spiegasse le funzioni in rapporto coll'organismo incominciando dal suo infimo grado fino al suo più alto, procedimento che è appunto quello seguito dai psicologi moderni ed in ispecie degli associazionisti. In fatto invece di salire alle origini del Cosmo Aristotele prende i fatti e gli oggetti di esso quali gli si presentano, li distribuisce secondo segni distintivi, fondamentali, universali, evidenti, quindi cerca il modo di spiegarli secondo i principi della propria filosofia prima o ontologia. Epperciò secondo il Bain come secondo Rosmini prima di studiare i libri dell' Anima debbonsi conoscere l' organo e la Fisica di Aristotele. Ciò premesso il Bain incominciando dalla definizione della vita data da Aristotele, lo segue passo passo per tutto il trattato commentandolo e illustrandolo con molta sagacità e competenza.

Il Dottore Conrad Elser nel 1893 pubblicava in Münster un libro col titolo; *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*. L' autore ci avverte che questa sua opera ha riscontro con una del Dottor Rolfes — Aristoteliche Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und Menschen, che non abbiamo potuto vedere, ma aggiunge di aver svolto l' argomento con altro metodo ed essere giunto a risultati diversi. Ci duole che l' autore si sia limitato a darci il titolo di quest' opera, giacchè se ci avesse indicato il metodo e i risultati a cui pervenne il Rolfes ci avrebbe fornito materia di speciale esame.

L'autore pensa, e siamo del suo avviso, che per ottenere chiarezza nelle molteplici e tanto discusse questioni riguardo alla vera dottrina di Aristotele non si possa seguire altra via che quella di investigare e ponderare con ogni diligenza il valore proprio delle singole parole del testo come del pensiero Aristo-

telico, dedurne le conseguenze, raccoglierne via via i risultati in un riassunto generale, che rispecchii i punti fondamentali delle teorie esaminate, se si vogliono superare le difficoltà, che necessariamente incontrano quelli che procedono altrimenti. Ciò premesso l'autore divide il suo studio in due parti; nella prima riassume le opinioni dei filosofi greci anteriori ad Aristotele intorno a Dio attingendo dagli storici della filosofia che toccarono più o meno largamente di tale argomento. Qui non è certo l'erudizione storica che si faccia desiderare, ma trattandosi di indicare le opinioni degli scrittori precedenti, avremmo preferito che si fossero riportati i testi originali.

Nella seconda parte, che tratta dell'operare divino, premesso un diligente riassunto del vario modo in cui fu proposto il problema dell'operare divino dai commentatori Greci, Arabi e Scolastici, l'autore la suddivide in tre capi. Nel primo, sempre attingendo alle fonti originali, e con molti confronti di luoghi paralleli, espone la dottrina aristotelica rispetto al pensare divino: nel secondo esamina minutamente i pronunziati di Aristotele rispetto al volere divino: nell' ultimo discute la dottrina di Aristotele intorno all'operare divino *adextra* e termina le sue dotte investigazioni riassumendole in alcuni punti e giustificandoli con una particolareggiata discussione e confrontandoli con quelli dei primarii storici della filosofia sia per confermare le proprie conclusioni quando si accordano colle loro, sia per giustificarle quando se ne differenziano. Se l'autore avesse conosciuto l'opera del Rosmini sopraindicata, avrebbe certo trovato materia ad utili confronti e schiarimenti delle quistioni da lui svolte e trattate con tanto studio e diligenza.

IV.

Le opere da noi ricordate intorno alla filosofia di Aristotele o a qualche parte della stessa nel periodo di tempo che corre dal

1854 al 1893 non saranno certo le sole pubblicate, ma sono le sole che abbiamo potuto leggere e meditare, ed anche queste poche ci paiono sufficienti per dimostrare che le questioni proposte ed investigate dal Filosofo implicando i più ardui problemi della Filosofia, erano allora come lo sono oggi oggetto di continue ricerche e profonde meditazioni. E se tanti illustri pensatori dal giorno in cui Augusto Brandis pubblicando una edizione critica della Metafisica di Aristotele (1823) invitava gli amatori delle discipline filosofiche a studiare le opere dello Starigita per poter comprendere i nuovi sistemi che allora dominavano nelle Università della Germania, cioè quelli di Schelling e di Hegel, ed al suo invito altri dotti pensatori consacrarono le loro dotte cure a pubblicare nuove edizioni critiche delle opere Aristoteliche ad illustrarle con nuove interpretazioni e commenti, ciò facendo non solo dimostrarono che i commentatori antichi non avevano mal giudicato attribuendo tanta importanza agli scritti Aristotelici, ma ancora che il loro compito non era esaurito, giacchè ristudiando a discutendo di nuovo le questioni agitate dallo Starigita si trovavano in esse gli elementi più importanti delle ricerche e dei progressi della filosofia contemporanea.

R. Bobba.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Fausto Squillace. — **Le tendenze presenti della letteratura italiana**. — *Roux, Frassati e C.* — *Torino, 1899.*

Con poche parole di prefazione l' A. determina chiaramente i criterii e gli intenti del suo libro: l'arte, egli dice, è un'energia sociale; la critica che si propone di studiarla dev' essere *scientifico-artistica*, e lo scopo dello studio dev' essere *sociologico*.

E infatti l' A. rimane fedele al suo programma. Perciò egli non segue nel giudicare della nostra letteratura nè dei principii puramente scientifici nè dei principii puramente estetici. Lo Squillace pensa giustamente che non si può giudicare scientificamente un' opera d' arte se prima non si sa darne un giudizio estetico. La critica quindi deve, secondo lo S., passare per tre momenti diversi: il primo consiste nell' esaminare l' opera d' arte in sè come tale; il secondo consiste nell'esame *scientifico*, ossia nello *studio scientifico dell' organismo* dell' autore, studio che comprende naturalmente la biografia; il terzo momento consiste nell' esame dell' *ambiente* e si ha così la critica *storica*. Questi tre momenti vengono dallo S. abbracciati sotto il nome di critica *scientifico-letteraria*.

Premessi i suoi principii generali ed esaminate brevemente le teorie diverse del Lombroso e del Nordau sul genio egli viene ad esaminare partitamente gli indirizzi generali della presente nostra letteratura, ch' egli riduce a tre: Il *Realismo*, il *Misticismo* e l' *Egotismo*. Come tipi del Realismo riguarda il Verga e lo Stecchetti, del Misticismo il Fogazzaro, dell'Egotismo Gabriele D' Annunzio. — L' ambiente storico essendo il medesimo l'A. sottopone ognuno dei qui nominati prima ad un esame letterario poi ad un esame scientifico. Segue poi il suo giudizio inspirato dal suo criterio sociologico.

Della critica dello S. due cose principalmente dobbiamo lodare, cioè la penetrazione artistica e il giusto criterio con cui giudica dell' opera letteraria considerata in se, qualità non frequenti nei così detti critici scientifici che generalmente giudicano di un'opera letteraria come un campanaro di una musica di Bellini; poi la serietà con cui la giudica sotto l'aspetto sociologico che è poi in sostanza nel pensiero dell'Autore l'aspetto morale; ma ormai non si può più scrivere di cose morali senza ficcarvi l'antropologia e la sociologia: è una moda alla quale specialmente i giovani che voglion dare ai loro scritti un apparato scientifico, non sanno resistere. Certi fenomeni umani, che si possono spiegare in modo facile ed ovvio secondo la natura dello spirito e delle condizioni sociali, si vogliono invece spiegare colla fisiologia e colla psichiatria, confondendo ogni cosa e rendendo oscure le cose più chiare.

Ma sebbene anche lo S. si lasci prendere da questo andazzo, pure dobbiamo riconoscere i nobili intenti coi quali egli esamina la nostra odierna letteratura, e accordarci con lui in molti giudizii, sebbene troppo sovente oscurati dalle formule di un preteso rigore scientifico. Noi ci associamo specialmente allo S. nel severo giudizio ch' egli dà del D'Annunzio, benchè non vediamo la necessità d' inventare la parola *egotismo* per definire il suo genere letterario.

Lo S. ha ragione quando riconosce come un abbassamento e non un'elevazione dell' arte il dare, trasformando il mezzo in fine, maggior importanza allo stile e alla lingua che non alle cose che si dicono; quando critica questa letteratura perchè, mentre è piena di preziosità e di presunzione, non si fa eco della vita sociale, della vita del mondo e pretende di innalzare l' individuo al disopra della società, giustificando un egoismo elegante: infine, quando condanna la stessa letteratura come essenzialmente immorale e sostiene che un'opera d' arte deve essere non solo estetica, ma morale, ispirando la simpatia per le qualità più nobili dell'uomo sociale, glorificando la virtù e rendendo spregevole il vizio, *in qualunque individuo, in qualunque classe si trovi.*

Ma noi non ci accordiamo coll'A. quando, specialmente a proposito del D'Annunzio, vuol cercare la spiegazione dell'arte sua

nei disturbi nervosi e nelle *psicopatie*, discutendo gravemente se egli si debba dire un *degenerato egoista* o piuttosto un *isterico.* Invece di cercare la definizione del D'Annunzio nella Psichiatria doveva determinar bene il suo carattere morale e indagare gli intenti palesi ed occulti dell' arte sua, cui egli avrebbe in questo modo spiegata assai meglio che non colle sue ipotesi patologiche, più o meno arbitrarie.

La smania di queste spiegazioni scientifiche fa talora dimenticare allo S. le spiegazioni più evidenti della storia e della psicologia. Così, parlando del misticismo di Fogazzaro dice che *se non vogliamo considerarlo come un fenomeno isolato ed individuale dobbiamo riconnetterlo alla imitazione francese,* dimenticando così la gagliarda corrente mistica italiana rappresentata principalmente da Rosmini e Manzoni, che tanta influenza ebbero appunto sul Fogazzaro. Non ostante però quest' osservazione è debito di giustizia l' osservare che il Fogazzaro è uno degli autori meglio giudicati dallo S., tanto più che in quel giudizio hanno minima parte le così dette spiegazioni scientifiche; sicchè parlando di lui lo S. è tratto a manifestare più schiettamente le sue profonde convinzioni morali, esprimendole con queste nobili parole, per fortuna non guaste nè oscurate da alcuna allusione psico-patica o antropologica; « Nell' imperversare della moderna » corruzione, in mezzo ad una società vana ed ipocrita che crede » o rinnega per moda e non per sentimento o, convinzione; e » mentre l' arte è ridotta a sfogo personale di libidine morbosa » ed immorale, è confortante poter rivolgersi ad ammirare questa » faccia onesta e mite di galantuomo che, emancipandosi da tutte » le turpitudini del volgo, procede alto e sereno al raggiungi- » mento di un ideale sublime ».

C. C.

RAOUL DE LA GRASSERIE. — **De la Psychologie des Religions.** — *Paris, Alcan, 1899.*

L' A. ha un giusto concetto dell' importanza che ha la Psicologia nello studio e nella spiegazione dei fatti umani. Come il Vico aveva studiato coll' ajuto della Psicologia la storia, così egli vuol studiare le religioni, cercando di spiegarle appunto come fatti naturali dello spirito, e quindi considerandoli sotto un

aspetto puramente psicologico. Perciò egli tralascia di esaminare l' ufficio ed il valore sociale delle religioni, nè ricerca quale sia la migliore, riguardandole tutte come fatti naturali di cui si debbono ugualmente determinare le cause e le leggi psichiche.

Il Raoul distingue il suo lavoro in tre parti: la prima studia la genesi e l' evoluzione psicologica delle religioni nei tre elementi fondamentali da cui esse risultano e che sono, secondo l' A., il *dogma*, la *morale* ed il *culto*; la seconda studia le leggi psichiche che dominano la formazione e lo svolgimento delle religioni e specialmente quella dell' unità dello spirito, ossia dell' uniformità della natura umana nelle sue manifestazioni presso i varii popoli; la terza infine si occupa brevemente degli impulsi soggettivi delle religioni.

La prima parte è la più lunga e la più importante; ma in essa sono anche anticipate parecchie considerazioni che a rigore spetterebbero alle altre due parti.

Nella prima parte l' A. si ferma specialmente ad esaminare le cosmogonie religiose, dimostrando come la religione colle sue dottrine e co' suoi dogmi abbia dato origine alla filosofia e quindi indirettamente alla scienza. E come la religione ha pure, secondo il Raoul, colle cerimonie del culto promosso lo svolgimento dell' arte e colla sua morale quello del diritto, così egli conclude che la religione, anche considerata come fatto puramente umano, deve riguardarsi come la madre della società e della civiltà umana.

L' A. però non vuole si confonda la Morale religiosa colla Morale ch'egli chiama psicologica o naturale, benchè un prodotto della natura umana sia pure la Morale religiosa; ma le due morali hanno un carattere ben diverso; esse sono tra loro in un rapporto che varia nelle varie fasi della storia della civiltà: dapprima divise l'una dall'altra e sovènte in contrasto tendono però ad accordarsi. — L' A. esamina lungamente i diversi impulsi di queste due morali, il loro svolgimento, la loro reciproca influenza e gli effetti di questa.

Interessantissima è tutta la parte concernente il culto. L' A. mostra nel suo libro di possedere una vasta e minuta erudizione, della quale sa trarre largo profitto, disponendo la materia in un modo ordinato; cosicchè non riesce nè farraginoso

nè pesante; benchè non tralasci, ogniqualvolta occorre, di recare gli esempi più opportuni ad illustrare le sue considerazioni. traendoli dai popoli più diversi e passando, senza stancare il lettore nè perdere mai il filo principale del suo discorso, dai tempi più antichi ai nostri, dai popoli selvaggi ai più civili.

Forse dal punto di vista scientifico si potrà rimproverare all'A. una tendenza soverchia alle divisioni e suddivisioni. Ed è infatti innegabile che il lavoro ha un procedimento troppo analitico; ma a questo difetto corrisponde un pregio ed un merito innegabile, quello di trattare l' argomento in tutti i suoi principali aspetti e in tutti i suoi particolari, senza annojare. E un' altra lode dobbiamo dare all' A., quella di una perfetta imparzialità nel raffrontare le varie religioni.

Nella seconda parte è evidente nell' A. una tendenza, che pur troppo si va diffondendo in alcuni studiosi della filosofia, di volere a marcia forza applicare al mondo spirituale dei concetti e delle leggi, che nel loro proprio significato non hanno valore che pel mondo fisico. Così noi vediamo l'A. mettere fra le leggi psicologiche delle religioni una legge di *rarefazione* e di *condensazione* e una legge di *capillarità*, la prima delle quali secondo l' A., consiste *en ce que la matière religieuse se resserre tour a tour ou se relâche sous diverses influences et d'ailleurs sous une action necessaire;* la seconda invece esprime *la tendance de l'homme à monter à un degré de plus en plus élevé dans le classes superposées;* e quindi in religione la tendenza ad avvicinarsi, ad elevarsi alla divinità. — Abbiamo già altre volte protestato contro queste analogie strane, che invece di servire a schiarimento e ad illustrazione dei fenomeni psichici, non fanno che confondere e oscurare le idee intorno ad essi e creare molti equivoci. È questo un andazzo prodotto dalla smania di dar l' apparenza di carattere e valore scientifico alle trattazioni filosofiche, mentre in verità non si fa che nuocere alla loro severità e svisarne la natura.

Più serie e importanti sono le considerazioni ingegnose che l' A. fa intorno al carattere efficiente che hanno originariamente queste leggi psicologiche ed alla loro trasformazione consecutiva in leggi teleologiche. Ciò egli prova specialmente rispetto alle credenze fondamentali di ogni religione, l' esistenza di Dio

e l' immortalità umana, credenze delle quali egli mostra la formazione e lo svolgimento naturale. Certamente il fatto che queste credenze esistono naturalmente nello spirito umano non basta a provare la loro verità; ma l'A. pensa che, non essendo tali credenze contrarie alla ragione, altri può, *non irragionevolmente*, ritenerle un'ispirazione divina e può vedere in quel fatto una prova soggettiva della loro verità.

C. C.

Prof. ARTHUR HANNEQUIN. — **Essai critique sur l'hypothese des atomes dans la science contemporaine.** — Deuxième èdition. Paris. Alcan. 1899 pag. 457.

La presente edizione è la riproduzione esatta della prima pubblicata dall'A. nel 1895 quale tesi per il dottorato in lettere, ed à fatto molto bene la Casa Alcan di ristamparla nella sua *Biblioteca di filosofia contemporanea*, perchè l' opera è, specialmente nella prima parte, di grandissimo valore e merita di essere studiata attentamente. L' A. si propone di mostrare che l' atomismo, pur essendo l'anima della nostra scienza naturale e l'ipotesi necessaria su cui riposa tutta la fisica, inchiude delle gravissime contradizioni, le quali provvengono dalla natura stessa della scienza, costretta a dimezzare la realtà per ricondurre tutto al numero ed al movimento, per cui è necessario di ricorrere alla Metafisica per andare sino alla attività ed alla spontaneità. Nel primo libro della sua opera l'A. studia da prima le ragioni e le condizioni geometriche dell' Atomismo e mostra come il metodo geometrico applicato alla soluzione dei problemi fisici renda assoluta l'indivisibilità relativa dell'infinitamente piccolo e produca così l' atomo. Questo à il suo principio nelle tendenze pitagoriche del nostro spirito, ma essendovi tra il continuo ed il numero un conflitto che non si può togliere in nessun modo, l'atomo esteso uscito dal concetto numerico di unità è una contradizione flagrante del divisibile indivisibile. Egli analizza poi le condizioni meccaniche dell' atomismo, fa vedere come i nostri concetti di movimento ci conducano direttamente alla discontinuità della materia e della massa, e quindi all'atomo, del quale non si può far a meno, essendo assolutamente insostenibile sì l'ipotesi cartesiana

del fluido continuo, che l' ipotesi del dinamismo. Il vizio della prima sta nell'impossibilità di stabilire nel fluido continuo le divisioni e le delimitazioni, senza le quali nessun movimento potrebbe cominciare, come il difetto della seconda sta nel fare della forza una specie di ipostasi nel mondo sensibile, e nel dimenticare che il movimento non à fatto sorgere nel nostro spirito il concetto di forza che determinandovi il concetto di massa, sicchè il dinamismo sacrifica la massa alla forza, mentre che la forza non è nel tempo e nello spazio che l' energia delle masse in movimento. Le leggi del movimento esigono poi dall'atomo dei caratteri che ripugnano alla sua natura ; l'atomo indivisibile e solido non può avere l'elasticità, che richiede da lui la Meccanica, come egualmente il numero degli atomi non può essere nè finito, nè infinito. L'atomismo è l'ipotesi centrale della chimica, ma questa non è riuscita nè a cogliere il valore assoluto dell'atomo, il quale à qui caratteri diversi dall' atomo meccanico, ed anzi lo studio dei calori specifici condusse a difficoltà, le quali rendono insostenibile l'ipotesi di una materia unica, che è il postulato secreto di ogni atomismo. Anche la fisica matematica à tentato di ricondurre i fenomeni fisici alle azioni meccaniche dell' etere, ma è impossibile di ricondurre alle azioni meccaniche di un solo e stesso etere tutte le classi di fenomeni fisici, bisognerebbe perciò imaginarne tre e più ambienti del tutto dissimili, i quali non ànno di comune che il nome. L' atomo come non esplica il vero problema chimico dell' affinità e delle combinazioni, postula egualmente più che esplica l' individualità degli elementi, poichè nè l' indivisibile può esser preso per individuo, ne' questo si può risolvere in indivisibili, e per di più le regressioni delle scienze particolari ci riconducono a degli atomi di ordini molto differenti.

Codeste contradizioni ci mostrano che l' atomo è l' opera del nostro spirito, è un' ipotesi, un istrumento di riduzione ad un concetto ; l'atomismo nasce dallo sforzo del nostro spirito di sostituire alla ricca varietà della natura vivente l' omogeneità di una materia senza vita e quasi senza qualità.

La seconda parte vuol dare la soluzione delle contradizioni col passare dalla Scienza alla Metafisica, per la quale la realtà non può consistere nell'immutabile, ma solo nel divenire. Si dirà che questo è puramente fenomenico, perchè dato dalla sensibilità;

non bisogna però dimenticare che le leggi organiche di questa derivano sì dalla natura propria del suo essere che dalla natura delle cose, cui quelle sono appropriate e proporzionate, e che essa non é che la mia maniera di essere affetto dalle cose. Da ciò siamo condotti a concepire un mondo, ove delle realtà multiple si trovano in uno stato di perpetuo divenire, dove l'essere é cangiamento, e dove si trovano escluse le sostanze immutabili, l'essere perpetuamente identico a sè stesso. Nella stessa realtà vi deve essere la ragione ed il principio della molteplicità degli elementi tra i quali vi é unità che li fa formare un Cosmos, e noi dobbiamo trovare nelle cose un fondamento reale del modo sotto cui esse ci appaiono. Il tempo e lo spazio non sono puri prodotti della nostra sensibilità, ma essi riflettono il reale almeno in una maniera simbolica, e se quindi essi esprimono la possibilità delle relazioni reali tra le cose e noi, dobbiamo concludere che nel Mondo nulla si immobilizza, tutto progredisce e si trasforma, e che esso é popolato di innumerevoli unità viventi, e che da per tutto si mostrano le modificazioni di un essere che non é veramente sostanza, ma che é più tosto stato e divenire, o una attività incessante e regolata. Il divenire sensibile é così l'equivalente esatto, per quanto può esserlo, del divenire reale, del quale se non la natura ed il fondo, possiamo toccare la legge suprema e l'insieme delle leggi che esprimono i suoi scorrimenti. Cotesto non é oggetto della scienza, la quale si limita a misurare le grandezze e mette in rilievo i contorni, le traccie, i simboli e gli schemi dei fenomeni, ed esclude così del tutto le relazioni veramente causali. Essa non considera nel fenomeno che il movimento e non tiene conto della qualità, mentre questa é l'essenziale e quello é una apparenza accidentale, un simbolo, e perciò sopra ad essa bisogna porre una scienza della causalità per cogliere l'atto reale delle cose. La Metafisica va al di là della scienza, si sforza di cogliere la ragione stessa della successione dei fenomeni e di arrivare alle leggi dell'avvenire e dell'azione, e tenta di indurre la legge e la natura della attività, da cui emanano i rapporti ed i fatti, e per far ciò si basa sul rapporto di causalità, il quale esprime, nella sola lingua che noi possiamo comprendere, tutto ciò che é intelligibile del divenire, e riassume nella sua regola suprema l'universalità delle regole del cangia-

mento. Perciò basandosi su di esso, noi dobbiamo riguardare l'insieme dei fenomeni come una moltitudine di serie che si estendono attraverso la durata, tutte unilineate e parallele tra di loro, sicchè la realtà appare come una moltitudine infinitamente numerosa di stati eterogenei seguiti da altri, i quali non formano però delle serie parallele ed unilaterali, ma dotati di spontaneità agiscono reciprocamente tra loro. Noi non possiamo concepire nè un mondo di monadi chiuse, nè un mondo assolutamente ridotto all'unità ed all'omogeneità, ma dobbiamo supporre l'esistenza fuori di noi di individualità reali e multiple, in cui il cangiamento risulta dalle azioni reciproche, a cui ad ogni istante le spinge la affinità della loro natura e delle loro rispettive determinazioni. Coteste azioni sono sempre interne, sì nell'essere che le esercita che in quello che le subisce, e così l'individuo, se da un lato appare come una somma di determinazioni che non vengono da lui, dall'altra si ritrova perpetuamente lo stesso attraverso il divenire, che costituisce il suo essere, perchè egli non può ritenere ed appropriarsi che ciò che à messo della sua iniziativa, e perchè è solidale ad ogni azione diretta e ad ogni influenza delle cose sopra di lui. Nella sua solidarietà sta la sua indipendenza e la sua autonomia, per mezzo della quale egli lega e fa sua la diversità, sotto cui l'affettano le cose, e produce l'avvenire come à fatto suo il passato tutto intero. Cotesta attività reale, che non si limita alla nostra vita interna, ma si estende ad ogni realtà non può essere percepita senza proiettarsi nel tempo e nello spazio e senza manifestarsi nelle relazioni geometriche e meccaniche dei semplici fenomeni, ma lo spazio per quanto sia di imagine ben fondata, fa sfuggire la stessa vita ed il cangiamento delle cose e si presenta il solo momento presente del loro incessante e solidale sviluppo, e quindi la figura ed il movimento sono delle semplici apparenze per quanto ben fondate, e l'atomo è egualmente un'apparenza, è un nostro concetto, il quale forma il termine puramente momentaneo di una regressione senza fine.

Come risulta da cotesta esposizione, l'opera dell'Hannequin consta di due parti distinte; nella prima si esamina la genesi ed il valore del concetto di atomo, nella seconda si tenta di togliere le contradizioni della concezione meccanica, mostrando come essa sia il risultato accessorio della nostra scienza fenomenica, al di là

della quale vi è la Metafisica, e sulle basi della causalità reale si determina la natura essenziale e le leggi fondamentali della vera realtà. Lo studio genetico e critico della prima parte è della massima importanza, e perviene a risultati incontestabili; l' A. non à trascurato nessun lato del problema ed à seguito il concetto di atomo nelle sue fonti e nelle sue applicazioni a tutte le scienze, ed à confermato pienamente la tesi della filosofia critica, la quale aveva già mostrato come l'atomismo ed il meccanismo non fossero che concetti nostri per semplicare, riassumere e comprendere la realtà fenomenica. L'A. non si ferma a cotesta conclusione ma vuol andare al di là di essa, e pur accettando il principio della relatività della conoscenza, vuole tentare di cogliere il fondamento reale dei fenomeni, e perciò al di là della scienza relativa ed unilaterale pose la metafisica, la quale basata sulla causalità coglie il divenire reale. È possibile ciò? Che i fenomeni debbano avere un fondamento reale fuori di noi, nessuno lo può contestare, il fenomeno appunto perchè fenomeno implica la cosa in sè; ma se noi non conosciamo che ciò che entra nella nostra coscienza, come potremmo riuscire a conoscere la cosa in sè? Di tale difficoltà è cosciente il nostro autore, il quale cerca di toglierla col dire che la sensibilità è la traduzione dei cangiamenti reali, ai quali deve essere proporzionata ed appropriata; ma allora non si può più parlare di fenomenalità del sensibile, nè si può dire che le leggi organiche della sensibilità derivano poi primieramente dalla natura propria dell' essere senziente. Per quanto egli dica che la Metafisica è sempre una trascrizione della realtà in lingua nostra, e che la causalità esprime il divenire reale nella sola lingua in cui possiamo comprendere, egli crede di aver colto con questo il vero essere ed il vero divenire reale, mentre la scienza non coglie che una pura apparenza. Così egli confonde insieme fenomenismo e realismo, e vuol integrare Kant con Leibnitz, e non si accorge che dato il punto di partenza critico, ogni ricerca dell'essere in sè è assolutamente impossibile, e che una conoscenza in lingua nostra, una trascrizione nostra soggettiva del divenire reale, sono pure e semplici contradizioni nei termini.

La nostra conoscenza è fenomenica, appunto perchè è una trascrizione in lingua nostra, e precisamente perciò che noi co-

nosciamo solo ciò che entra nella nostra coscienza, e non possiamo dir nulla delle cose in sè, e se noi vogliamo determinare le condizioni ed i fattori dell'accadere sensibile, tale conoscenza rimarrà sempre relativa e fenomenica e non potrà mai vertere sulla realtà in sè. La ricerca metafisica non potrà essere adunque che la continuazione ed il complemento della ricerca fisica, ma rimarrà sempre chiusa nei fenomeni e nelle apparenze e soltanto cercherà di togliere l'unilateralità e la arbitraria astrazione che è insita a questa. La scienza fisica, come ben dice l'A., riconduce tutto a numero e movimento, e trascura non solo la qualità delle cose ma anche la loro attività; essa studia le traccie che le cose lasciano nel tempo e nello spazio e dimentica ciò che le à prodotte e perciò è giustificata pienamente una ricerca, sempre fenomenica e scientifica, degli altri aspetti del divenire sensibile. Quando noi dal movimento postuliamo degli esseri attivi che si muovono, non passiamo dal fenomeno alla cosa in sè, ma rimaniamo sempre nello studio della realtà quale appare a noi, e soltanto il preconcetto spiritualistico ci fa credere che l'attività, perchè la cogliamo direttamente nella nostra volontà, esprima l'in sè delle cose. Ammesso anche che noi cogliessimo nella nostra attività volontaria la nostra essenza intima, non potremmo mai per mezzo di essa penetrare nell'essenza delle altre cose, non potendo riconoscere in alcun modo che questa è simile alla nostra. Cotesta simiglianza è una nostra supposizione, una pura interpretazione umana del mondo esteriore, e non può quindi pretendere di spiegarci la vera realtà in sè, ed egualmente noi rimaniamo nella concezione fenomenica, quando per ispiegare il movimento dei corpi ricorriamo col nostro Autore a delle individualità reali e multiple, eterogenee ed in azione reciproca tra loro. Che cosa siano in sè queste individualità noi non lo possiamo sapere; esse sono una nostra ipotesi per spiegare la realtà sensibile, e la verità di questa non la possiamo verificare in nessun modo, perchè il di lei oggetto va al di là di ogni esperienza possibile. Il nostro A. crede di aver trovato nel rapporto di causalità il ponte per passare dal fenomeno al noumeno, ma ciò è del tutto impossibile dal momento che egli stesso è costretto di dire che esso esprime nella nostra lingua ciò che intelligibile del divenire, esso quindi, per quanto possa avere un fondamento reale

inconoscibile, è sempre una costruzione della nostra mente e non può trasportarci fuori dei fenomeni.

L'A. parte dal divenire sensibile, il quale implica un cangiamento continuo e regolare, tale cioè che in esso ogni effetto abbia una causa distinta, e cerca di esplicare come è possibile la successione della causa e degli effetti, ed è così condotto all'esistenza di individualità multiple e reali, costituenti per mezzo della loro azione reciproca le cause dei loro cangiamenti e dei loro stati successivi. Codeste individualità non possono però essere le realtà in sè, ma sono soltanto un concetto nostro per comprendere l'esperienza e non possono andare al di là, perchè solo in essa noi scorgiamo cangiamenti continui e regolari, e soltanto in quella possiamo parlare di cause e di effetti. L'A. dimentica poi che tutte le difficoltà che lo scetticismo mosse alla causalità provvengono del voler applicare questa alle cose in sè, e si tolgono soltanto quando riconosciamo l'origine soggettiva ed il valore fenomenico di essa.

La prova poi dell'impossibilità di penetrare nell'essenza delle cose, ce la dà lo stesso nostro A. colle oscurità e contradizioni della sua concezione fondamentale. Malgrado l'intima somiglianza nel punto di partenza e di arrivo colla concezione leibniziana, egli respinge la dottrina delle monadi chiuse, ed ammette una incessante azione reciproca tra le realtà, ma poi teme che questa azione faccia sparire la attività e la spontaneità, ed è costretto a venire ad una dottrina molto simile a quella già respinta, colla quale invano tenta di fondere questa. Egli vuol conciliare attività e passività, azione esterna ed azione interna indipendente, ma se l'individuo ritiene ed appropria soltanto ciò che à messo del suo, non si può più parlare di azione reciproca; e se l'azione è puramente interna sì nell'essere che l'esercita che in quello che la subisce, non si comprende come si possa produrre e subire una affezione nelle cose. Cotesta allora non può esistere, e non vi è che mutamento e sviluppo interno, in seguito al quale il nostro A. dice che come l'individuo à fatto da sè il suo passato è gravido dell'avvenire. Ma se è così, non si può parlare di una azione diretta delle cose su di lui; anche questa rimane sempre interna alle cose e non può estrinsecarsi; e perciò l'azione reciproca, che è il presupposto di tutta la sua costruzione metafisica, contrasta

colla sua dottrina dell'individualità, nella quale la solidarietà col mondo diventa una *vox insignificans*, e non è altro che una imitazione dell'armonia prestabilita di Leibnitz.

L'A. come non riesce a spiegare il divenire degli esseri, così non spiega neppure la loro diversità, ma la suppone senz'altro, e non dice neppure in che essa consiste. Egli ammette un'infinità d'individualità eterogenee in azione reciproca tra loro, ma non esplica quali sieno e quante sieno coteste, nè in che si distinguano le une dalle altre, e ciò era tanto più necessario che facesse perchè ripone l'eguale essenza di tutte nell'attività. Che nè il monismo dell'essere, nè quello della qualità non riescano a spiegare la diversità ed il mutamento che si scorge nel mondo sensibile, è un fatto indubitabile; bisogna perciò ricorrere al pluralismo, ma questo deve ammettere una eterogeneità reale, che mal si concilia coll'identità essenziale di tutte le cose. Se queste nel fondo non sono che attività, come possono differire tra loro? Si dirà che la differenza sta nel grado e nella direzione dell'attività, ma coteste determinazioni non toccano l'attività stessa, ma devono provenire dalla diversa struttura delle individualità agenti, la cui eterogeneità richiede quindi non una diversa modalità secondaria e quasi esteriore, ma una diversa struttura interna, la quale esclude recisamente ogni identità essenziale. Inoltre se le cose sono realmente eterogenee, allora è impossibile che l'attività, che è comune a tutte, costituisca la loro essenza, ed allora la ricerca metafisica deve andare molto al di là del cangiamento e del divenire reale, e deve cogliere la struttura intima degli esseri diversamente agenti. Ciò non à fatto il nostro A. e non poteva in alcun modo farlo, non perchè la metafisica si limita alla legge generale, ed a lei sfugge il dettaglio, come egli vorrebbe credere, ma perchè non abbiamo alcuno strumento per giungere all'in sè delle cose; e cotesta limitazione della ricerca, come le contradizioni, a cui riesce, ci provano che tutta la speculazione del nostro A. rimane sempre chiusa nel campo fenomenico, e non è che una costruzione ipotetica per spiegare e comprendere la nostra esperienza sensibile.

L'A. partendo dal mondo sensibile crede di pervenire al divenire reale ed alle vere individualità agenti, ma da queste deve ridiscendere e ritornare a quello e deve mostrare come la

scienza non possa cogliere nella figura e nel movimento che l'apparenza. Per riuscire in ciò egli deve ammettere che l'individualità reali per essere percepite devono proiettarsi nello spazio e nel tempo, donde provvengono le relazioni meccaniche e geometriche dei fenomeni, ma allora egli dovrebbe starsene fermo all'idealità delle forme dell'intuizione, mentre invece sostiene la realtà del tempo identico al cangiamento e legge suprema delle cose, e dice che le cose in sè entrano nella costituzione delle figure. Se noi così abbiamo nel tempo e nello spazio l'espressione esatta, per quanto in altra lingua, delle leggi e dello stato delle determinazioni del reale in sè, non vi à differenza alcuna tra essi e la causalità, ma anche quelli devono avere lo stesso valore di questo, e quindi non vi può esser tra l'esplicazione metafisica e la scientifica opposizione alcuna. Come la metafisica coglie la realtà, lo stesso dovrebbe fare la scienza, e non si può quindi comprendere come questa ci dia soltanto il fenomeno e l'apparenza. Nè si dica che lo spazio ci dà soltanto il momento presente delle cose e ci impedisce di vedere il cangiamento, perchè allora la ricerca puramente geometrica deve essere completata dalla considerazione temporale e causale, tutte e tre egualmente fenomeniche e complementari tra loro. È vero che la scienza si limita alla considerazione meccanica, e che la certezza matematica che così acquista è a spese della comprensione completa del fenomeno, ma cotesta limitazione contrasta contro ciò che dice il nostro autore sull'apparenza nello spazio la quale è ritenuta come l'equivalente rigoroso della vera realtà. Se tale è il valore dello spazio, non si comprende come l'esplicazione scientifica debba essere *toto genere* diversa dalla concezione metafisica; esse dovrebbero avere lo stesso valore e non si dovrebbe opporre la prima alla seconda, ma soltanto integrare e compiere l'una per mezzo dell'altra. Queste considerazioni confermano la conclusione dianzi accennata, che non si può andare al di là del fenomeno, e che ogni tentativo per cogliere l'essenza delle cose in sè è destinato fatalmente a cadere in vuote parole e contraddittorie.

Messina, Marzo 1900.

GIOVANNI CESCA.

Prof. ALESSANDRO PAOLI. — **La scuola di Galileo nella storia della filosofia.** — Parte I.ª Occasione a questa pubblicazione, un volume in 4° pag. CCCXXVII, 6. — *Pisa, Tipografia Vannucchi, 1899.*

Il prof. Paoli della R. Università di Pisa à preso a trattare un argomento della massima importanza per la storia della filosofia italiana, ed à voluto così colmare una gravissima lacuna. La scuola di Galileo è stata a lungo studiata con amore dai cultori delle scienze matematiche, fisiche e naturali, i quali mostrarono la parte precipua che essa ebbe nello sviluppo della scienza moderna, ma fu quasi del tutto trascurata dagli studiosi della storia della filosofia, i quali si limitarono a pochi cenni sulle dottrine logiche e gnoseologiche del Galileo. L' A. invece intende di dimostrare come alla scuola galileiana si debba la posizione dei nuovi problemi filosofici, intorno ai quali poi disputarono razionalisti ed empiristi, ed i quali poi furono risolti dalla scuola Kantiana, e questo formerà l' oggetto precipuo dei successivi volumi. In questa prima parte egli si limita a dare le ragioni che lo ànno spinto a cotesta pubblicazione, le quali sono di due specie, le prime riguardano lo stato della coltura italiana dopo la controriforma cattolica, le seconde invece lo sviluppo della filosofia moderna fuori d' Italia. Egli mostra colla scorta di numerosi documenti inediti tratti dai carteggi officiali e privati dell'epoca, come i letterati toscani rimasti fuori della vita moderna non avevano potuto comprendere il processo e l' abiura di Galileo, nel quale non vedono che una questione di giurisdizione, e come i discepoli di Galileo dopo la condanna del S. Uffizio, si chiusero nelle serene speculazioni delle matematiche, oppure applicarono le leggi del moto al corso delle acque. Perciò i germi del pensiero scientifico gettati dai nostri pensatori fruttarono su suolo straniero, le dottrine di Galileo si diffusero largamente e gettarono profonde radici dove non poteva giungere il divieto e la condanna dell' autorità ecclesiastica, ed il problema filosofico ricompariva in Italia molto tardi in seguito al conflitto tra l'empirismo dei sensisti francesi ed il dogmatismo tradizionale. In seguito a coteste ragioni l' importanza filosofica della scuola galileiana non fu riconosciuta in Italia, ove non si poteva compren-

dere come il problema peculiare della filosofia moderna stesse appunto nell' opera di Galileo, cioè nell' applicazione della matematica ai fenomeni fisici e nella formazione dell' esperienza, e fu merito di scienziati e di filosofi stranieri di far comprendere ciò agli Italiani.

Mostrate così le ragioni che impedirono il giusto apprezzamento dell' opera galileiana in Italia, l'A. fa vedere come la filosofia moderna sorse col rinnovamento degli studi e si formò nella tenace resistenza dei nostri scienziati alle vecchie dottrine, e come l' inerenza del problema filosofico nel procedimento delle scienze sperimentali è l' effetto degli insegnamenti e delle scoperte del Galileo. E invero prima che dalla filosofia critica, la distinzione tra il principio regolativo ed il principio costitutivo del sapere, era stata stabilita dai cultori delle scienze sperimentali nella formazione di queste scienze. L'esame dell'esperienza prima che dal Kant fu fatto da Leibniz e da Hume, ma il primo poneva la questione dell' esperienza negli stessi termini, in cui l'aveva posta Galileo, da cui aveva ereditata la persuasione che l' esperienza scientifica deve esser messa alla pari delle dimostrazioni deduttive. Educato sulle opere del Galileo, del Cavalieri, del Castelli e del Viviani, egli sentì la necessità di correggere la Metafisica adattandola ai nuovi procedimenti delle scienze fondate sull' osservazione, e riconobbe l' indipendenza delle verità scientifiche nel campo dell' osservazione e dell' esperienza; ma il merito di ciò più che a lui spetta agli scienziati italiani, che si posero il problema sul valore e sulla possibilità dell' esperienza. Tutte le osservazioni che si leggono nel *Trattato* e nei *Saggi* dell' Hume mirano a restringere il complesso delle investigazioni filosofiche al dominio dell' esperienza, ma cotesto empirismo non à che la conseguenza naturale del procedimento scientifico che si deve alla scuola galileiana, percui riunendoci al pensiero europeo dobbiamo ricordarci che la scienza è nata in Italia e che ritorniamo alle pure fonti del sapere italiano. L' A. si occupa a lungo di Leibniz e di Hume e studia minutamente le loro dottrine sull' esperienza, e ciò fa appunto per mostrare come queste non fossero che lo sviluppo di quanto aveva insegnato il Galileo, il quale pose come premesse indispensabili della ricerca scientifica nel mondo moderno questi due principii: 1) che ciò

che la sensata esperienza o la dimostrazione necessaria ci pone dinanzi agli occhi non può essere revocato in dubbio; 2) che la teologia non discende alle più basse ed umili speculazioni delle scienze inferiori ed anzi non le cura come non concorrenti alla beatitudine.

Noi siamo pienamente d'accordo coll'A. nel riconoscere alla scuola galileiana il vanto di aver posto per prima il problema sul valore della scienza sperimentale e sulle condizioni che la rendono possibile e di aver così provocate le ricerche gnoseologiche di Leibniz, di Hume e di Kant, ed attendiamo con impazienza la pubblicazione degli altri volumi, in cui si mostrerà ciò nei più minuti particolari. In una sola cosa non siamo d'accordo con l'A., nel suo apprezzamento cioè della filosofia del Leibniz, del quale viene troppo esagerata l'importanza come filosofo dell'esperienza, mentre invece nel suo sistema questa à una parte del tutto dipendente e propedeutica, giacchè non è la scienza quella che corregge la Metafisica, ma questa determina del tutto il valore ed i limiti di quella. Le verità di fatto lungi dall'essere il fondamento primo di tutto il sapere, non sono per lui che idee oscure le quali ci danno dei semplici esempi, e quindi richiedono come ultima garanzia le verità di ragione, che solo ànno necessità ed universalità e ci danno cognizioni chiare e distinte. L'esperienza à qualche parte nella concezione leibniziana, non perchè egli la reputi in sè e per sè come fonte di vera cognizione, ma soltanto perchè in seguito alla legge di continuità negli stati della monade, le percezioni intellettuali non possono derivare immediatamente e direttamente dalla ragione, ma devono svilupparsi dalle percezioni confuse, le quali non sono che prodotti interni della monade e sono la forma prima e l'imagine che quelle devono rivestire nel loro sviluppo. Il problema dell'esperienza à quindi per il Leibniz un significato del tutto diverso da quello che aveva prima per gli scienziati italiani e poi per l'Hume e per i filosofi della scuola critica, i quali si trovano in aperto contrasto col razionalismo e coll'innatismo leibniziano.

Messina, Aprile 1900.

GIOVANNI CESCA.

G. Iandelli. — **Dell' unità delle scienze pratiche.** — *Milano, Capriolo e Massimino, 1899.*

L'opera del chiaro prof. Iandelli è senz'alcun dubbio il frutto rigoglioso di una seria e largamente approfondita meditazione filosofica. Noi ci apprestiamo a darne una esposizione per quanto ci sarà possibile chiara ed esatta.

Anzitutto: qual è e in che termini si esprime il problema intorno a cui l' opera si svolge? « La filosofia pratica, è detto in una delle ultime pagine (429), quasi a conclusione riassuntiva del lungo cammino percorso, ha da rintracciare il principio che da tutte le scienze pratiche variamente è presupposto. E poichè ciascuna si studia, a modo suo, di stabilire un ordine speciale di norme per l'attività volontaria; così il principio che solo potrebbe armonizzare fra loro siffatte precettive, ed organizzarle in un sistema scientifico, dev' essere una norma suprema dell' efficienza umana ».

Il proposito e tema dell'A. è appunto di determinare il principio unificatore di tutte le precettive pratiche: infatti le norme assolute dell'attività volontaria umana, quali sono le norme dell'Etica, e le relative, come son quelle dell'Economia, della Politica e in genere delle scienze che hanno per oggetto l' utile, devono armonizzarsi in un principio supremo, l'indagine del quale è proprio della Filosofia pratica. È bene aggiungere che, come questa corrisponda al processo attuativo, così la Filosofia estetica apparisce come la scienza capitale e unificatrice di tutte le precettive riguardanti il bello; e d'altro lato a queste due, che insieme costituiscono la Filosofia delle scienze precettive, corrisponde la Filosofia delle scienze contemplative comprendente la Cosmologia e la Critica delle scienze (pag. 39). L' A. pertanto, pur mettendosi sopra una sola delle tre vie che gli si presentano, mira, con vero intendimento e spirito filosofico, a raggiunger quella vetta dalla quale possa guardar tutto il campo dell'attività pratica umana e indicarne le norme. Così resta predeterminato il piano dell' opera: rintracciar la contenenza della legge e mostrar che in essa si armonizzano tutte le precettive pratiche.

Vediamo ora il metodo per la risoluzione del problema: il principio di cui si va in cerca non può esser dimostrato e giu-

stificato se non che per via deduttiva, ricavandolo da una sintesi di certi dati razionali, che per un lato rappresenti una legge *potenzialmente* universale e per l'altro implichi le condizioni necessarie della sua attuazione (438). Tale principio è (diciamolo subito) quello della cooperazione di tutte le energie finali secondo la importanza di ciascuna nella propria sfera d'azione (119). L'accertamento scientifico e la dichiarazione filosofica di questa legge sono il tema svolto con sobria ma forte e serrata argomentazione nei primi tre capitoli.

Se la legge ideale della efficienza umana deve esser seguita, è naturale anzitutto che essa non già sia in contrasto, bensì in accordo con quelle a cui la natura stessa soggiace: la legge ideale deve essere in altre parole un compimento necessario delle naturali. Questo è chiaro; ma come tale accordo sarà possibile? Come può la legge che l'uomo a sè impone conciliarsi con quella cui egli soggiace? Come si concilia l'autonomia con l'eteronomia? « All'uopo occorrono tre condizioni: che le disposizioni congenite di ogni individuo (la nostra eteronomia) siano determinabili in varii modi; che ancora in modi svariati siano determinabili le tendenze naturali de' coesistenti (l'altrui eteronomia); che allo scorgimento del loro accordo migliore si aggiunga in noi il potere determinante » (43).

E queste condizioni si trovano soddisfatte, poichè le disposizioni congenite costituenti l'eteronomia umana in parte si modificano continuamente di per sè stesse per la legge dell' esercizio e dell' abitudine, in parte vengon modificate dall'uomo o governate dalla riflessione cosciente sia nell'individuo subbiettivamente preso che nelle sue relazioni attive con tutti gli altri viventi. Mostrato ora che la legge ideale, non solo deve, ma anche può essere un compimento delle leggi empiriche, si passa a rintracciare in queste il primo dei dati per la determinazione di quella. « Le leggi biologiche finora formulate per via sperimentale riduconsi a due capi: a quelle che dirò della vita interiore, o dell'individuo come un tutto a sè e per sè: a quelle che dirò della vita esteriore, degli individui collegati in vario modo, o della convivenza » (76). Ora, studiando la prima specie di leggi biologiche si è indotti ad ammettere che ogni vivente tende al pieno sviluppo del proprio potenziale, il che esso ottiene mediante quei

processi di riversione (così l'A. chiama i processi per cui l'azione ritorna sull'agente sviluppandolo) che svolgono le originarie attitudini armonicamente, cioè secondo l'importanza di ciascuna di esse; e studiando la seconda specie di leggi si arriva del pari ad ammettere che il vivente è pure guidato da una finalità secondo la quale esso tende, in conformità della propria, importanza, all'unione vitale con gli altri che costituiscono l'ambiente (107). Cioè insomma: studiando le leggi della vita si vede che per un lato ogni essere vivo tende al pieno sviluppo armonico delle proprie energie potenziali, e per l'altra coopera coi coesistenti, a seconda della sua importanza, ad una evoluzione progressiva. Onde, integrando le due specie di leggi, in un concetto unico, si può arrivare alla formula già indicata della perfetta o proporzionale cooperazione.

Si vede da tutto questo che l'A., nella interpretazione dei fatti della natura vivente e della loro evoluzione, è contrario all'indirizzo meccanico, e accetta invece come un'esigenza di ragione, derivante dallo studio delle leggi empiriche, il vitalismo e la finalità immanente, la quale sola può spiegare il fatto del progresso biologico, attestato dalla scala delle specie viventi. La legge trovata della cooperazione proporzionale all'importanza di ciascun vivente è pertanto una vera legge razionale e fondata sull'osservazione dei fatti. Ma essa non acquista piena luce se non quando venga spiegato il concetto dell'importanza, che è poi il criterio della valutazione degli enti. Questa seconda indagine, connessa, come si vede, in modo intimo con la precedente, si risolve così: L'importanza pratica, che è quella di cui si parla, si esprime nelle relazioni attive o di causalità fra gli enti reali; onde è necessario per determinarla analizzar prima e fissare il concetto di causa. « Causa, risponde l'A., è il principio attivo o subcosciente, che è condizione incondizionata dei fenomeni interni e degli esterni, in quanto questi vengono sentiti o internati » (127); è dunque, contro l'opinione di D. Hume e del Mill, il potenziale psichico o volere, inteso però, non già come impulso o sforzo, e nemmeno come una prima tendenza unificatrice di tutti i nostri processi finali, bensì come il momento autonomo della causalità individuale (139), come la forza mentale che non si deve confondere nè con l'origine ignota di movimenti corporei privi di fina-

lità nè col loro indirizzo vitale da' fini incoscienti. Con la qual dottrina, per quanto non nuova, l'A. si oppone alla scuola filosofica, rappresentata oggi principalmente dal Wundt, secondo cui nel volere si abbracciano le forme inferiori dell'istinto e dell'impulso, e si oppone pure alla teoria, illustrata dall'Ardigò e dal Fouillée, della imagine motrice. Il volere, onde origina l'idea di causa, è la energia conscia di sè e dirigentesi verso finalità intuite. « Il volere, non che energia, è intenzione imperativa, e questo implica un modo d'intuire le relazioni di finalità, tanto originale quanto è la fisionomia psichica di ciascuno » (148). Ora accade che la percezione de' singoli fenomeni, come prodotti immediati del percipiente, dalla quale sorge il concetto di causa, si estenda per una spontanea analogia a tutti i fenomeni estrasoggettivi; cosicchè il mondo dei fenomeni ci appare come il risultato dell'azione di molte cause elementari, e « la progressiva complicanza di fenomeni, appropriati a' singoli agenti naturali, indica che in realtà ciascun agente è un composto temporaneo di cause permanenti e di valore disuguale; per cui i coesistenti formano, nel tutt'insieme, una grande gerarchia, e ciascuno singolarmente una subordinazione dinamica, di modi e gradi differenti » (156). Nel che è pure implicito, concetto importantissimo, che esse cause elementari sono pure sostanziali, poichè « ogni vera causa è, per essenza sua, indipendente da tutte le altre, e se indipendente come principio attivo, inacessibile all'altrui violenza, e dunque naturalmente imperitura » (158). È pertanto questa dottrina una forma rinnovata, nella luce delle moderne scienze biologiche, del pluralismo leibniziano: è, come direbbe il Renouvier, la *nouvelle monadologie*. Ed essa ci fornisce il criterio dell'importanza pratica, o del valore etico, di cui si andava in cerca. Evidentemente l'importanza pratica è maggiore là dove è maggiore l'efficienza causale, cioè dove si verifichino queste condizioni: un potenziale incondizionato e immanente, come sono appunto le vere cause elementari e sostanziali, la coordinazione de' suoi processi per un massimo di produttività, il numero la varietà e singolarità de' rispettivi prodotti, la grandezza e regolarità della loro efficacia cooperativa (181).

Ora, a questo criterio, che contrassegna l'importanza pratica, soddisfano non tanto le forze fisico-chimiche quanto le vitali:

« l'importanza pratica appartiene in proprio alla Natura vivente, e non si partecipa al mondo materiale se non di quanto le forze fisico-chimiche siano adattabili ai fini delle forze vitali » (170). Ma la forza vitale è di varie specie a seconda che la causa finale è incosciente (vegetale), subcosciente o semicosciente (animale), cosciente; e applicando a ciascuna di esse i criterî generali valutativi dell'importanza pratica si vede che questa va a mano a mano crescendo fino all'individuazione psichica distinta col nome di personalità, onde si afferma la superiorità « della specie umana su tutte le altre, e l' importanza suprema dell' energia autocosciente sulle forze vegetative e animali » (174). Per questo concetto della importanza pratica, onde si desume la graduazione delle cause elementari, acquista piena luce e determinatezza la legge indicata della cooperazione proporzionale, secondo cui ogni agente naturale, per svolgere integralmente il proprio potenziale, deve cooperare con tutti gli altri a seconda del grado della sua efficienza o importanza pratica (178).

Con che è finita la prima parte dell' opera. Si tratta ora di mostrare che in questa legge razionale, complemento necessario delle leggi empiriche sulle quali si costruisce, si unificano tutte le precettive pratiche e quindi tutte le idee comuni intorno alla bontà delle cose.

La coscienza popolare ammette una distinzione fra ciò che è relativamente buono e ciò che è assolutamente buono, fra l'utile e il giusto; ma ammette insieme che tale contrasto non è inevitabile e perpetuo, e che anzi deve scomparire nel principio di rettitudine. Il quale è fornito appunto dalla legge indicata della cooperazione, perchè le cose veramente utili sono le condizioni capaci di concorrere ad un fine compitamente buono, e quindi all' attuazione di una legge universale veramente suprema per tutte le cause coesistenti (pag. 108 e 109). Ma la rettitudine si specifica in giustizia, intesa in senso stretto come principio a cui debbono informarsi tutte le relazioni giuridiche, e benevolenza. Così dell' una e dell' altra occorrerà parlare, mostrando come le norme si deducan sempre dal principio indicato della cooperazione. E l'A. tratta della giustizia nei capitoli IV e V e in parte del VI, riservando la seconda parte di quest'ultimo (da pg. 364) alla trattazione della benevolenza. Intesa la giustizia, secondo

l'opinione più divulgata e plausibile, come la norma razionale che determina le attribuzioni dell' autonomia umana sulle cose utili, e per ogni persona in relazione colle altre (190), deriva essa dal principio enunciato? Sì: si intenda essa tanto come economica (cp. IV), quanto come giustizia liberale (cp. V).

Infatti l' A. largamente dimostra come dalla potestà signorile che l' uomo, quale soggetto capace di conoscere e di attuare la legge del bene, ha sopra gli agenti naturali, derivino il dovere e il diritto di lavorare, e corrispondentemente il dovere di vivere in società e il diritto di consociarsi in particolari collaborazioni, sempre consentanee e mai contrarie alla cooperazione sociale (246); come dalle due determinazioni distinte della potestà signorile dell' uomo, che sono l' occupazione e il lavoro, nasca il diritto di proprietà, di alienare e contrattare, l'*uti* e *abuti*; il qual diritto però, affinché soddisfaccia, come deve, al principio di rettitudine, ha per un lato da rispettare il limite imposto dall' importanza comparativa e dalla destinazione sociale de' singoli lavori (228), e per un altro da promuovere l' aumento della produzione e la buona armonia tra le diverse specie di produzione (247). Onde l' A. viene a determinare il concetto della giustizia economica, la quale consiste in ciò che ogni agente abbia sulle cose un diritto corrispondente all' importanza della sua azione nel produrre il valore complessivo di esse (241). Ma per comprender bene questo concetto è necessario riferire pur quello del valore economico che l' A. ricava da una lunga ed elaborata indagine: « il valore economico risulta dall' unione di tre efficienze ugualmente utili; l' efficienza potenziale de' prodotti ora della Natura e ora dell' Arte; l' efficienza attuale dell' appropriazione, ora sotto forma diretta (occupazione e produzione) ora sotto la forma indiretta dello scambio; e l' efficienza dell' uso, sotto forma riversiva » (235). O, per uscir dalla espressione dell'A. alquanto faticosa e, sia lecito dirlo, di spesso aggrovigliata, a costituire il valore economico concorrono tre fattori: 1° l' utilità potenziale della cosa; 2° il costo di produzione e il valore di scambio; 3° il valore d' uso. E la importanza di ciascun agente o cooperatore è misurata « dal grado di efficienza, onde essa cospirò a formare il valore dei prodotti sia per la buona qualità, sia per la opportuna quantità, e cospirò a risparmiare il dispendio

ordinario del tempo e del capitale, nè dubitò di esporsi a pericoli gravi » (241). Così dunque il principio della cooperazione proporzionale, inteso in rapporto col valore economico e con la importanza di ciascun agente nella produzione di esso valore, ci fornisce il criterio della giustizia economica.

Uno studio simile è fatto per la giustizia liberale (cp. V). La libertà, come la proprietà, ha suo fondamento nella potestà signorile dell'uomo, e, come la proprietà, non esiste fuori dell'ordine etico, cioè fuori dell' accordo dell' energie singolari con le comuni. Non si può pertanto scindere il concetto di libertà morale da quello di norma ideale, onde l'A. dice che la libertà « è l'autonomia dell' uomo interiore rivolta al puro bene, o con altre parole, la efficienza mentale in quanto può convertire in norma naturale de' suoi processi una legge ideale, come principio d'ogni bontà nelle creature » (258). Determinata così la nozione di libertà, l' A. passa a trattarne più specificamente in rapporto agli enti sociali, ai quali essa, oltre che all' individuo, si attribuisce: cioè prima della società domestica, poi della consorziale e infine della politica (271). La società domestica, comprendente la coniugale e la parentela, ha per vincolo naturale l' affetto, che bene inteso e distinto dalla simpatia (poichè all'uno occorrono naturali armonici, all' altra bastano i somiglianti; l' uno muove dall' ammirazione del bello morale. l' altro da ciò che interessa l'amor proprio; l'uno migliora, l'altra giova (289)) implica una spontanea osservanza del principio di rettitudine epperò quella unione e cooperazione personale per cui si ricompongono a unità le forze umane sessualmente divise (294). Onde viene la seguente definizione della società domestica: « cooperazione derivante dall' unione affettuosa di più individui e diretta da chi ne rappresenta, per superiorità morale, la buona autonomia, a perfezionamento di ciascuno e di tutti » (301). La società consorziale poi deriva dalla domestica, a cui si riconnette pel fine comune, il perfezionamento dell'individualità umana (304); e le divisioni consorziali si ricompongono nella società nazionale e stato. Lo Stato pertanto è una necessaria integrazione delle società minori, e suo fine è lo sviluppo regolare del genio nazionale, in modo però che non contrasti con quello delle altre nazioni. « Così dalla osservanza di un dovere negativo si può sperare la attuazione del cor-

rispondente positivo; e da queste forme della buona cooperazione internazionale non sembra arduo il transito alle ulteriori, fino all'ultima, la confederazione di tutti gli stati, che personifichi la specie e ne compia la destinazione sulla terra » (319).

Non mi fermerò a mostrare ora come l'A. derivi dalla norma ideale della cooperazione perfetta il concetto e i limiti del diritto di difesa, di contrattazione e di punizione; e infine il concetto di benevolenza e beneficenza, le quali costituiscono, come fu accennato, il secondo elemento del bene morale. Dirò invece del problema importantissimo discusso nell'ultimo capitolo. Ecco come lo formula l'A.: « la cognizione del bene assoluto, nonchè la sua efficacia pratica ha per condizione necessaria il sentimento del divino, o per contrario? » (376). La via per la quale si può arrivare alla soluzione è tracciata da un'analisi dei rapporti fra la probità morale e la pietà religiosa.

Dopo d'aver esaminate separatamente l'una e l'altra l'A. ne studia le relazioni di inerenza mostrando che, in forza del principio superiore di rettitudine onde la probità trae sua ragione e la pietà acquista la sua rettitudine, esse sono intimamente armoniche così che la retta pietà dispone l'animo alla probità e le si unisce, inalzando l'uomo interiore a quel grado di perfezionamento che dicesi santità (426). A simile conclusione si arriva pure studiando i rapporti di dipendenza fra la probità e la pietà, perchè l'innegabile progresso dei popoli nella coscienza religiosa si compie e si spiega per l'eliminazione degli elementi che non convengono con l'intuito dell'Ente perfetto e per la scelta e coordinazione dei dati in conformità della loro importanza pratica, cioè della loro più perspicua eccellenza (410); cosicchè nel progresso religioso si va compiendo l'accordo con la moralità: « la cognizione morale e la fede hanno soggettivamente origine diversa, benchè tendano a concordarsi, e dalle successive loro armonie provenga l'integrale perfezionamento della coscienza umana » (423). La perfetta cooperazione, che è legge della vita, implica la cooperazione non solo delle creature fra loro ma anche di esse col creatore; onde la perfetta probità è pietà, e questa poggia su quella. « Per tal modo, conclude eloquentemente l'A., l'adempimento del dovere prende forma di culto al sublime principio d'ogni bene, la coscienza diventa un santuario, e tutte le norme della vita si rac-

colgono in due soli precetti: ama te stesso negli altri, e gli altri in Dio: rispetta la persona umana come cosa sacra. I quali precetti sono morali, poichè l'uno esprime la carità, l'altro la giustizia; ma sono altresì religiosi, poichè indicano la cooperazione dell'uomo col volere divino nell'attuazione dell'Ideale ».

Per tal modo l'A. si lusinga di esser arrivato a una concezione, la quale raccolga conciliando le diverse opinioni intorno al fondamento della filosofia pratica, l'opinione cioè del naturalismo (Mill e Spencer), dell'umanismo (Kant) e del trasumanismo pratico (Teologi e Platonici). Infatti la legge indicata è tratta dallo studio di tutti gli enti evolutivi a noi noti, la cui evoluzione però non viene intesa in modo meccanico ma in maniera finalistica; è riconosciuta e sentita dall'uomo, ond'egli può attribuirsi e meritare la dignità d'interprete e ministro di quella; è infine legge, non pure universale, ma anche divina.

L'opera del prof. Iandelli pertanto, pur poggiando su dati delle scienze positive, riassume in un tentativo di conciliazione le principali correnti di metafisica; e per quanto la costruzione presti il fianco a varie critiche, principalmente circa il movimentalismo professatovi e l'origine del concetto di causa, pure è certo che la soluzione proposta può accogliere molte simpatie ed è degna di tutta la considerazione da parte degli studiosi delle discipline pratiche.

GIOVANNI VIDARI.

LAZARUS SCHWEIGER. — **Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen.** — *Bern, 1899.*

È lavoro dedicato al Prof. Lod. Stein, di cui propugna il principio che la Sociologia debba essere una filosofia della società, una ricerca della nostra vita sociale al lume della filosofia. Lo Stein aveva già dichiarato quanta importanza assuma nella sociale convivenza il fatto economico, lo Schweiger vuole che la sociologia si limiti a cercare una conciliazione tra il sistema individualistico e la dottrina socialista. È ben vero che alla Sociologia egli riconosce anche il diritto di occuparsi di alcuni fenomeni come l'Arte e le Lettere, dello svolgimento delle quali nessuno ha finora saputo provare l'intima attinenza con le con-

dizioni economiche; ma, invece di rischiarare questi legittimi dubbi, l'Autore tronca ogni discussione, giudicando che « tutti gli altri problemi sono secondari e dipendono dalla soluzione che della questione economica la Sociologia saprà dare ».

Alla scienza sociale debbono recare continuo ajuto la Statistica, la filosofia della storia e la psicologia dei popoli. Lo Schweiger analizza forse con sufficiente chiarezza le relazioni che intercedono tra queste discipline, ma la sua indagine non illumina davvero di nuova luce il problema proposto, non è che una delle innumerevoli inconcludenti disquisizioni sui limiti, sul fine e sul metodo della Sociologia.

Lo Schweiger condanna come infecondo e antiscientifico tutto l'indirizzo tradizionale della filosofia della storia, nega a Vico, a Kant, a Hegel la possibilità di stabilire una legge unica per tutti i popoli e per tutti i tempi, vuole che ogni ricerca anche qui proceda per la via d' un rigoroso induttivismo, quale è costantemente seguito dalle scienze naturali. E così, abbandonandosi ai facili e comuni entusiasmi per un positivismo sconfinato e intollerante, lo Schweiger non vede che le differenze da lui notate tra i fatti sociali e gli oggetti delle scienze naturali sono tanto considerevoli da rendere impossibile una assoluta comunanza di metodo, non vede che, se la Psicologia dei popoli e la Psicologia individuale sono il fondamento primo della scienza sociologica, questa non può disprezzare il metodo, a cui quelle dottrine si affidano. E, accusando ancora una volta alcuni pensatori oggi così spesso bersagliati, egli dimentica che una nobilissima parte delle idee, di cui la filosofia storica e l' etnopsicologia odierna si vantano, è uscita dalla mente del Vico, il metodo del quale è tutt' altro che deduttivo come lo Schweiger trascinato dalla sua tesi vorrebbe far credere. Egli dimentica che negli stessi esagerati scritti di Giuseppe Ferrari — un nome che ben poteva essere ricordato accanto a quelli di Vico e di Hegel — splendono ad ogni pagina concetti così suggestivi e profondi da oscurare tutte le bizantine discussioni sui limiti, sul fine e sul metodo della sociologia, tutte le scoperte e le definizioni di quella *socialità* o *sociabilità* (e perchè non *facoltà di associarsi?*) che assume tutto l' aspetto di una tautologia. Valga a cagion d' esempio la distinzione generica delle generazioni umane contra-

stanti fra loro e integranti alla fine l'opera delle precedenti età, distinzione che spiega moltissimi avvenimenti a cui la legge di evoluzione e il principio di causalità si applicherebbero senza frutto veruno.

Del resto, come è insito nello spirito umano il bisogno di un principio metafisico, sia pur provvisorio e mutevole, così è profondamente necessario al nostro pensiero un principio sintetico che ci riassuma e ci spieghi il movimento della famiglia umana. Ognuno di noi, o creda con Vico alla inesorabile legge dei ricorsi storici, o sacrifichi insieme a Condorcet alla religione del progresso, naturalmente ricerca e concepisce un supremo principio di interpretazione storica. Lo stesso Schweiger, lo stesso suo maestro sono una prova di quanto pretenderebbero negare. La poderosa opera dello Stein, che Emilio Morselli ha già analizzato sulla *Rivista* (1899, ottobre), abbraccia con sintesi grandiosa tutte le manifestazioni della vita sociale e termina inneggiando al trionfo del bene, all' evoluzione umana, al progresso. Lo Schweiger afferma che la Sociologia è anche una scienza normativa, che ci porge un *sicuro* principio per penetrare il futuro. Una dichiarazione siffatta, sembra a bella posta enunciata per aprire il varco a quelle profezie, che prima si volevano inesorabilmente bandire.

Il ferreo positivismo dello Schweiger si spezza non appena dalle affermazioni generiche e astratte egli tenta di scendere a più determinati concetti.

FRANCESCO COSENTINI. — **La Sociologia e G. B. Vico.** — 2ª ediz.ᵉ interamente rifatta. — *Savona, 1899.*

Nella prima parte di questo scritto il C. discute egli pure intorno alla possibilità, all' oggetto, al metodo della sociologia e della filosofia della storia. Ma la trattazione sua vivamente si stacca dalle consuete nojosissime e oziose disquisizioni, animata come è da un vigoroso senso pratico, che le dona interesse e colorito. Poichè il C., scrittore adorno di vasta e geniale coltura, ci sa dapprima presentare un quadro ordinato e completo delle discussioni e delle ipotesi che agitano la moderna scienza sociale, per concludere poi in favore della possibilità di una investigazione retta da un sicuro procedimento critico.

Ispira queste pagine un senso critico veramente sereno, che tra il cozzare delle contrarie dottrine — il materialismo e l' individualismo storico, l' induttivismo e il deduttivismo, il monismo evolutivo e la teoria poligenetica — addita quasi sempre all' A. il giusto mezzo, dove la verità risplende.

Il confronto della *Scienza Nuova* con la sociologia moderna è condotto con ammirevole e perseverante diligenza. Nuoce forse l' affastellarsi di citazioni non sempre necessarie e significanti, a cui talora si preferirebbe una più acuta e profonda critica personale. Ricordo, fra gli altri, il capitolo, dove il C., ribattendo con gli argomenti consueti la arbitraria distinzione di tante età sociali corrispondenti alle età dell' uomo, non mostra di accorgersi che neppure nella vita dell' individuo tale distinzione è netta e sicura, osservazione questa, che toglie alla combattuta teoria perfino il suo fondamento analogico.

La conclusione a cui giunge il C. è chiaramente esposta fin dalle prime righe: « ben esaminando, in mezzo agli astrusi periodoni spesso sgrammaticati del nostro filosofo (il Vico) e alle nojose lungaggini dei moderni sociologi, ho ravvisato nella *Scienza Nuova*, ogni volta che mi approfondivo nello studio di essa, qualcosa di nuovo; mentre sotto la veste scientifica e brillante di quelli ho intraveduto idee, questioni e principi vecchi ». Il capolavoro vichiano appare al C. come « una immensa miniera, non ancora bene esplorata, da cui più oro si trae, quanto più vi si lavora ». E noi dobbiamo essere grati all'Autore, che, in mezzo alla confusione e alla anarchia da cui le indagini sociologiche sono così spesso traviate, ci ha richiamati allo studio e all' amore della *Scienza Nuova*, uno di quegli altissimi libri, a cui il tempo sembra conferire sempre maggior splendore di giovinezza e di vita.

PIERFRANCESCO NICOLI.

PIETRO ROMANO. — **Trent' anni di questioni pedagogiche.** — *Studio espositivo-critico con un' appendice sul movimento pedagogico degli Stati Uniti; pag. 374. — Asti, Tipog. Editr. Brignola, 1900.*

Il volume contiene un'esposizione delle idee pedagogiche dello Spencer, del Bain, del Siciliani, dell' Angiulli, dell' Allievo, del

De-Dominicis, dell' Ardigò; e a codesta esposizione l' A. dà il titolo: « Trent' anni di questioni pedagogiche ». Niuno troverà ch' esso sia ben scelto. Sembrerebbe, per dirne una, che tra quegli scrittori solamente si sia svolta la pedagogia di questi ultimi trent' anni. E intanto in Francia, e in Germania, sopratutto, non s' è fatto proprio nulla? — Ma lasciamo di ciò, e guardiamo piuttosto al sotto-titolo: « Studio espositivo critico », il quale, subito appresso, riceve, vorrei dire, il suo commento, nell' avviso al lettore, dove l' A. s' esprime così: « il mio proposito si fu di mostrare quanto si è fatto per la Pedagogia dal 1866 ai nostri giorni, e quanto resti ancora da fare per ottenere una scienza ed arte pedagogica che abbia basi solide, sia armoniosa, universale e comprensiva, maestra cioè di perfezionamento all' uomo intero, non dimezzato e snaturato; questo pensiero domina tutto il mio scritto ».

Ora, di questo suo pensiero dominante, mi scusi l' A., io non mi sono accorto affatto. Anzi, più m' inoltravo nella lettura, e più mi sentivo di dover protestare contro quell' appellativo di critico dato al suo Studio. Dei pedagogisti italiani, infatti, non v' è che una semplice esposizione, non potendo certo chiamarsi *critica* qualche giudizio buttato qua e là, del peso press' a poco del seguente intorno al Siciliani: anzi tutto ci reca meraviglia la mancanza di uno studio più lungo e profondo dell' educazione fisica che da un medico filosofo era ragionevole attendersi. Di questa specie di educazione, che è pur importante in sommo grado parla assai poco, e ciò non è un pregio certamente (192). Più frequenti s' inseguono questi giudizi nei capitoli sullo Spencer e sul Bain, inframmezzati all' esposizione, senza che però si possa dire che le idee di questi filosofi sieno sottoposte a un esame completo, metodico, penetrativo. Ecco un esempio di quei giudizii; si riferisce allo Spencer. « Meritano poi lode i mezzi e le varie discipline ch' egli giudica opportune a coltivare le molteplici attività di cui ha parlato. Benchè talora sia eccessivo, onde non possiamo tutto approvare, anzi molto disapprovare (sic), si incontrano passi geniali ed eloquenti dell' eloquenza che viene dal vero, e noi imparziali, perchè non abbiamo altra mira che quella di cercare il vero per utile di chi deve essere educato, in ciò che è lodevole lodiamo chiunque sia chi dice la verità ».

A proposito appunto dell' imparzialità, questa si direbbe che nell' A. è un' idea fissa, poichè a ogni momento crede suo dovere di affermarla in faccia ai lettori.

Dunque, ciò che resta ancora da fare per ottenere una scienza ed arte pedagogica che abbia basi solide ecc., secondo dice l' A. nell' avviso al lettore, non risulta certo dal suo volume, e chi avrà la pazienza di leggerlo sin alla fine, non ne saprà più di prima intorno a siffatto argomento.

E fosse almeno da lodare l' esposizione! Ma neanche di ciò ci sentiamo capaci. Manca l' ordine, manca la precisione, manca l' arte di dar rilievo a quelle che sono le idee principali nelle varie dottrine. A dire che la forma è solamente disadorna si userebbe un eufemismo. Di Kant si afferma che salì troppo alto col suo idealismo (?); di Pestalozzi, di Romagnosi, di Herbart, di Froebel, che son nomi abbastanza illustri. Il Bain, si nota altrove, considera la vita come una mera successione di fenomeni senza sostanza, il che pare assurdo a tutti gli uomini di buon senso (61). Nell' opera famosa dello stesso filosofo sulle *Emozioni e la Volontà* « i moventi delle azioni sono nella massima parte indovinati » (57). Non so che direbbe l' Ardigò, il quale ci ha sempre tenuto a difendere l' originalità dell' opera sua, di fronte allo Spencer, del giudizio dell' A.: « l' Ardigò segue quasi perfettamente la scuola dello Spencer (14 nota); il che dimostra che l' A. non conosce bene tutti gli scritti dell' Ardigò.

In principio del libro pose un elenco di tutti gli autori citati, senza per altro indicare la pagina dove gli occorse citarli. *Cui bono?* forse per far vedere che la lista di tali autori è lunga? Fossero almeno citati esatti; ma non si può dire di tutti. Sono errori di stampa; ma questi errori si dovrebbero evitare, e tutto il libro ne contiene in abbondanza. Eppure Roy Raymond non è neanche un errore di stampa, perchè si trova citato così e nell' elenco e a pag. 195. Facile accorgersi che si tratta del famoso naturalista Du Bois-Reymond. A scrivere l'avviso al lettore, oltre che dal proposito di dichiarare tosto il pensiero dominante del suo Studio, l'A. fu indotto dal bisogno di confessare che, quantunque non affatto profano alla lingua inglese, pure egli preferì giovarsi, per lo Spencer e il Bain, degli scritti de' pedagogisti italiani e di qualche francese. Quali le ragioni di questa preferenza? Dove-

vano esser dette, visto che l' A. ha voluto fare la confessione. O forse la confessione mirava a far sapere, anzitutto, che l' A. non é profano alla lingua inglese? Ma di queste miserie al lettore nulla importa.

Chi voglia studiar bene l' opera pedagogica dello Spencer, del Bain, del Siciliani ecc., non avrà certo a ricorrere al volume del prof. Romano.

A. PIAZZI.

G. GENTILE. — **Rosmini e Gioberti.** — *Pisa, Tipografia successori fratelli Nistri, 1898;* pagg. XII-319.

Come il ribelle Aristotele è più platonico di Speusippo e Senocrate, e Leonardo Reinhold, l' apostolo del criticismo, è di E. Kant meno vero discepolo del Fichte, così Vincenzo Gioberti, il più fiero e diretto avversario del Kant taliano, è più rosminiano di Michele Tarditi.

Tale è, in fondo, la nuova e notevole conclusione, a cui il prof. Giovanni Gentile, uscito solo qualche anno fa dalla Scuola Normale Sup. di Pisa, è giunto in questo suo libro.

Ma come vi è giunto?

∴

Riferiamo partitamente ciò che il volume contiene.

Nato da un profondo bisogno di reazione intellettuale — moto spirituale spontaneo, sebbene non del tutto indipendente dalla reazione politica — in un tempo, in cui un altro grande fatto, il romanticismo letterario, era chiamato a soddisfare un'altra esigenza non meno viva dello spirito, l'idealismo rosminiano, che è, come il romanticismo, affermazione di libero pensiero, trasse dalla rinascenza cattolica la forma che gli è propria. Ora, nella filosofia rosminiana, se in altra mai, chi voglia determinarne ed apprezzarne il vero valore speculativo deve accuratamente sceverare il contenuto, ossia la questione scientifica, dalla forma che le è venuta dal tempo. Ma al contenuto di un sistema non si arriva che scomponendo e ricostruendo il sistema stesso.

Intanto, se il sensismo, la cui efficacia sopravvisse anche in Italia al secolo XVIII°, pretendeva derivare dal senso i fatti della intelligenza, occorreva, per combatterlo, un sistema, che dell' intelletto, acutamente analizzato, mostrasse la vera natura. Da quali vedute, adunque, se non da quelle stesse del criticismo, poteva e doveva muovere il Rosmini? Se non da quel criticismo, che, deriso o disconosciuto dagli ultimi rappresentanti in Italia del sensismo, era stato compreso, sia pure incompiutamente, e apprezzato, sebbene non direttamente seguito, da P. Galluppi?

Ma E. Kant aveva, d' altra parte, negato ogni valore a tutte le prove già

escogitate della esistenza di Dio e respinta, come un'illusione, quella vecchia metafisica, che era stata sempre base razionale alla fede religiosa. Il kantismo, pertanto, il cui massimo problema, il problema conoscitivo, il Rosmini avea accolto e fatto suo con piena consapevolezza, non bastava; o, pur bastando, doveva trasformarsi per assumere un aspetto nuovo. L'apriori, che per E. Kant è soggettivo, nella filosofia del Rosmini, intimamente connessa con un generale bisogno di restaurazione religiosa, non può non acquistare valore di oggetto, giacchè soltanto su questo può una metafisica, che sia scienza e insieme fido sostegno della fede, trovare un fondamento sicuro. In sì fatta correzione specialmente, imposta, come si è detto, dalle condizioni del tempo, consiste appunto la sua forma esteriore, la parte accessoria del rosminianismo; forma, che chi si proponga di giudicare il sistema come sistema filosofico puro e semplice, deve scindere dal contenuto, ossia da quel metodo critico con cui il Rosmini ha distrutto la metafisica antica.

Da tutti si ritiene che V. Gioberti, che pur è nobilissimo figlio di quel generale indirizzo di restaurazione con cui quasi s'inizia il secolo nostro — restaurazione, che è integrazione dello spirito, piuttosto che regresso e volgare reazione — abbia specialmente nel campo in cui venne a fiera e violenta polemica, sostenuto una dottrina opposta a quella del Rosmini. Ma forse non è così. La loro controversia è, invece, un episodio del rosminianismo, e le critiche del Gioberti non rappresentano che un ulteriore sviluppo delle dottrine del Rosmini.

Prima del '30, ossia prima che uscisse il Saggio rosminiano sulla origine delle idee, col quale, checchè altri pensi, il rosminianismo nelle linee generali è già formato, il Gioberti è senza una filosofia. Nelle sue Miscellanee, composte di scritti frammentarî appartenenti agli anni 1818 e '19 o giù di lì, il primo momento della reazione, in cui ebbe tanta parte la scuola teologica francese, non è ancora superato: in questi, come nella tesi presentata ai 19 di agosto del '25 per l'ammissione al Collegio teologico dell'Università di Torino e nelle letture accademiche intorno alla religione, non manca nessuna delle esigenze più vive del pensiero proprio del tempo suo, ma la sua filosofia è un platonismo non sempre determinato o la filosofia stessa di N. Malebranche. Nel '34, invece, il Gioberti, che nella tesi del '25 aveva mostrato di possedere un'idea molto imperfetta del valore della nuova analisi kantiana, è rosmininno. ed un rosminiano cosciente, chè egli è in possesso della parte più vitale e feconda del rosminianismo, avendo col Rosmini ripercorsa e rifatta quella critica della conoscenza, che è la base inconcussa di tutta la filosofia moderna. Ciò risulta da alcune lettere del Gioberti, che sono del '31 e '33, e indirettamente, ma con certezza non minore, da un breve carteggio che il Mamiani ebbe col Gioberti nel '34 sulla teoria rosminiana dell'ente.

È certo che chi ricorre, per giudicare della celebre controversia del Gioberti col Rosmini, unicamente ai loro scritti polemici, ed in particolare ai 3

volumi del Gioberti sugli errori filosofici del Rosmini, non può conchiudere che ad un profondo e inconciliabile divario fra i due grandi pensatori. Ma anche qui, non volendo noi attendere all'ufficio di puri biografi, c'incombe l'obbligo di distinguere nettamente forma da contenuto: quel complesso, cioè, di motivi psicologici, che ci spiegano l'atteggiamento impetuoso e passionato del Gioberti di fronte al Rosmini, in apparenza meno franco ed animoso, dalle differenze o divergenze essenziali delle loro dottrine. Queste, adunque, importa ora, più che esporre, discutere e valutare, se del lato vero della controversia vogliamo acquistare un concetto adeguato.

Pel Rosmini, come per E. Kant, il senso si solleva al grado di cognizione per la sintesi del dato sensibile (materia) con un elemento intellettuale (forma). Ma per esplicita affermazione dello stesso Rosmini, il significato in cui egli adopera la parola di *forma della ragione* è immensamente diverso da quello in cui fu adoperata dal Kant. Le forme apriori kantiane son diciasette, e son forme determinate e soggettive; mentre la rosminiana è un'unica forma e indeterminata e, ciò che più preme, oggettiva.

Ma, prima di tutto, ha ragione il Rosmini in questo processo di riduzione e unificazione? Non pare. Perchè le categorie kantiane non eran più, a guisa dell'antico apriori, vere e proprie preformazioni dello spirito, ma sue funzioni, non più idee o concetti per sè stanti, ma semplici condizioni, parti trascendenti di concetti.

Sennonchè, rispetto all'organismo della funzione conoscitiva, l'essere rosminiano, sia esso interno o esterno alla mente, è una sua forma, che si applica al dato sensibile, non in quanto nella mente preesista — chè esso non è un *fatto* — ma in quanto interviene e, all'*occasione* delle sensazioni, fa esser mente la mente. La idea pura dell'essere, compie, cioè, nel fatto del conoscere, un ufficio perfettamente analogo a quello dell'apriori kantiano.

Ma come si effettua il conoscere? In virtù di un giudizio. Il quale suppone necessariamente un'attività sintetica originaria. Questa suprema facoltà unificatrice o giudicatrice, pel Rosmini come, sebbene in senso diverso, pel Kant, è la ragione.

E come la sintesi apriori del Kant è sufficientemente giustificata dall'unità sintetica originaria dello spirito, la quale trova uno stabile fondamento nella vuota e formale identità dell'Io con se stesso (appercezione trascendentale), così la sintesi primitiva o percezione intellettiva del Rosmini è resa possibile dall'attività o dalla funzione sintetica apriori (vista spirituale, ragione) di quel sentimento fondamentale (essenza dell'anima), che è unità e identità perfetta e necessaria di senso (dell'Io che sente) e d'intelletto (dell'Io che intende).

La percezione intellettiva rosminiana è, insomma, la vera sintesi apriori di E. Kant.

Ma con quali intendimenti, e in quale momento della coltura filosofica italiana ponesse mano il Rosmini alla costruzione del suo sistema si è notato

più sopra. Oggettivo, dunque, non soggettivo l'elemento puro del conoscere. Se no, come salvare la verità e certezza, che è il carattere necessario del conoscere?

Ecco l'intùito.

Ma E. Kant non è Protagora. Chi — fosse pure per le più rette intenzioni - riteneva dottrina scettica il criticismo, ossia il nuovo soggettivismo, lo falsava. Col Kant, in fatto, il problema gnoseologico e l'epistemologico si trasforma interamente: soggetto conoscitore e oggetto conosciuto, forma e contenenza del conoscere, apriori ed aposteriori non son più, come nell'empirismo e idealismo precedenti, due termini semplicemente e assolutamente opposti; come l'oggetto non è oggetto se non è nel soggetto, se non ha, cioè, quella forma necessaria che è appartenenza propria del soggetto, così il soggetto non è senza l'oggetto. e la loro dualità è legittimata dalla loro unità originaria.

Una falsa interpretazione del pensiero kantiano, determinata nella mente del Rosmini dalle sue diuturne esercitazioni nel dominio della vecchia metafisica e da motivi religiosi e morali, ha prodotto, adunque, la dottrina dell'intuito. Del resto, come mai potrebbe l'intuito essere essenziale nell'organismo della teorica rosminiana della conoscenza, se le esigenze speculative del criticismo, che non eran punto diverse da quelle della ideologia del Rosmini, aveano indotto questo ad ammettere esplicitamente nello spirito (intelletto) l'attualità essenziale ed immanente dell'essere, a porre, cioè, una necessità di vincolo tra pensiero ed essere? Se la identità, che ne consegue, è la negazione di quella pura opposizione di termini (intuente ed intuito) per cui il Rosmini fa ricorso all'intuito? D'altronde, se l'essere — che il Rosmini continuò a denominare *idea* dopo aver fatto di esso una categoria o forma a mo' di quelle del Kant — rimanesse fuori della mente, tutta la dottrina del conoscere, che il nostro sommo filosofo ha acutamente rifatta sulla base del criticismo kantiano, non reggerebbe più.

L'intuito rosminiano, ragionevolmente interpretato, non dà adunque che l'affermazione di quei caratteri ond'è fornito l'apriori kantiano della cognizione: universalità e necessità.

Alla dottrina dell'intuito tenne fermo, com'è noto, anche il Gioberti. Ma non è questa la sola eredità che il Gioberti raccolse dalla speculazione e critica filosofica di A. Rosmini. Come nella Teorica del sovrannaturale (1838), che è quasi il prologo delle sue opere filosofiche, egli mostra chiaramente di aver valutato il senso e la importanza del principio kantiano-rosminiano che l'essenza del pensare è il giudicare, così nella Introduzione allo studio della filosofia (1840) tu vedi quella falsa maniera d'intendere il nuovo soggettivismo, il soggettivismo kantiano, tutta propria del Rosmini; soggettivismo, aggiungi, di cui il Gioberti incolperà il Rosmini a causa di quella stessa esigenza per cui questi avea preteso di provare e soggettivo e scettico il Kantismo. C'è di più. La facoltà dell'intuito, nel Rosmini, l'energia contempla-

tiva nel Gioberti, non può cessare d' intuire il suo termine, senza che « le altre facoltà a proporzione se ne risentano », senza che insieme si annulli tutta la funzione del conoscere; e ciò in grazia dell' unità sostanziale dello spirito. Unità sostanziale di cui fa parte il senso, che il Gioberti non meno del Rosmini, a differenza del Malebranche, ritiene necessario alla formazione dell' Idea.

Ma se la ideologia rosminiana giace in fondo alla dottrina del Gioberti, non è men vero che nella Introduzione, ed in parte anche nella Teorica, la nuova posizione speculativa dell' insigne avversario è nettamente delineata.

La riflessione psicologica, afferma il Gioberti contro il Rosmini, non può giungere da sola direttamente all' Intelligibile, ossia all' oggetto immediato dell' intuito; essa coglie il pensiero come un fatto o un' operazione dello spirito, come un sensibile interno; il pensiero come pensiero, cioè in quanto intuisce l' Idea, non può esser côlto che dalla riflessione ontologica.

Ma, se ben si guarda, la distinzione giobertiana posa sopra un equivoco. Due riflessioni, forse, perchè due sono i metodi? Sì, se due realmente fossero gli oggetti. Ma l' oggetto attuale è uno e inscindibile: l' oggetto intellettivo intuíto, a cui si giunge, secondo il Gioberti, con la riflessione ontologica, non è cosa diversa, bensì una con l' atto d'intuire, che è oggetto, sempre secondo il Gioberti, proprio della riflessione psicologica rosminiana. Il pensiero, in altre parole, che si ripiega sopra di sè non si può riflettere che su ciò che è pensiero; e siccome questo è tale per l' intuito dell' essere, che gli dà l' idea di questo, così la riflessione non può non cogliere direttamente questa idea dell' essere (forma dell' intelletto), che è oggetto dell' intuito. L' oggetto intuito (per sè inconscio) dall' atto d' intuire non si può distinguere che per astrazione.

Il Gioberti non riuscì, adunque, a provare la insufficienza della riflessione rosminiana. Ma, tuttavia, come alla interpretazione soggettiva e scettica del Kantismo era stato indotto il Rosmini dal bisogno di porre sopra solido fondamento la oggettività del conoscere, così il Gioberti con la sua dottrina della riflessione ontologica dimostra di aver avuto il giusto concetto delle esigenze essenziali del sapere.

Ma che è, insomma, il giobertismo di fronte all' idealismo del Rosmini? Ne è la negazione o il compimento?

L' essere, termine dell' intuito naturale, pel Rosmini è ideale o possibile, mentre pel Gioberti è assoluto reale. Certo, dice il Gioberti, io non potrei conoscere il libro particolare concreto che ho innanzi, se non avessi l' idea generica di libro possibile. Ma badate, soggiunge, che questa idea è già un fatto, un concetto ed un concetto assoluto, non la ragione del fatto, la condizione del concetto. E una volta che il fatto è dato, la ragione di esso (non la ragione della ragione) non può non essere immediata.

L' Assoluto, sostegno dell' intelligibile, ossia dell' elemento generico della

cognizione effettiva, s' immedesima, poi, numericamente con l'Assoluto, creatore, ossia ragione e cagion prima, del concreto contingente.

E questa piena e feconda unità, radice dell' intelligibile e del reale, è nel fondo della *nostra* cognizione, cioè del *nostro* pensiero, ne è il vero e necessario apriori.

È una ragione esterna, avverte però il Gioberti, da noi intuita, quindi opposta al soggetto. E sia. Ma nella teorica del Gioberti l' intuito non ha valore diverso dall' intuito rosminiano. Nel Gioberti come nel Rosmini l'intuito è funzione propria dello spirito, produttiva dell' essere ideale per l' uno, dell' Ente assoluto reale per l' altro.

Gioberti compie Rosmini. Il suo Primo ontologico, principio e radice dell' essere, non è che il Primo psicologico rosminiano, principio del pensiero, ma meglio determinato. Il processo logico s' immedesima, nella sua dottrina, col processo ontologico; l' oscura unità fondamentale dello spirito, donde rampollano nel Rosmini del Nuovo Saggio l'intuito e la sensazione per la via dell' intelletto e del senso, vien definita, nella sua dottrina, per la identità dell' essere reale con l' ideale, di tutto il reale con tutto lo scibile.

Ma se la dottrina giobertiana della riflessione ontologica non ha nessun valore, ed il Primo ontologico non è che il Primo psicologico compiutamente determinato, e questo, secondo la critica del Gioberti, è soggettivo, non sarà esso pure soggettivo?

No. Perchè il soggetto e l' oggetto. ciascuno per sè e opposto all' altro, nella dottrina giobertiana non esiston più; qui siamo innanzi al vero soggetto che è anche oggetto e al vero oggetto che è anche soggetto, ed il soggetto individuo non è se non per quello spirito, per quel soggetto assoluto, a cui si adegua l' universa realtà.

Le conclusioni del pensiero giobertiano sono, in somma, l' espressione più esatta del nuovo grande soggettivismo della scienza proclamato da E. Kant, e insieme l' ultima parola della speculazione italiana, che, promossa dall' intelletto critico e penetrativo del Galluppi, si sviluppa nel rosminianismo.

***

Il lavoro del Gentile, dalla cui esposizione dovemmo escludere, per non abusare dello spazio, molti preziosi particolari, merita la più benevola attenzione. Non è nuova, certamente, l' affermazione che il pensiero speculativo di E. Kant si riflette in quello del Rosmini, ed il rosminiano nel giobertiano, più di quanto il Rosmini ed il Gioberti abbian creduto e voluto; ma il nostro autore riuscì a provare anche meglio l'una e l'altra derivazione con una serie di documenti connessi e interpretati saggiamente. In possesso com' era del senso più profondo della categoria kantiana, egli seppe applicarlo alla forma rosminiana dell' ente possibile, e per esso cavare quella spiegazione

dell' intuito, che è, a parer nostro, vera e forma la parte più ingegnosa e feconda delle sue indagini. Nè giudizio meno che favorevole sapremmo noi pronunciare sul modo, in cui il Gentile esamina e discute la forma della grave polemica: qui (pagg. 124-61), alla esattezza dello storico e acutezza del critico si associa la bontà dell' animo, accordo non sempre possibile, ma necessario ogni volta si tenti di penetrare gli intimi motivi di un dissidio sorto fra uomini moralmente e intellettualmente grandi. Che diremo, in fine. delle pagine (3-42), in cui l' autore, per chiarire le origini e la ragione storica della filosofia rosminiana — espressione vigorosa di una libera speculazione —, si rifà dal considerare le relazioni storiche e ideali del classicismo col sensismo e del romanticismo con l' idealismo ed il liberalismo nel primo trentennio del secolo? Questo capitolo, che è pieno di dottrina e di osservazioni spesso originali, ha un' importanza anche letteraria.

Il Gentile ha arricchito il suo volume di un indice dei nomi. Meglio, se lo avesse fornito anche di un sommario. E meglio ancora, forse, se tutto quello che egli scrive, con la usata serena acutezza e coerenza e precisione di linguaggio, contro due chiari critici recenti, P. D' Ercole e R. Benzoni, per mostrare che l' apriori rosminiano non ha in sè, in quella medesima forma in cui se lo trovò innanzi il Gioberti, alcuna intrinseca contraddizione — tutto questo (pagg. 221-43), dico, avesse annesso al capitolo, in cui è inserito, solo in forma di appendice.

Questo è l' appunto, se tale è in fatto, che noi crediamo di poter muovere al sagace autore, mentre siamo con lui persuasi che altri gliene verranno da altra parte. Rosmini, il Kant della filosofia italiana? Rosmini stesso ha fatta la critica di quell' intuito, su cui posa tutta la sua filosofia? E la sua oggettività è una cosa stessa con la soggettività kantiana? Gioberti è kantiano non meno del Rosmini? Ed il suo Primo ontologico è la giustificazione più sicura della sintesi apriori di E. Kant?

Ammesso, per un momento, che la nostra rapida esposizione sollevasse tali e tante questioni, agli oppositori non sapremmo rispondere per ora che così: il lavoro del Gentile, che la Scuola Normale di Pisa ha compreso nel vol. 13° de'suoi Annali e l'autore volle dedicato al chiar. Prof. Donato Jaja, maestro suo, merita di esser letto e meditato.

A. Gnesotto.

Avvertenza. — Per abbondanza di materia rimandiamo al prossimo fascicolo la rassegna di opere di D. Mercier, I. Petzold, N. Fornelli, G. Tarozzi, ed altre.

Prendiamo questa occasione per raccomandare ai nostri collaboratori di fare recensioni più brevi.

La Direzione.

RASSEGNA DI RIVISTE STRANIERE

Revue philosophique. *Gennaio-Maggio, 1900*. — E. TARDIEU: L' ENNUI. *Étude psychologique*.

L' A. studia in un lungo articolo. (Fasc. di Gennaio, Febbraio e Marzo) le forme che assume la noia e le condizioni diverse da cui dipende. Queste forme sono ricondotte a sei principali, studiate ciascuna in un capitolo: Noia prodotta da esaurimento; noia per mancanza di varietà e per difetto di potenza delle facoltà; noia degli uomini non riusciti o condannati all'inferiorità; noia per monotonia; noia per sazietà, e noia derivante dal sentimento del nulla della vita. Di ciascuna di queste forme è cercata la genesi e sono accennate le varietà con ricchezza e vivacità di particolari e con esempi tratti di preferenza dalla letteratura moderna.

A. BERTRAND. — *L'enseignement scientifique de la Morale*. (Gennaio).

È un capitolo del volume ora pubblicato sotto il titolo « Les études dans la Démocratie » del quale si darà conto nella Rivista. Notevole, sia detto di passaggio, il calore, col quale l' A. insiste sulla necessità di quello che si chiama insegnamento filosofico nelle scuole secondarie; al quale dovrebbe a suo giudizio venir assegnato (quale spavento per i nostri filologi *puri!*) nientemeno che questo programma: psicologia; logica; estetica, e sociologia; comprendendo sotto il nome di sociologia gli elementi di economia politica, di storia delle istituzioni e di morale sociale.

A. SCHINZ. — *Sens commun et philosophie*. (Gennaio).

È una confutazione brillante, anche dove non è nuova, delle pretese del così detto senso comune; e una determinazione dell' ufficio della filosofia. La quale non dà la verità ma la cerca; ed ha rispetto alle scienze lo stesso ufficio che Socrate diceva di

esercitare rispetto alla mente di chi lo ascoltava. Essa : 1° crea la scienza nel senso che dimostra la necessità ; 2° determina i limiti della conoscenza, e con ciò elimina dal campo della ricerca scientifica i problemi insolubili ; 3° fa una valutazione critica dei risultati delle diverse scienze ; 4° apre alla scienza nuove vie avvicinando e collegando in rapporti nuovi e fecondi scienze speciali considerate prima come diverse ed indipendenti.

L. WINIARSKI. — *L'energie sociale et ses mensurations.* (Febbraio e Marzo).

Nel mondo organico domina, come nel mondo fisico, la medesima legge fondamentale della conservazione e della trasformazione dell' energia. L' energia sociale alla sua volta si riduce all' energia biologica ; e tutte le forme che questa può assumere non sono in ultimo che trasformazioni di due bisogni o desideri fondamentali : la fame e l' amore. A questi due agenti è dovuta l' assimilazione o attrazioue tra la materia animata e la materia inanimata, che tende alla riproduzione e alla consevazione degli individui e delle specie. Ora l' intensità del piacere esprime l'intensità di questa attrazione biologica ; basta dunque misurare il grado di piacere per misurare l' azione delle energie specifiche della vita. Ma i gradi dei piaceri, e quindi dei desideri sono misurati alla loro volta dai prezzi dei diversi beni, i quali rappresentano così l' equivalente economico quantitativamente determinabiie delle energie biologiche e sociali.

Dunque il metodo dell' A. consiste sostanzialmente in ciò : « ricondurre la scienza sociale all' economia politica e questa alla meccanica. Il punto principale é quello di ridurre tutti i beni immateriali allo stesso livello dei beni materiali » (p. 266, nota). Infatti secondo le definizioni dell' economia matematica, il bene economico camprende non solo i prodotti naturali e artificiali, ma tutte le istituzioni sociali di ogni specie, lo stato, la legislazione, la moralità, le arti ecc. così come gli stati psichici che a questi corrispondono. Ora tutti i beni senza eccezione hanno il loro prezzo espresso in oro, prezzo che è fissato secondo le leggi che reggono l' equilibrio economico. Ma la maggior parte degli economisti matematici, pur accettando questa veduta, si sono occupati principalmente dei beni materiali, mancando dati stati-

stici sufficienti sui beni immateriali. Perciò l' A. insiste sull' importanza di questa riduzione e cerca di determinare i modi che la rendono possibile.

A. LALANDE. — *Progrès et destruction.*

In questo articolo (fasc. di Marzo) l' A. chiarisce qualche punto secondario della sua tesi sostenuta a lungo nella sua opera (V. fasc. Gennaio-Febbraio di q. Rivista); il progresso umano, sopratutto morale, che si manifesta nel predominio crescente della ragione, esprime un processo inverso a quello di integrazione e di differenziazione dominante nelle formazioni biologiche e nel campo dell' istinto; e tende alla distruzione perchè tende alla identità.

C. BOUGLÈ. — *La sociologie biologique et le règime des castes.* (Fasc. d' Aprile).

Ciò che giustifica le teorie è la loro fecondità. Se, a un certo problema sociologico definito l' organicismo può dare una risposta precisa, ha ragione; se non darà che formole vaghe non applicabili ai fatti sociali senza che conducano al falso, esso deve essere posto tra le ipotesi inutili e le metafore dannose.

Con questo proposito l'A. esamina l'analogia biologica rispetto alla questione del regime delle caste, mettendo in chiaro successivamente le conclusioni diverse e contradditorie, a cui può essere tratta l' applicazione delle leggi biologiche al problema sociologico della superiorità o inferiorità del regime delle caste rispetto al regime egualitario. E giunge a questa conclusione: La sociologia biologica si spaventa invano del progresso delle idee egualitarie. Le sue profezie di guai non hanno in nessun grado il carattere di previsioni scientifiche. Dopo la loro escursione feconda nel campo delle scienze naturali, l' idea della differenziazione e quella della selezione non ritornano alla scienza sociale se non per disorientarla, perchè sotto la forma angusta e brutale che dà loro la biologia, tendono a farci dimenticare le originalità e come i privilegi delle nostre società. Ora il trascurare sistematicamente la faccia umana della sociologia è un esporsi a restare nel vago, o a cadere nel paradosso. L' analogia delle forme organiche non può dire che cosa valga una forma sociale; perchè incoscientemente prima, coscientemente poi, la società è fatta *dall'* uomo, e di più in più *per* l' uomo.

F. Le Dantec. — *Homologie et Analogie* (Maggio).

L'A. determina con quell'acume e quel vigore logico che egli suole portare nelle questioni biologiche la differenza tra la nozione di omologia che è puramente morfologica e quella di analogia puramente fisiologica; mostrando quali errori ne siano derivati e ne possano derivare alla classificazione genetica delle specie animali, e quali principi regolatori possano dar modo di correggerli e di evitarli (principio di Fritz Müller e legge di Serres).

L. Gérard-Varet. — *La psychologie objective.* (Maggio).

L'A. tratta questi tre punti: Quale è l'oggetto della psicologia obiettiva; quale il metodo; quale il posto, che essa occupa nella psicologia generale. La psicologia obiettiva ha colla sociologia i medesimi rapporti che questa ha colla storia. La storia studia dei fatti determinati che si sono prodotti una volta in un dato momento e luogo; la sociologia, dei fenomeni suscettivi di manifestazioni molteplici, di riapparizioni indefinite nello spazio e nel tempo (come la famiglia, la proprietà, la schiavitù, il culto ecc.); la psicologia obiettiva studia altri stati meno definiti e più generali ancora, che stanno dietro a questi come le loro cause lontane e profonde (p. es. il sentimento religioso, il sentimento della giustizia ecc.) In breve: la storia studia degli *avvenimenti;* la sociologia, degli *stati;* la psicologia obiettiva, delle *tendenze.* Queste *tendenze* sono non soltanto universali ma permanenti; non tutte ad un modo però. Alcune (come i sentimenti citati) sono permanenti e sempre visibili, le altre permanenti del pari ma in due forme di esistenza ben diverse; una prima, nella quale sono dominatrici e coscienti; una seconda nella quale sono dominate e sconfessate, e vegetano nell'ombra, incoscienti. Nell'una o nell'altra forma si trovano in tutti gli uomini. Così la psicologia obiettiva deve, ricostruendo i diversi tipi di mentalità, mettere in luce gli strati diversi del nostro pensiero, spingendo la sua ricerca là dove l'introspezione da sola, finisce la sua; nella vita incosciente dello spirito.

Il metodo è complesso. Prima di tutto raccolta di fatti; lavoro di monografie (psicologia del bambino, dell'adulto, del vecchio, dell'ignorante, del colto; delle diverse professioni, delle diverse

razze ecc.). Poi comparazione. Infine quando, per mezzo di questa, una tendenza universale è riconosciuta, bisogna isolarla trasportandola in una coscienza ideale, in cui si supponga che operi da sola, allo stesso modo col quale la meccanica concepisce il mobile in uno spazio ideale; e così diviene possibile la determinazione del contenuto, dei caratteri delle sfumature di ciascuna, che alla sua volta prepara la determinazione delle origini.

Da ultimo ecco il posto di queste ricerche nel campo generale della indagine psicologica. La sensazione e l'istinto sono il dominio della psicologia propriamente sperimentale; il pensiero spontaneo è il dominio della psicologia obiettiva; finalmente la riflessione, cioè il complesso delle forme superiori dello spirito, è il dominio della psicologia soggettiva.

E. J.

Revue Néo-scolastique. – *Août, Novembre 1899.*

1. D. Nys. Étude sur l'Espace.

Tende a riaffermare la teorica scolastica che il luogo interno dei corpi sia una entità reale e oggettiva, che ogni corpo cioè sia dotato di una « ubicazione intrinseca », proprietà, la quale lo fissa in una situazione sua esclusiva.

L'ipotesi del Nys poggia sopra un cumulo di preterizioni, di distinzioni, di sottigliezze ingegnose forse, ma non sempre profonde.

Egli ripudia senza confutazione alcuna la concezione soggettiva dello spazio, solo incidentalmente notando come essa releghi lo spazio tra le illusioni dello spirito e mostrando così di confondere l'illusione col concetto di forma. Proponendosi di ricercare la costituzione ontologica della relazione spaziale, si crede in diritto di abbandonare i suggerimenti che la psicologia può offrire, i soli suggerimenti in fondo che possano condurci a una spiegazione accettabile. Per evitare l'errore de' *matematici*, che ci hanno ispirato la *strana* opinione della essenziale relatività del movimento, ricorre a un metodo opposto a quello de' matematici e parte dalla osservazione dei corpi in moto, complicando così con l'elemento nuovo (il movimento) il problema dello spazio. Certi ragionamenti del Nys, fondati su citazioni aristoteliche o sopra supposizioni o confronti puramente esteriori, sono più atti

a ingenerare stupore che convincimenti saldi e sicuri. « Supponiamo, scrive l'autore, che nel mondo attuale Dio stesso imprima a una massa materiale un impulso che determini un movimento, che si comunicherebbe agli altri corpi dell' universo e modificherebbe le relazioni intercedenti tra essi e il corpo mosso da Dio. Supponiamo pure che immediatamente il Creatore annienti l' universo intiero senza modificare in alcun modo l'unico corpo sottomesso al suo impulso motore. Ne deriverà forse che questo mobile solitario cesserà di muoversi nel vuoto spazio? Quale ragione accampereste per difendere una simile conclusione? » Ma quale ragione, si potrebbe obiettare, ammette che si introducano nella scienza siffatte considerazioni? Quale ragione permette che simili logomachie distruggano l' ipotesi della gravitazione universale, postulato primo di quelle stesse scienze fisiche, nel nome delle quali il Nys sembra discutere? E perchè una così strana teorica doveva provenire proprio da un cultore di una filosofia, che si impernia tutta sul concetto della finalità?

2. N. KAUFMANN. La finalité dans l' ordre moral.

Studio precipuamente esegetico de' punti fondamentali dell' *Etica a Nicomaco* e dell' integrazione che ne compiè S. Tommaso.

L' autore mostra di accostarsi all' opinione (sostenuta come è noto, anche dallo Zeller) che Dio non sia concepito da Aristotele come causa efficiente e come creatore dell' universo e che per conseguenza l'operare dell'uomo non sia retto da una legge naturale, derivante dalla legge eterna. Il lavoro difetta forse della necessaria estensione e profondità, specialmente nelle parti che riguardano la filosofia di S. Tommaso, le affermazioni del quale sono spesso lasciate senza dimostrazione. Paragonare non è provare, e dire che l' uomo tende a Dio come l' ago magnetico tende al nord è ricorrere ad una retorica di dubbio valore. Così, che per evolversi di civiltà o di forme psichiche l'essenza dell'uomo non muti è conclusione che tutti forse potremo accettare, ma che non va più dimostrata, riportando semplicemente le parole di remotissimi pensatori.

3. E. VAN ROEY. L' influence du Kantisme sur la Théologie protestante.

Il prossimo congresso della Storia delle Religioni ha dato oc-

casione al fiorire di molti studi sopra quella interessante dottrina. Il Roey accenna a un argomento importante ed elevato: in qual modo e in qual misura si siano infiltrate nei sistemi teologici protestanti le idee cardinali della filosofia kantiana. Questa, come ben nota l' autore, ci riconduce al pensiero della autonomia della ragione individuale eretta a legislatrice sovrana delle cose e delle azioni nostre. Anche Lutero aveva proclamato l'alto valore del pensiero e della coscienza individuale: Kant, conclude perciò il Roey forse troppo affrettatamente, è dunque l'erede e il continuatore della Riforma.

E qui il lettore attenderebbe un esame critico particolareggiato, il quale dimostrasse come dopo Kant la teologia protestante abbia più vigorosamente affermato l' indipendenza della ragione individuale che già Lutero aveva sostenuto. Di questo minuto lavoro lo scritto del Roey manca e ci lascia perciò alquanto disillusi.

PIERFRANCESCO NICOLI.

Annales de Philosophie Chrétienne. — *Mars, 1900.* — R. P. TYRREL S. S. — *Théologie et Religion.*

L' Autore esamina dapprima la differenza tra il modo filosofico e quello volgare di concepire le cose e di parlarne; il primo è astratto, ordinato, artificiale, il secondo è concreto, disordinato, naturale. Anche il linguaggio filosofico preso da solo non dà che un lato della realtà, poiché considera le cose astrattamente; allora si ha la migliore idea del mondo, quando la concezione filosofica è completata da quella volgare. Così un visitatore che venisse da un mondo diverso dal nostro, ed entrasse in un museo di storia naturale, si formerebbe un' idea meno giusta della natura, di quella che ne ha un contadino ed un selvaggio: conviene unire le due cognizioni ed integrare l'una con l'altra.

Ma se si parla del mondo spirituale e sopranaturale, si trova un' altra difficoltà; poichè qui tutte le nostre concezioni e i nostri vocaboli sono necessariamente cose analogiche: come se volendo parlare dei colori, si prendessero i termini dal suono, queste voci darebbero una cognizione vera, ma assai inadeguata. L'errore chiamato antropomorfismo non consiste tanto nel concepire Dio e parlarne alla maniera umana, quanto in dimenticare che

un tal modo di concepire è analogico; ma non è meno analogica l' idea che di Dio dà la Teologia; le due concezioni la volgare e la scientifica non sono adeguate neanche prese insieme, e prese separatamente, la menc irreale è ancora la volgare. Basti citáre uno dei molti esempi recati dall' Autore.

Il volgo si spiega l' onnipresenza divina imaginando che Dio si stenda fino alle ultime stelle, e più in là ancora fino all' infinito: il Teologo riconosce l' imperfezione di questo modo di parlare, col quale si attribuisce a Dio una estensione materiale, e dice che Dio non ha rapporti spaziali nè come estensione nè come punto: che tuttavia egli è presente dappertutto in una maniera inconcepibile. L' effetto di una tale spiegazione su una mente ordinaria sarà spesso che per lei Dio non sarà più dappertutto come supponeva prima: Dio non sarà allontanato, ma neppure avvicinato, non sarà più distante, ma neppure presente.

L' importanza di queste osservazioni sta nell' effetto che i diversi modi di parlare producono sullo spirito umano: un' imagine sensibile eccita il nostro sentimento, un' idea astratta ci lascia freddi: a misura che un parlare strettamente scientifico spoglia Dio di ogni carattere umano, egli diviene per noi irreale, e perde influenza nella nostra vita e nella nostra condotta.

EMILIO BASERGA.

Nell' « **International Journal of Ethics** » *dell'ottobre 1899 sono notevoli principalmente tre articoli:*

Nel primo di essi: *Il rapporto fra Etica e Sociologia* il SIDGWICK si propone il quesito: può la Sociologia, così come è intesa dallo Spencer e dal Comte, subordinare a sè l' Etica? Per rispondere, bisogna anzitutto supporre che la prima abbia raggiunto, ciò che finora non è, il carattere di vera scienza, il quale consiste, secondo che ammette lo stesso Comte, nella continuità delle dottrine e nella previsione degli avvenimenti. Data una simile supposizione, si vede che la Sociologia potrà subordinare a sè l'Etica per tutto quel che riguarda l' applicazione pratica dei principii generali e la deduzione di regole minori di condotta. Ma quanto ai principii stessi la Sociologia non può dettar nulla all' Etica, perchè questa determina ciò che deve essere, quella invece, anche quando tratta di giudizi etici, studia il fatto e non

ricerca se il giudizio etico, da lei esaminato, è buono o cattivo; che anzi essa deve con le sue leggi spiegar tanto i giudizi morali erronei che i veri. Si potrà osservare che, come le varie strutture e funzioni degli organismi non si possono intendere, se non quando si considerino come adattati alla conservazione o dell'organismo individuale o del suo tipo, così la Sociologia nella sua spiegazione dei fatti sociali richiede la medesima concezione dell'adattamento al fine della conservazione sociale; e che quindi la moralità, intesa come un complesso di relazioni fra i membri della società, deve esser concepita allo stesso modo, cioè come conducente in ultimo alla conservazione dell'organismo sociale. Allora il moralista dovrà accettare questo fine sociologico come l'ultimo fine etico, dacchè altrimenti egli porrebbe un ideale opposto alla corrente irresistibile dell'intero processo delle vite nel mondo. Ora, osserva bene il Sidgwick, sarebbe accettata senz'altro una tale sottomissione dell'Etica alla Sociologia, quando tutti i Sociologi fosser d'accordo nell'ammettere la conservazione dell'organismo sociale come il fine che tutti gli altri comprende e in rapporto al quale la moralità può essere interamente spiegata, e d'altra parte tutti i moralisti fosser pure d'accordo nell'ammettere questo fine sociologico come il bene supremo. Ma nè il moralista può accettare come bene morale la pura conservazione della vita senza badare alla sua qualità; nè tutti i sociologi ammettono che la moralità, come una parte del complesso adattamento degli organismi sociali alle loro condizioni d'esistenza, siasi sviluppata sotto l'influenza della lotta per la vita. Una simile ipotesi sulla genesi della moralità è dovuta, continua il Sidgwick, all'aver concentrata l'attenzione, come accade in tutta la dottrina dello Spencer, sul lato fisico della vita sociale e sulle sue condizioni primitive, trascurando il lato spirituale e le fasi posteriori dello sviluppo.

Si può ancora obbiettare che è artificiosa la separazione fra il soggetto dell'Etica e quello della Sociologia, perchè fra l'una e l'altra esiste influenza reciproca. Ma io, soggiunge il Sidgwick, non intendo negare la « *interpenetration* » di idee delle due discipline, bensì, soltanto di insistere sulla necessità di tener distinti i campi per non ingenerare confusione ed errore. Il concetto della conservazione dell'organismo sociale può render più

piena e più vera la nostra idea del dovere, ma lo studio puro e semplice dei fatti come tali non ci porge un criterio del lor valore.

L' articolo, così interessante e così lucido e sensato del Sidgwick, termina con questa osservazione sull' ottimismo sociologico. Io non contesto il valore dell'ottimismo come dottrina filosofica, come fede connessa con una concezione teologica, ma dico che esso non deve intervenire nel processo della induzione scientifica. E quando lo Spencer arriva alla sua conclusione ipotetica sullo stato umano avvenire, egli non segue un metodo strettamente sociologico, ma è dominato da un ideale individualistico formato precedentemente allo studio sistematico della sociologia.

Nell' articolo intitolato audacemente: *La futilità dell' Etica Kantiana* l' A., Henry, dopo d' aver mostrato con una rapida ma efficace, sebbene non nuova, critica che la dottrina Kantiana dell' Etica è sotto l'aspetto teoretico incompleta e incoerente, la considera sotto l' aspetto pratico, mettendo in rilievo principalmente quello che egli chiama l'*errore iniziale e colossale* di Kant, consistente in ciò, che il filosofo tedesco crede che i sentimenti, per causa della loro mobilità, non possono porgere un principio universale, e così la sua scienza puramente razionale dell' Etica li esclude dal regno della moralità.

È pure degno di attenzione per una certa originalità di pensiero e vivacità di espressione l' articolo di Thomas Davidson, *La democrazia americana come religione*. L' A., partendo dal concetto, che religione è una fede e una dottrina del rapporto fra l' uomo e l' universo, accompagnata da un' azione fondata appunto su quella fede e dottrina, cerca di mostrare che la democrazia americana, come quella che cerca di raggiungere per l' opera reciproca di esseri essenzialmente uguali la maggior somma di benessere, cioè il maggior incremento della conoscenza, dell' affetto, del volere implica una fede religiosa, o diremo noi, una concezione etico-filosofica, così riassunta dall' A.: il mondo risulta da una moltitudine di individui senzienti, miranti alla propria soddisfazione, cui essi possono raggiungere soltanto con l' aiuto reciproco. Nello svolgimento di questo insaziabile desiderio essi uniscono le loro attività a formare, prima, la così detta materia bruta, poi il protoplasma, poi tutte le forme della

vita animale e vegetale, culminando infine nell'uomo e nella società. In questa religione si sostituisce al dio esterno la divinità perpetua di ciascuno di noi, e alla speranza la certezza dell'immortalità, perchè l'uomo, autonomo, libero, è immortale (*Man is free and immorlal in his own right).*

Per questa concezione etico-religiosa della democrazia americana l'A. si lusinga che abbia a scomparire il dissidio, da lui in principio lamentato, fra vita civile e vita religiosa, concludendo anzi che una nobile vita civile, la qual miri al bene di tutti, è la più religiosa di tutte le vite.

Ci siano lecite due sole osservazioni: 1.ª Perchè ostinarsi a chiamar religiosa una concezione nella quale non ha posto il concetto del Dio sovra-umano? — 2.ª Perchè data la interpretazione filosofica del Davidson, essa dovrà star a base unicamente della democrazia americana e non delle altre democrazie moderne?

gi. vi.

NOTIZIE

Onoranze al Prof. F. Bonatelli. — Ai 25 dello scorso Aprile Francesco Bonatelli, professore di Filosofia teoretica nella Università di Padova, compiva il settantunesimo anno di vita ed il cinquantesimo anno d' insegnamento. Alle ore 14 di quel giorno il prof. V. Polacco, Preside della Facoltà di giurisprudenza, che, in assenza del prof. A. De Giovanni, fungeva da Rettore, cogli altri Presidi e con circa 12 Professori di tutte le Facoltà si recò in casa del predetto professore per presentargli una pergamena finamente miniata e sottoscritta da quasi tutti i colleghi dell'Università. La pergamena, che reca prima la firma del prof. R. Ardigò, contiene un eloquente indirizzo dettato in latino dal professore F. Gnesotto colla dedica

Athenaeum Palavinum eximio Professori
FRANCISCO BONATELLI.

Il Proretttore nel presentare la pergamena al prof. Bonatelli, gli rivolse alcune parole opportunissime per significargli anche a voce e a nome dei colleghi che con tale dimostrazione s' era voluto manifestargli la stima che egli, veterano dell'insegnamento della filosofia, gode presso il Corpo universitario. Il prof. Bonatelli, evidentemente commosso, rispose con serenità e colla calma che gli è propria, nel modo più acconcio. Disse, tra il resto, che per lui tale dimostrazione inaspettata era « come un raggio di sole che splendeva nel tramonto della sua esistenza »; e aggiunse che fino a che gli basteranno le forze continuerà a prestar l'opera sua, e non dimenticherà mai l'atto di benevolenza, di cui vollero onorarlo i colleghi.

Nello stesso giorno giunse da Treviso il prof. Ponzian per presentargli un affettuoso indirizzo, sottoscritto da molti professori delle scuole secondarie, i quali vollero così dimostrargli che è viva nel loro animo la memoria dei suoi insegnamenti e dei suoi consigli amorevoli ed onesti.

Il prof. Francesco Bonatelli, che spese la vita negli studi e

nell' insegnamento, ebbe così una sincera manifestazione di stima e di affetto da parte dei suoi colleghi e de' suoi discepoli.

Continua in libri, giornali, opuscoli la difesa dell' insegnamento della filosofia nei licei.

Il prof. Giovanni Gentile ha pubblicato l' opera annunziata (V. fasc. Gennaio-Febbraio) sull' insegnamento della filosofia; e il suo libro mantiene largamente la promessa.

Il dott. Cosentini ha pubblicato pure un articolo efficace sull' argomento nel Corriere d' Italia; e il prof. Luigi Venturini del Liceo di Arfino ci manda un suo opuscoletto dal titolo « *La cosidetta filosofia nei Licei* » dove si fanno con una bonarietà garbatamente ironica parecchie osservazioni assai sensate.

Nel concorso *alla Cattedra di Filosofia Morale nell' Università di Napoli* furono graduati: 1° Igino Petrone prof. str. di Filosofia del Diritto a Modena con $^{42}/_{50}$; 2° *ex aequo* Sante Ferrari, Tarantino e Troiano con $^{40}/_{50}$; 3° Asturaro con $^{39}/_{50}$; 4° Vidari con $^{38}/_{50}$.

Seguono con minori votazioni ma pur dichiarati eleggibili: Fragapane; Marchesini Morando e Tarozzi; Billia e D' Alfonso.

Nel concorso *alla Cattedra di Filosofia del R. Liceo Tasso di Roma* fu classificato primo con $^{29}/_{30}$ il prof. Guido Villa.

Non abbiamo notizie sulla graduatoria degli altri concorrenti. Mandiamo intanto vive congratulazioni al nostro valente collaboratore.

Libere docenze. — Il Cons. Sup. di P. I. ha approvato la libera docenza del nostro collaboratore *A. Piazzi* in *Pedagogia;* di *C. Guastella* in *Fil. Teoretica*, e di *M. Billia* pure in *Fil. Teoretica.*

Premio Reale dell' Accademia dei Lincei. — Stante l' importanza della relazione su questo concorso, la pubblichiamo integralmente:

Relazione sul concorso al premio Reale straordinario di L. 5000 sui temi: « Sulla teoria della conoscenza » o « Sui fondamenti della filosofia pratica » pel 1897. — Commissari: BARZELLOTTI, CANTONI, CARLE, CHIAPPELLI, TOCCO (relatore).

Del premio reale per le scienze filosofiche, messo due volte a concorso nel 1889 e nel 1891, una sola metà fu conferita nel 1894, e dell'altra residua s

formò un nuovo premio da conferire al miglior lavoro *Sulla teoria della conoscenza* o *Sui fondamenti della filosofia pratica*.

Al concorso a codesto premio, scaduto il 31 dicembre 1897, si presentarono nove concorrenti, ma essendosi a tempo debito ritirato uno, restarono otto soli con undici lavori, parte manoscritti e parte a stampa.

1. **Gallo Gustavo Adolfo.** – 1) *Natura ed origine dell' umana cognizione* (ms.). – 2) *La collisione vitale* (st.).

2. **Rossi Luigi.** — *Dei fondamenti della filosofia pratica* (ms.).

3. **Milesi G. B.** – *La negazione del libero arbitrio ed il criterio del giusto nella ricerca della legge sociale* (st.).

4. **Scotti Italo.** — *Teoria della conoscenza* (ms.).

5. **De Bellis Luigi.** — 1) *Teoria della conoscenza* (ms.). 2) *L' amore e l' avvenire* (st.).

6. **Gizzi Giuseppe.** — *Contributo alla teoria della conoscenza* (ms.).

7. **Anonimo.** — (Οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἕτοιμα μᾶλλον τρέπονται. Thuc. d. Bell. pelop. I, 20). — *Scienza e opinione*. (ms. 2 voll.).

8. **De Sarlo Francesco.** — 1) *Saggi di filosofia*. Vol. I, II. (st.). — 2) *Metafisica, scienza e moralità* (st.).

Il risultato di questo concorso se in una parte conferma anzi vince le speranze, che avevamo concepite or fa un anno sul progresso degli studi filosofici tra noi, dall' altra crudelmente le smentisce; poichè per un certo verso questa gara per un premio regale appar da meno della precedente ai premi ministeriali. E la ragione di siffatta disparità, a parer nostro, è questa: che ai premî ministeriali concorrono gl' insegnanti più provetti e ben consapevoli del rischio, a cui si mettono, laddove al premio reale crede di poter aspirare anche chi non sa intendere il tema medesimo messo a concorso. Così il sacerdote Gallo Gustavo Adolfo crede di aver risposto al quesito « sui fondamenti della filosofia pratica » con un opuscolo a stampa intitolato *La collisione vitale*, dove s' ingegna di dimostrare con prove teologiche essere lecito uccidere il feto per risparmiare la madre.

Un altro concorrente, il signor Rossi Luigi, risponde allo stesso quesito di filosofia pratica con un lavoro manoscritto, dove lo nega del tutto. « La morale, egli scrive, più che una scienza è un' arte, è anzi la bellissima delle arti belle ». È vano mescolarsi nelle lotte, che ancor fervono tra i moralisti, utilitarî e gli oppositori loro; poichè la grande lite fu già da un pezzo decisa nel « più compiuto trattato (son sue parole) e fortunatamente se non anche provvidenzialmente insuperabile di eleganza, gli Uffici di Cicerone, il manuale della moralità più pura e più colta che si conosca »

Non risponde al tema neanche il signor Milesi, il quale nel volume a stampa: *La negazione del libero arbitrio* ecc., dopo aver citato a sproposito la *Kritik der praktischen Fernunft* (sic), ne ricava la seguente conclusione: « Così

è che le sensazioni in bene ed in male, che ci vengono dai sensi e dalla coscienza, sono poi a considerarsi come la controprova, come i mezzi con cui la nostra Ragione può pel bene suo ed altrui agire sul mondo esteriore ». Felice chi da questo periodo potrà cavare alcun costrutto.

Un grosso manoscritto di 378 pagine presenta il signor Italo Francesco Scotti, dove espone una teoria della conoscenza informata alle dottrine dell' Ardigò e del Fouillée; ma l'inesperto autore non s'accorge delle differenze profonde, che separano le due dottrine; nè gli riesce di metterle insieme se non fraintendendole entrambe. Alla confusione delle idee risponde tal disordine nella forma, che spesse volte i periodi non tornano, e la grammatica non di rado ne va malconcia.

Di minor mole è il manoscritto presentato dal signor Luigi de Bellis sotto il titolo: *L' organizzazione della conoscenza.* In quest' opera, divisa in tre capitoli, la coscienza, la conoscenza, la morale l' autore crede di aver trovata la nuova teoria dell' *involuzione* da opporre all' altra oggi più accetta dell' *evoluzione.* E confida che siffatta teoria serva mirabilmente a mostrare l' origine della coscienza, e a discoprire i fondamenti della moralità. Se non che alla commissione è parso che l' autore non sia riescito nel suo intento. Per quanto disprezzo egli mostri per le citazioni, non potrà negare che nel caso suo erano più che mai doverose, per non presentare come dottrina propria e nuova quella già esposta da altri e in modo molto più preciso. Manca al De Bellis l' acume critico; salta le difficoltà con disinvoltura, e non di rado presuppone come noto ed evidente quello che si dovrebbe dimostrare. Così nel capitolo sulla memoria accennato « che ogni focolare di forza concreta diffonde la sua azione a sfera » e che « la forza nervosa è diffusibile anch' essa, conducibile, esauribile » conchiude in questo modo. « Sin qui la sostanza nervosa non presenterebbe nulla di particolare . . . Ma oltre la capitale e non tanto straordinaria proprietà di accorgersi, di sentire, o di passare dallo stato di sensazione generica incosciente a quello di percezione sensibile, ne ha altre non meno importanti per lo sviluppo della coscienza, e fra le quali per primo noteremo l'*impressibilità* o ritentività. Come il nome stesso lo dice l' impressibilità é la proprietà di ritenere diffusa ma come scolpita nella propria trama l' impressione della causa della sensazione ». Basterebbe questo solo passo per mostrare come l' autore accumula in poche linee presupposti su presupposti ed errori su errori.

Superiore a questi concorrenti è il signor Gizzi, che presenta manoscritto *Un contributo alla teoria della conoscenza*, dove cerca di mostrare quello che già aveva affermato in altro opuscolo a stampa, che cioè il fenomeno di *sostituzione* della sensazione più forte alla più debole é come il principio o la fonte, onde emana tutta la cognizione. La dimostrazione a giudizio unanime della Commissione, non è riescita. E il fenomeno, che l' autore mette in rilievo, fu già studiato da altri come dal Taine; ma certo nessuno prima del Gizzi ha osato di attribuirgli una sì grande e immeritata importanza.

Tutti questi lavori furono giudicati dalla Commissione immeritevoli del premio; ma di gran lunga superiori sono gli altri, che ci compensano ad usura della fatica spesa ad esaminarli. Citerò in primo luogo un grosso manoscritto in due volumi, dovuto ad un anonimo, che prende a suo motto il luogo di Tucidide *de bello pelop.* 1,20 οὕτως ἀταλαίπωρος ecc. È un libro codesto, che si legge con qualche difficoltà non per la forma, che é sempre limpida, scorrevole e non di rado elegante, non per il pensiero, che per quanto profondo ed elevato, non é mai astruso o vaporoso; ma perchè l'autore, come dichiara egli stesso, non ha potuto, forse per ragioni di salute, aggiungere al poderoso suo scritto indici e sommarii, che non debbono mancare in materie così gravi e in discussioni così lunghe e complicate. Se l' autore metterà a stampa, come é desiderabile, il suo lavoro, provvederà senza dubbio a colmare codesta lacuna.

Il problema che l' autore crede come fondamentale non pur della teorica della cognizione, ma di tutta la Filosofia è: se si debba ammettere o negare il soprannaturale. E in conclusione pare che egl' inchini alla soluzione negativa, ma lascia pur sempre aperto uno spiraglio alla positiva. Si può non essere d'accordo con l'autore e sulla posizione stessa del problema, e sul modo di risolverlo; gli si può rimproverare anche qualche inesattezza, quando cerca di applicare ai fatti psichici le stesse leggi e dottrine, che gli fecero buon gioco nella trattazione dei fatti fisici; ma non si può negare che egli possiede per dirlo con un insigne matematico, nostro collega « i fondamenti del calcolo e della meccanica, ed ha cognizioni esatte e non limitate di fisica ». Più deficiente appare la cultura dell' autore in fatto di storia della filosofia. Così quando discute lungamente dell'idealismo, non distingue le diverse forme di esso e non di altro discorre se non dell' idealismo subbiettivo alla Berkeley.

Ed anche nell' apprezzamento della filosofia critica qualche incertezza traspare, nè l' autore s' accorge come sia più vicino di quel che creda all' indirizzo che combatte. Le dimostrazioni dell' autore, se non sempre convincenti, sono però senza eccezioni severe e profonde.

Non mancano qua e là sottigliezze inutili, ma v' ha interi capitoli, come quelli sulle tre leggi fondamentali e sull' infinito, scritti magistralmente con acume filosofico e largo corredo di cognizioni scientifiche. L' autore mostra una grande originalità di pensiero. Anche quando espone dottrine altrui, sa darvi uno stampo proprio. E mostra sempre i convincimenti suoi con grande sincerità, e in qualche punto difficile e scabroso è di proposito deliberato più chiaro e più scultorio. A giudizio unanime della commissione quest' opera è ben meritevole del premio messo a concorso.

I lavori, che restano da esaminare, sono i libri a stampa del prof. De Sarlo: *Saggi di filosofia* in due volumi; *Metafisica, scienza e moralità* in un volume solo. Il De Sarlo non mostra la coltura matematica e fisica dell' altro concorrente, né può come quello andare a fondo nelle teorie scienti-

fiche, che oggi dominano nella meccanica, nella fisica e nella chimica. Ma per compenso possiede in più larga misura del suo collega le scienze biologiche, ed ha più estesa conoscenza della letteratura contemporanea sulle questioni gnoseologiche ed etiche. Forse negli scritti del De Sarlo mal si distingue quello che gli appartiene in proprio da quel che ha mutuato dagli altri. Forse anche attinge ad opere recenti più di quel che dovrebbe quando non cita le sue fonti. Ma è fuori discussione che anche il De Sarlo possiede quell'originalità d'ingegno, che sa dare una forma propria ed una impronta personale anche alle dottrine altrui. E le più importanti manifestazioni del pensiero contemporaneo egli conosce, ma non ne nasconde i difetti, nè si fa trascinare dalla corrente. La sua critica è vigorosa ma non infeconda, poichè egli cerca attraverso le polemiche aprirsi una via per sostituire una veduta più larga, che colmi le lacune della speculazione contemporanea e risponda meglio ai bisogni della mente e dell'animo. A giudizio unanime della Commissione i libri del Sarlo per chiarezza di esposizione, per vigore di pensiero, per acutezza di critica non la cedono agli scritti del suo competitore. E poichè i meriti e i difetti dei due concorrenti pressochè si bilanciano, e per giunta l'un d'essi ha trattato con maggiore larghezza il problema etico, mentre l'altro si è meglio addentrato nel gnoseologico, la Commissione vi propone di partire il premio fra i due concorrenti assegnando a ciascuno di essi lire 2500.

Approvata la relazione, si procedette all'apertura della scheda che portava il nome dell'anonimo autore, che è il prof. Bernardino Varisco

Dichiarazione. — Sebbene noi non crediamo conveniente, per più ragioni, di aprire il nostro periodico alle polemiche, tuttavia non abbiamo difficoltà di far conoscere ai nostri lettori una osservazione che in termini molto garbati ci manda il Chiar. Prof. Dott. Riccardo Wahle riguardo alla recensione che del suo libro *(Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza ecc.)* è stata da noi pubblicata nel fasc. di Marzo-Aprile u. s.

« La mia dottrina » egli ci scrive « non è assolutamente il « noto Fenomenalismo, ma un'altra del tutto nuova. Il Fenome- » nalismo riconosce i fenomeni come *oggetti di sapere* (*Wissen-* « *stücke*); la mia dottrina invece dichiara i fatti (*Vorkomnisse*) « come prodotti reali *oggettivi* di fattori ignoti, e non ammette « teoreticamente alcun soggetto. Essa sostiene di esser la sola « che non sia fondata su pregiudizi e apparenze ».

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Maggio, 1900.

F. Le Dantec: Homologie et analogie. — *Gerard-Varet:* La psychologie objective. — *Claparède:* Sur l'audition colorée. — *Richard:* Les devoirs de la critique en matière sociologique. — *G. Richard:* Travaux italiens sur la criminalité. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Id. — Giugno, 1900.

P. Paulhan: Les esprits Synthetiques. — *Dugas*: Fanatisme et Charlatanisme; Etude psychologique. — *Calinon:* Sur la Geométrie Numérique. — Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Necrologie.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin. — Maggio, 1900.

A. Darlu: La Morale chrétienne et la conscience contemporaine. — *Em. Vam Biema.* — Cause et condition. — *J. Wilbois.* – La Méthode des sciences physique (Suite et fin.) — Études critiques; questions pratiques; Supplement.

Revue Néo-Scolastique. — N. 2. — Mai.

IV. *A. Goffart:* Les « Esprits animaux ». — V. *Cyr. Van Overbergh.* — Les courants sociologiques du XIX siècle. — VI. *D. Mercier.* — Observations et discussion. — Mélanges et Documents. — Comptes-rendus, ecc.

Annales de Philosophie chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. - Aprile, 1900.

I. R. P. Peillaube: Les localisations des fonctions psycologiques. I. — II. *G. Lechartier:* Evolution et Dissolution I. — III. *R. P. Noël, O. P.*: Ya-t-il une science du surnaturel. IV. — IV. *G. Lechalas:* Les lois générales de la chimie. — V. *Abbé Calippe:* La loi de croissance dans l'Eglise ed dans l'Histoire d'aprés l'apôtre Saint Paul. — VI. *Societé de Saint Tomas d'Aquin.* — VII. Chronique de l'Enseignement de la philosophie. — VIII. *Variétés critiques.*

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Maggio, 1900.

I. .... Lorsque sera venu le Parfait. — II. *A. Bouyssonie:* La Raison et les principes premiers. I. III. *C. Lechartier:* Evolution et Dissolution : II. — IV. *R. P. Peillaube:* Les localisations des fonctions psychologiques. II. — *Ch. Seyer:* Déterminisme et panthéisme. — *R. P. de la Barre:* La morale de l'Ordre. IV. — *Abbé Ch Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. VII. — *Varietés, ecc.*

Revue Internationale de l'Enseignement — 15 aprile, 1900.

G. Rayet: L'Observatoire de Bordeaux. — *Dr. E. Bénech:* L'Enseignement de la Chimie dans les Universités de Province. — *Sarthou, Drouin, Hervé, Ruthon:* — Les humanités nouvelles. — *Boulogne:* Histoire d'un Collège — Universités populaires; Congrés Actes et documents, Notes, Informations, ecc.

Id. — 15 maggio, 1900.

Ch. Seignobos. — La Réforme de l'Enseignement secondaire de l'histoire aux États-Unis. — *Van Hamel:* L'Enseignement superieur du Français en Hollande. — *Le Probléme de l'Enseignement secondaire.* — *Universités populaires et extension universitaire.* — Congrés intern.; Nécrologie; Actes et documents. Analyses. ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — B. VI. Heft. 2. - Maggio, 1900.

W. Dilthey. — Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschicht. Zusammenhang mit. d. ält. panth. Systemen. — *Josef Müller.* — Jean Pauls philosophischer entwicklungsgang. — *S. Saenger.* — Mills Theodizee. — Jahresbericht über sämmt. Ersch. auf dem. Geb. ecc. — (*F. Tocco.* — La storia della filosofia moderna in Italia dal 1893 al 1898).

Archiv für systematische Philosophie. — Bd. VI. H. 2. - 6 giugno.

W. Freytag. - Ueber Ranke 's Geschichtsauffasfung und eine zweckmässige Definition der Geschichte. — *Adolf Müller.* — Die Metaphisik Teich müllers. (Fortsetzung). — *Emil Bullaty.* — Das Bewustseinsproblem. (Schluss). — Jahresbericht. — Zeitschriften. - Notizen.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Pathologie. — Berlin, Herman Walter, 1900. — Jahrgang 2, Heft, 2.

O. Heubner. — Die Entwickelung des kindlichen gehirns in den letzen foetal — und ersten Lebensmonaten. — *F. Kemsies.* — Gedächtnisuntersuchungen an Scülern. II. — *W. A. Lay.* - Didaktisch-psychologisches Experiment, Rechtschreiben und Rechtschreibunterricht. — *A. Mac Donald.* - Neuere americanische Arbeiten auf dem Gebiete der Kinderforschung. — *A. Huter.* — Die psychologischen grundprinzipien der Pädagogik. I. — Sitzungsberichte; Berichte und Besprechungen; Bibliotheca.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, aprile, 1900.

R. T. Ely. — The Nature und significance of Monopolies and Trusts. — *H. H. Powers.* — The Ethics of Expansion. — *Herbert Welsh.* — The Ethics of our Philippine Policy. - *Bernard Bosanquet* — Ladies and Gentlemen. — *Alexander Bain* - Aims and illustrations in practical Ethics. — *A. E. Taylor.* — The metaphysical Problem with special Preference to its Bearing upon Ethics. — *S. H. Mellone.* — James Martineau as an ethical Teacher. — Discussion, Book Reviews, ecc.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York. - Maggio, 1900.

Prof. D. G. Ritchie. — Nature and Mind. — *Dr. Warner Fite.* — The associational conception of Experience. - *Dr. A. K. Rogers.* — The Hegelian Conception of Thought. — Reviews of Books; Summ. of. Articles, Notices, ecc.

The Psycological Review. - The Macmillan Company. — New-York. — Maggio, 1900.

C. Lloyd Morgan. — On the Relation of Stimulus to Sensation in Visual Impressions. — *Leon M. Salomons.* — A New Explanation of Weber 's Law. — *Max Meyer.* — Elements of a Psychological Theory of Melody. — *S. A. Kirkpatrick.* Individual Tests of School Children. — Discussion and Reports; Psychol. Literature; New Books, ecc.

LIBRI RICEVUTI

Baricelli C. — Tra fiori e messi. 1 v. di pag. 304 L. 2. Pavia, Tip Ottani 1900.

Begnini D.r Edvige. — Elementi di Psicologia sperimentale positiva. 1 v. di pag. 210 L. 3. Torino, Roux e Viarengo 1900.

Brasseur Auguste. — La Question Sociale. Études sur les bases du collectivisme. 1 v. di p. 464 Fr. 7,50. Paris, F. Alcan 1900.

Brunschvicg Lèon. — Introduction à la vie de l'Esprit. 1 v. di pag. 176 Fr. 2,50. Paris, Alcan 1900. (Bibl. de phil. contemp.).

Coste Adolphe. — L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise. 1 v. di p. 648 Fr. 10. Paris, Alcan 1900 (Bibl. de phil. cont.)

Croce Benedetto. — Tesi fondamentali d'un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale (Memoria letta all'Acc. Pontoniana). 1 f g. di p. 88. Napoli 1900.

Del Greco F. — Temperamento e carattere nelle indagini psichiatriche e di antropologia criminale. 1 v. di p. 91. Nocera. 1898.

Dumas Georges. — La Tristesse et la Joie. 1 v. di p. 428 Fr. 7,50. Paris, Alcan 1900 (Bibl. de phil. cont.)

Durkheim Émile. — L'Année Sociologique. III. année (1898-99). 1 v. di p. 618 Fr. 10. Paris, Alcan 1900 (Bibl. de phil. cont.)

Fechner G. T. — Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 1 v. di p. 84 M. 1,50. verlag L. Voss, Hamburg 1900.

Ferrari D.r Michele. — Locke e il sensismo francese. Modena, Tipog. degli Operai 1900.

Gentile Prof. Giovanni. — L'Insegnamento della filosofia nei licei. Saggio Pedagogico. 1 v. di p. 234 L. 3. Palermo, Sandron 1900.

Gerini Prof. G. B. — Gli Scrittori Pedagogici Italiani del Secolo XVII. 1 v. di p. 258 L. 4. Ditta G. B. Paravia e Comp. 1900.

Höffding H. — Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'esperience traduit par Léon Poitevin. 1 v. di p. XII-484 L. 7,50. Paris, Alcan 1900 (Bibl. de pbil, cont.)

Manfredi Silio. — L'Insurrezione e il Sacco di Pavia nel Maggio 1796. 1 v. di p. X-220 L. 3. Pavia, Frattini 1900.

Mariano Raffaele. — Cristo e Budda e altri Iddii dell' Oriente. Studi di Religione Comparata. 1 v. di p. 343 L. 3,50.

Morando G. — Compendio del Corso elementare di filosofia ad uso dei Licei. Vol. II. 1 v. di p, 247 L. 2,25. Milano, Cogliati 1900.

Pessina Prof. Enrico. — Discorsi Inaugurali. 1 v. di p. 308 L. 3,50. Napoli, F. Giannini e figli 1899.

Piat Clodius. — Les Grands Philosophes: *Socrate.* 1 v. di p. 268 Fr. 5. Paris, Alcan 1900.

Pillon F. — L'Année philosophique. X. Année. 1899. 1 v. di p. 314 Fr. 5. Paris, Alcan 1900. (Bibl. de phil. cont.)

Ruyssen T. — Les grands Philosophes: *Kant* 1 v. di p. 391 Fr. 5. — Paris, Alcan, 1900.

Salvadori Guglielmo. — Herbert Spencer e l'opera sua. 1 op. di p. 80 L. 2,50. Firenze, F Lumachi 1900.

Talamo Salvatore. — Una nuova forma di socialismo. Note critiche. 1 v. di p. 96 L. 2. 50. Roma. Desclée, Lefebvre e C. 1900.

Tarantino Giuseppe. — Saggio sulle idee morali e politiche di Tommaso Hobbes. 1 v. g. di p. 144 L. 3,50.

Tarozzi Giuseppe. — Menti e Caratteri. 1 v. di p. 284 L. 3. Bologna, Zanichelli 1900.

The Psychological Review. — **Index N. 6.** — Macmillan Company. — New-York, 1900.

Traglia A. — I Problemi della Filosofia. 1 op. di p. 40. Ancona, Marchetti 1900.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile*

Pavia, 1900; Prem. Stab. Tip. Succ. Bizzoni.

PEL LUTTO NAZIONALE

La nostra Rivista esce ora per la prima volta dopo l'atroce assassinio di Monza e benchè siano ormai passati tre mesi da quel giorno funesto, pure è ancor vivo e profondo il lutto nel nostro paese e a questo lutto la nostra Rivista si associa intimamente, certa di interpretare il sentimento di tutti i suoi collaboratori e lettori.

Se, come cultori di una scienza che pone la ragione al di sopra di ogni altra cosa e soltanto dal trionfo delle idee e delle forze morali aspetta il progresso e l'attuazione del bene, riproviamo ogni atto di violenza, non possiamo trovare nè scusa nè attenuante alcuna all'assassinio del **Re Umberto**, assassinio esecrabile per tutte le circostanze in cui fu compiuto e specialmente per la persona che ne fu vittima. **Re Umberto** per la sua bontà ed il suo coraggio, per la sua devozione al dovere, per l'amore vivissimo da lui nutrito pel suo paese e pel suo popolo, per la fiducia stessa colla quale alla lealtà di questo si abbandonava, doveva suscitare affetto e venerazione in tutti ed inspirare il rispetto anche de' più accaniti avversari.

Però, se un fatto così barbaro ed inumano fu possibile e fu compiuto da mano italiana, non mai il nostro paese si mostrò così unanime in un medesimo sentimento di orrore

e di rimpianto. Esso ne fu scosso così profondamente che, quasi fosse rimasto lungo tempo inconscio di sè e de' suoi mali, si sentì come spinto a fare un esame di coscienza, una revisione del passato, per incamminarsi in una nuova via e prepararsi così un migliore avvenire. Non é quindi a meravigliarsi se in tale condizione degli animi sorgessero da ogni parte mentori e censori.

I più equanimi, quelli che più sinceramente amavano il paese, si diedero a descrivere imparzialmente i mali che lo affliggono, proponendo i rimedi a parer loro più efficaci a sanarli ; ma non mancarono, anzi abbondarono i partigiani, i quali colsero l'occasione per attaccare i loro avversarii e accusarli di essere in un modo o nell' altro responsabili del delitto.

Ora in questa polemica, che non è ancor finita, si avvera lo stesso fenomeno che il Kant descrive nella lotta dei sistemi metafisici, che cioè, mentre ognuno di quei partigiani è forte ed irresistibile nel combattere l'avversario, è debole ed inetto nel difendere sè stesso. Dal che un filosofo critico avrebbe anche qui perfettamente ragione di concludere che hanno torto gli uni e gli altri.

In queste polemiche si è parlato assai delle condizioni politiche ed economiche del popolo, che meritano certo molta considerazione; e si è pure accennato alle sue condizioni morali, religiose ed educative. Ma su queste molto rimane ancora a dirsi, e sopra di esse particolarmente debbono i filosofi richiamare la loro attenzione. Ora noi crediamo che non ve ne sarà alcuno il quale non debba dolorosamente riconoscere che all'ufficio di dare una buona e severa educazione morale mancano del pari in Italia le due istitu-

zioni fondamentali della società che per vie diverse dovrebbero in quell'ufficio concorrere, voglio dire la Chiesa e lo Stato.

La Chiesa, la cui missione è appunto essenzialmente morale, non fa ufficialmente che della politica e della politica a noi ostile. Lo Stato poi ha completamente abbandonata nelle mani di quella Chiesa ostile l'educazione e l'istruzione del clero; come possiamo dunque sperare che questo concorra al risanamento del paese?

Vediamo se si mette in grado di farlo almeno lo Stato da sè. — Non si può educare senza alti principii morali. — Ora, quali sono i principii morali che ne' suoi programmi scolastici lo Stato italiano mostra di professare? — Nessuno! — Dal principio giusto che lo Stato deve essere indifferente alle varie confessioni religiose siamo giunti al principio che lo Stato deve essere indifferente ad ogni idea religiosa, quindi ad ogni concetto superiore, ad ogni idealità; giacchè, sebbene noi pensiamo che la religione debba essere subordinata alla morale, neanche questa può stare in un popolo senza quella. Da noi sorse invece, anche in uomini di non piccolo valore, la peregrina idea di educare moralmente la nostra gioventù, e così prepararla alle più nobili ed ardue lotte della vita moderna, con Dante, coi classici latini o greci, cogli scavi del foro romano. Questa non è educazione, ma è rinuncia ad educare. — Non si educa senza principii proprii, accettati razionalmente e razionalmente esposti e spiegati. Un principio morale e quindi un principio educativo non si prende ad imprestito da nessuno, classico o romantico, antico o moderno, poeta o prosatore; lo si prende dalla propria coscienza e dalla propria ragione e lo si svolge con sincerità e convinzione,

adattandolo ai varii gradi delle scuole e alle varie classi del popolo. Senza questo principio uno Stato è privo di spirito vitale; nè vale a dargli vita un liberalismo puramente negativo; nè lo studio e l'amore di un passato sia pure nobilissimo; nè gli splendori dell' arte, per quanto divina. Uno Stato che non abbia la fede, che non abbia la coscienza di alti fini e la volontà ferma e gagliarda di conseguirli, non ha basi sicure ed è destinato a essere tosto o tardi soprafatto e travolto da chi, avendo quella fede e quella volontà, trovasse nell' esistenza o nella costituzione di un tale Stato un ostacolo a' suoi fini.

La Direzione.

D. Mercier — LA PSYCHOLOGIE

Louvain — 1899 — 5ª edizione.

I cenni su questo lavoro del signor Mercier incontrati qua e là in rassegne italiane e straniere m' invogliarono a conoscerlo direttamente, tanto più che facevano sperare una compiuta e profonda conciliazione delle dottrine filosofiche inspirate dal Cristianesimo con quelle dovute all' indagine scientifica sperimentale. Ma la lettura dell'opera, debbo confessarlo fin dalla bella prima, non corrispose del tutto alla mia aspettazione e quella speranza mi sembra tuttora lontana dalla realtà.

Certo questo tentativo è degno di molta lode. Davanti alle asserzioni spavalde ripetute in tutti i toni e che vorrebbero darci ad intendere essere oramai una *res judicata*, alle asserzioni, dico, circa la incompatibilità dei dommi cristiani col pensiero scientifico, mettersi all' opera di provare il contrario, é impresa a cui ogni animo retto deve far plauso. E tanto più in quanto si tratta qui non d' astronomia o di geologia o di paleontologia o d'altro argomento, che col cristianesimo non abbia che una relazione indiretta, ma di psicologia, cioè di quella dottrina che studia direttamente il subbietto, a cui e la morale e la dottrina della redenzione e le speranze oltramondane più immediatamente si riferiscono. Se l' esistenza medesima dell' anima è negata, se la volontà, nonchè essere libera, è il fatale risultamento di una cieca causalità, se l' uomo non differisce sostanzialmente dal

bruto, anzi nemmeno dal vegetabile, se l'intelligenza e la ragione non sono altro che complicate e raffinate combinazioni della sensazione, se il sentire stesso è l'effetto d'una particolare costellazione di atomi, che cosa diventa il Cristianesimo? Una fiaba da paragonarsi al libro dei sogni per indovinare i numeri del lotto, un residuo dell'antico antropomorfismo e animismo, che il pensiero maturo e conscio delle sue forze e delle sue leggi ha dissipato come il sole le nebbie mattutine.

È dunque opera nonchè utile necessaria sceverare anzitutto nelle dottrine, che corrono generalmente sotto il nome di scienza e di pensiero moderno, i risultati certi e indiscutibili dell'esperienza e le verità dimostrate dalle ipotesi più o meno probabili ma che non sono e non possono essere che ipotesi, sopratutto dalle conseguenze precipitate e logicamente zoppicanti, dalle interpretazioni arbitrarie, dalle anticipazioni fantastiche. Talvolta è pure necessario di sapersi arrestare a tempo e non pretendere di trovare così su' due piedi la relazione che corre tra due asserti che paiono inconciliabili. Con siffatte impazienze si corre il rischio o di far torto alla scienza vera o di storcere e mettere sur un letto di Procuste una dottrina, che fa parte del tesoro della verità religiosa. Due verità — è un assioma questo per chi non abbia rinunciato alla ragione — due verità non possono essere veramente tra loro contradittorie. Ma talvolta pare, perchè non si conosce, a dir così, la regione intermedia, non si conoscono o si conoscono imperfettamente i fatti e le verità, che connettono tra di loro i due principii in apparenza repugnanti. Così un figlio che abbia una fiducia profonda e ragionevole nella veracità del padre suo, se venga a conoscere cosa, d'altronde indubitabile, che sembri provar mendace un asserto paterno, non correrà subito a credere bugiardo il

genitore, nè a negare sofisticamente un fatto certo; ma aspetterà che le cose si chiariscano e probabilmente verrà col tempo a scoprire la ragione dell' apparente contrasto.

Se il signor Mercier sia stato sempre fedele a questi due, ch' io chiamerei canoni d' ogni lavoro che tenda alla conciliazione della scienza colla fede, apparirà, in parte almeno, dalle osservazioni che farò sull' opera sua. A me pare — e vorrei ingannarmi — ch' egli sia stato un poco troppo corrivo coi campioni delle dottrine più opposte al Cristianesimo, quasi dicesse: accettiamo anche le vostre più audaci affermazioni; io m'impegno d'armonizzarle colle verità della fede. Assai più severo egli c' è sembrato coi rappresentanti delle dottrine spiritualistiche, facendo così quel che si vede spesso fare ai governi parlamentari, più prodighi di sorrisi e di favori agli uomini della opposizione estrema che non a quelli del loro partito coi quali abbiano qualche differenza d' opinione. Ma basti di ciò ed entriamo in argomento.

Se proprio nelle prime righe dell' introduzione l' A. non ci avvertisse ch' egli prende il termine Psicologia nel senso d' un trattato dell' anima umana, si potrebbe credere che abbia voluto trattare dell'anima e della vita degli organismi in generale, dacchè una parte assai rilevante dell'opera anzi più della metà discorre di fisiologia e della sensibilità in quanto è comune all' uomo e al bruto. Dell' anima umana s' incomincia a parlare *ex professo* solamente alla pagina 331. So bene ch' egli potrebbe replicare che l'anima umana, per ciò che concerne la sensibilità, presenta i fenomeni medesimi di quella che si suol chiamare belluina; ma io temo che così si vada incontro a parecchi inconvenienti. Perocchè i fatti del senso, nell'uomo, fino dal bel principio — io non m'arrogherei di stabilire esattamente il quando — sono compenetrati e pervasi da quelli dell' intelligenza, sicchè p. es.

anche le più elementari percezioni sensate nell'uomo sono tutt' altra cosa da quello che sono nel bruto.

Ma lasciando di codesto non posso a meno di notare che in nessun luogo i fatti psichici sono chiaramente distinti da quelli che non sono tali e che sebbene egli abbia ragione di non accettar la *coscienza* come criterio assoluto e universale del fatto psichico, tuttavia l' importanza della coscienza stessa in rispetto a tutti i fenomeni della vita sensitiva, intellettuale e morale dell' uomo è così grande che in un trattato di psicologia l' esame e la discussione di questo concetto possono considerarsi come necessari. Ma anche su questo punto l' A. ci lascia buona pezza al buio. Usa egli bensì molte volte il termine *coscienza*, ma prendendolo in quell'accezione vaga e indeterminata, in cui per lo più l' adoperano i materialisti; il che può essere cagione d'equivochi e d' errori. Così p. es. alla pag. 209 egli chiama le rappresentazioni sensibili e le immagini (1) *stati di coscienza*, uniformandosi al linguaggio di quei psicologi che fanno della coscienza quasi lo sfondo comune di tutti i fatti psichici; dottrina questa ch'egli d'altra parte, come s'è visto, rigetta. Infatti la coscienza ha degli *oggetti* e non degli *stati* o modi d' essere, chi non voglia falsarne addirittura il concetto.

Arrivati poi oltre al mezzo del volume (2) troviamo che la coscienza è l' apprensione degli atti dell'anima, principalmente spirituali, per parte dell'intelligenza; ma poi poco più avanti (3) *coscienza* è presa daccapo come sinonimo di senso intimo ed è qui, come del resto in altri luoghi, attribuita anche a' bruti.

(1) Ch' egli chiama qui, secondo l' uso d' alcuni psicologi inglesi, *présentations* e *représentations*, o *percepts* e *images*.

(2) Pag. 381.

(3) Pag. 416.

So bene che sarebbe ingiusto pretendere da uno scrittore di filosofia quell' assoluta esattezza di termini, che forse è concessa solo ai matematici, perchè le parole di cui deve servirsi appartengono per lo più anche all' uso comune del linguaggio e perciò riesce quasi impossibile di non cascare talvolta dall' uso tecnico nel volgare. Ma quando si tratta di termini di grandissima importanza, bisogna che almeno il lettore sia avvertito dicendogli: Badate che se questo vocabolo nel corso della discussione mi capitasse d' usarlo in un'altra accezione, quando ne parlo *ex professo* dev'essere preso in questo senso.

Poco soddisfacente, per mio avviso, è anche quella parte (1) in cui l' A. tratta del *senso comune* e del *senso intimo*. In sostanza si riduce a dire che il primo non è se non l'unità del subbietto e che il secondo è il tutt' insieme delle sensazioni muscolari che accompagnano l' esercizio degli organi de' sensi esteriori. E notisi che al senso comune egli attribuisce nientemeno che il paragone delle varie sensazioni tra di loro.

Ora se quello che fa tali confronti non è che il subbietto in quanto *uno*, ne segue 1° che una funzione di tal fatta non si può chiamar senso — sia perchè il confronto tra due cose non può essere un atto del sentire, sia perchè, nella dottrina dell'A., quello che sente è l'organo stesso; — 2° che se le varie sensazioni sono sentite dai vari organi e non dall' unico principio psichico, questo non potrà confrontarle tra di loro, non avendole in sè. Non ci sarebbe altro mezzo da ciò, data quella dottrina, che un altro organo di senso, sul quale operassero come stimoli le singole sensazioni e che reagisse, come fanno gli organi speciali alle affezioni appro-

(1) Pag. 196-208.

priate. Con che o avremmo un duplicato in quanto alle sensazioni singole o esso in fondo sarebbe l' unico vero organo per tutte quante le sensazioni. Codesto poi potrebbe forse ammettersi in astratto, ma converrebbe a tal uopo 1° negare che i singoli organi speciali sentano; 2° supporre che quello fosse un organo inesteso, puntiforme, dacchè, supponendolo esteso, una parte sentirebbe una cosa, un'altra un'altra e così via (1).

Che per altro l' occasione ad avvertire il funzionare dei nostri organi e quindi ad avvertire che proviamo questa o quella sensazione sia data da certe sensazioni muscolari è vero; ma il dire che queste costituiscono un senso intimo (che poi in ultima analisi equivarrebbe alla coscienza) mi pare insostenibile.

Meraviglia poi desterà in ognuno (dico in ognuno di quelli che pongono una differenza assoluta tra l' uomo e il bruto, e al bruto attribuiscono soltanto la sensibilità e non l'intelligenza) il leggere (2) come le bestie osservino (*remarquent*) ch' esse vedono, odono, ecc.

La tesi che il senziente é l' organo stesso è appoggiata anzitutto dall' A. alla prova negativa, cioè alla *absence de preuve en faveur de la simplicité du sujet sentant* (3).

Ora io dubito di codesta assenza e gli stessi materialisti restano talvolta imbarazzati davanti al fatto del sentire, quando considerano la pluralità delle parti a cui dovrebbero attribuire come a subbietto la sensazione. È nota in proposito la confessione del Du Bois Raymond.

Ma l' argomento positivo che l' A. allega è la comples-

(1) Su questo proposito conf. Platone, Teeteto, 185. *E.*
(2) Pag. 198.
(3) Pag. 192 sgg.

sità ed estensione inerente alle rappresentazioni sensibili. Ora nessuno, credo, ha mai negato codesto (in rispetto, s'intende, alla contenenza di quelle rappresentazioni) massime ove trattisi delle immagini visuali e tattili. Ma io temo che una siffatta estensione e pluralità delle rappresentazioni non sia più presto un argomento a favore della tesi contraria; perchè le varie parti distinguibili nella rappresentazione sono parti solo a patto d'esser parti d'un tutto, a patto d'essere tutte insieme presenti a un percipiente indivisibile. Se una parte del subbietto vede un colore e un'altra un altro, chi vede il quadro?

In secondo luogo crediamo che l'argomento non provi, perchè proverebbe troppo. Non abbiamo noi tra gli oggetti della conoscenza intellettiva di quelli che sono estesi o che almeno contengono una pluralità di parti o d'elementi? E da qui si vorrà forse inferire che il subbietto della conoscenza intellettiva sia esteso e composto?

E oltre a ció come potrebbe l'organo, che è pur sempre un corpo, ricevere in sè la *specie sensibile*, la *intentio*, che da S. Tommaso è detta addirittura spirituale e dal Mercier iperfisica? In un organo materiale come è possibile concepire un modo d'essere intenzionale, iperfisico, spirituale? S. Tommaso scrive che chi sente non è nè il corpo nè l'anima, bensì il composto. O perchè dunque s'ha a dire che è l'organo? Si dirà: l'organo bensì, ma in quanto animato? Ma e perchè non si potrebbe con pari ragione dire l'anima in quanto incorporata, o meglio in quanto informante l'organo? Finchè si dice: Io sento, l'uomo sente, è giustissimo; perchè l'*Io*, l'uomo, è il subbietto nella sua interezza e già l'anima, se non fosse unita a un organismo, non avrebbe quelle sensazioni che sono dovute a un'affezione organica. Ma attribuire, in senso proprio, la sensibilità all'organo stesso

mi pare puzzi di materialismo lontano un miglio. E la medesima osservazione vale per le appetizioni sensitive (1). D'altra parte è un fatto notissimo che molte volte, provando una sensazione, la riferiamo erroneamente a una località diversa da quella stimolata. Per es. un dolore in un dito si crede avvenga in un dito diverso. Ora se il senziente fosse il dito, ciò sarebbe impossibile; sarebbe come se in un gruppo di persone, soffrendo una di queste di mal di capo, il dolore si attribuisse ad un' altra. E si noti che l'A. medesimo in qualche luogo (2) annovera le sensazioni tra i fenomeni psichici.

Eppure egli insiste in più punti e replicatamente per provare che il principio, in cui propriamente s'accentra il sentire, è non già l' anima, sibbene l' organo.

Alla pagina 318 riporta tre squarci, uno del Balmes, uno del Duquesney, il terzo di Paul Janet, i quali dimostrano, secondo ch' io credo, invincibilmente la semplicità del subbietto senziente, per confutarli.

Ma la critica del Mercier ci è parsa qui debole e insufficiente. Egli dice che le conclusioni dei tre autori citati nascono da una confusione d' idee, dal confondere cioè l' unità con la semplicità. Ma ci può essere unità senza semplicità? Ciò che è uno può senza fallo essere ad un tempo composto; ma sempre a patto che la pluralità sia unizzata dal semplice. In sostanza le ragioni allegate da quegli scrittori e massime dal Balmes e dal Duquesney sono restate senza risposta. Si noti poi la conclusione del Mercier « L' anima sensitiva è essenzialmente dipendente dalla materia ». D' accordo; ma ciò prova che è esteso l' animale, non già l'anima. « L' animale è un composto sostanziale materiale ». D' accordo

(1) V. pag. 286 sgg.
(2) V. pag. 452 sgg.

anche qui, sebbene l' espressione lasci forse a desiderare, potendosi anche intendere nel senso che sia materia e nul-l'altro; ma è materiale il composto, non già il principio animatore che lo informa.

Anche in ciò che riguarda l'associazione meccanica delle immagini l' A. ha creduto di poter seguire fedelmente le orme delle scuole materialistiche (1). Le basi delle così dette leggi dell' associazione sarebbero puramente anatomo-fisiologiche.

Ora chi esamini attentamente e spassionatamente i fatti crediamo dovrà convincersi che una tale spiegazione è illusoria. Non potendo distendermi a trattare colla dovuta ampiezza questo argomento io mi contenterò di mettere innanzi alcuni fatti e alcune osservazioni, che a mio avviso non sono in codesto modo assolutamente spiegabili. Per es. io ho udito sonare una, due o più volte un certo motivo musicale ed era, pognamo, in tono di *do maggiore*. Qualche tempo dopo udendo un ragazzo per la strada zufolare la stessa arietta, questa mi richiama la prima audizione e riconosco immediatamente la melodia. Ma si dà il caso, frequentissimo del resto, che il ragazzo non la zufola in *do*, ma bensì in altra tonalità, p. es. in *fa diesis*. Anatomicamente e fisiologicamente non ci può essere coincidenza, com' è evidente. Dunque il risveglio dell' immagine rimasta in me dalla prima audizione non può avvenire perchè siano eccitate le stesse parti del cervello e coi medesimi moti; ma solo per la somiglianza *ideale* che hanno le due sonate, sebbene eseguite in toni differenti.

Poniamo un altro caso. Il suono d' una parola udita o l'immagine visiva d'una parola letta provoca la riproduzione d' una seconda parola, che più volte le ha tenuto dietro im-

(1) V. pag. 217 sgg.

mediatamente, ovvero d'una terza o d'una quarta, che in altri casi susseguirono alla prima, secondo la frase di cui fa parte; è quindi il senso della frase stessa e non la semplice congiunzione nervea che determina l'effetto. Per es. la parola *diva* è congiunta con *del* nel primo verso dell'Iliade tradotta dal Monti, è congiunta con *potens* nel verso d'Orazio *Sic te diva potens Cypri,* è congiunta con *gratum* nel verso oraziano *O diva gratum quæ regis Antium.* Fisiologicamente al presentarsi della parola *diva* dovrebbero essere rieccitati tutti pressochè colla medesima intensità (postochè quei tre versi ci sono del pari famigliari) i processi cerebrali corrispondenti rispettivamente alle parole *del, potens, gratum.* Invece una soltanto riapparisce delle parole associate e precisamente quella che è domandata dalla frase intera che ho in mente.

E quello che s'è detto delle parole vale delle sillabe. La parola *regina* p. es. si compone dei tre suoni *re, gi* e *na.* Ma la sillaba *re* è congiunta anche con *mi* nella scala musicale pur tante volte percorsa, è congiunta con *mi* in *remigante, reminiscenza, remigio, ecc.* Perchè dunque dopo la sillaba *re* non si riproduce *mi?* Senza dire delle innumerevoli altre che pure le susseguono, come *te* in *rete, si* in *resistere, ecc.* Perchè proprio *gi?* E perchè a *gi* subito segue *na,* anzichè *ro* come in *giro, ta* come in *gita, ecc.?* Se non perchè nel mio caso si richiede *regina* e non *re mi fa sol* e non *rete* e non *registro?*

E vorremo dire che il suono o la figura, sia d'una sillaba, sia d'una parola, sia d'un nesso di parole provochi processi cerebrali differenti secondo l'intenzione con cui è usata e secondo il senso ch' iò voglio esprimere? Eppure il corrispondente fisiologico d'una sensazione data dovrebb' essere uno e determinato e però senza di quello una data immagine non dovrebbe poter riapparire.

A queste osservazioni si risponderà probabilmente che un gruppo unitario di rappresentazioni provoca un gruppo corrispondente di cerebrazioni e che questo secondo gruppo nella sua totalità costituisce un' individualità fisiologica, la quale è inconfondibile con altre e però deve provocare delle immagini altrettanto individuali e speciali. Ma codesto ella non potrebbe fare, essendochè gli organi sono un *quid* esteso nello spazio, se non ripassando per vie che sono state percorse infinite volte da altri eccitamenti, onde sarebbe impossibile che non si ridestassero a ogni piè sospinto delle correnti estranee a quel gruppo.

Si potrebbe anche obbiettare che ogni gruppo è accompagnato da un sentimento peculiare, proprio di lui solo, e che questo sentimento è la causa o l'occasione che eccita certe date correnti nervose e non altre e in quel determinato ordine anzichè in qualsiasi altro. E io credo che così dicendo si dirà il vero; ma a patto che un tal sentimento non si diffonda e non si sparpagli, per così dire, daccapo sopra una moltiplicità di parti organiche, perchè altrimenti rinascono le medesime difficoltà dianzi accennate. Occorre dunque un centro non spaziale, in cui non ci possa essere altra pluralità che qualitativa e però coll' *ipotesi fisiologica* da sola (come l'A. la chiama alla pag. 223, ciò che ho voluto notare affinchè io non sembri insinuare ch' egli ce la dà per una teoria stabilita) non si spiegano punto le leggi dell' associazione.

Altrove (1) si parla della memoria animale o sensitiva; ma negli esempi addotti c' entra anche l' intelligenza. Il vedere una persona e aver coscienza d' averla veduta altre volte è un fatto; vedere una persona e rivederne interna-

(1) V. pag. 260 sgg.

mente l'immagine dovuta a una visione precedente è un altro fatto e sono due fatti simili che paiono identici solamente a chi è solito interpretare antropomorficamente i fenomeni della vita belluina. Il riapparire dell'immagine oscurata provoca indubbiamente anche nel bruto certi effetti, come allegrezza, timore, ecc., senza che egli abbia coscienza (che varrebbe quanto dire a se stesso) d'avere avuta altre volte quella sensazione. L'immagine ricompare per effetto delle associazioni, eccita allegrezza o timore, ecc., e tutto finisce lì. Al di là comincia l'intelligenza.

Poco ci ha soddisfatto anche la trattazione degli appetiti. Anzitutto incontriamo qui (1) due espressioni: *appetizione sensibile* e *appetito sensitivo*, che ora si distinguono ora s'immedesimano e non si capisce il perchè. Poi vediamo le forze fisico-chimiche messe nella categoria degli appetiti; ciò che mi sembra una metafora appena lecita in poesia; anzi leggiamo anche le sostanze minerali avere un appetito che le inclina a ciò che per esse è buono. Ora io confesso che mi riesce assolutamente incomprensibile come pei minerali ci possa essere un buono e nemmeno come essi possano trovarsi in uno stato anormale.

A proposito dell'appetito animale si legge (2) che i sensi non possono apprendere (afferrare, *saisir*) nemmeno il carattere piacevole delle cose. Dove mi nasce il dubbio che possa essere incorso un errore di stampa, tanto più che alla pagina seguente è citato un passo di S. Tommaso che dice: *Appetitus sensitivus... apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud.*

Più innanzi (3) l'A. determina la natura del piacere e

(1) Pag. 263 sgg.
(2) Pag. 267.
(3) Pag. 272-3.

del dolore in relazione all'appetito. Ora che questa relazione esista è un fatto e perciò si potrebbe a pari titolo determinare l'appetito per via della sua relazione al piacere e al dolore. Ma così in realtà non si determina nè l'uno nè gli altri. Il piacere e il dolore sono dati immediati dell'esperienza e nessuno ne darà mai la definizione. E in tal proposito si vuol notare che l'A. su questa categoria di fatti (che per lo più si sogliono indicare coi termini *sentimento*, *emozione* e altrettali, certo un po' vaghi e indeterminati) è stato avaro di svolgimenti. Eppure (qual che sia il nome con cui si denotino) gli stati piacevoli e dolorosi o in generale sgradevoli sono una classe di fatti d'una infinita varietà e d'importanza grandissima sia per la vita puramente sensitiva, sia per la vita spirituale o morale che voglia dirsi. Dai piaceri sensuali agli estetici, intellettuali e morali, dai dolori così detti fisici al disgusto pel bruto, alle umiliazioni, ai patimenti dell'animo, ai rimorsi e via dicendo, che innumerevole schiera di fatti che entrano nel dominio della Psicologia! Eppure su tutta questa parte non troviamo nell'opera del Mercier che qualche raro e sparso cenno. Il che ci è parso davvero una lacuna inesplicabile.

In qualche luogo l'A. accennando all'anima dei bruti (1) mostra di temere che, qualora in essa anima si riconoscesse il principio della vita sensitiva, ne avesse a venire la conseguenza di doverle attribuire, come a quella dell'uomo, la spiritualità e l'immortalità. Ora io confesso di non vedere perchè, data quella premessa, ne debba venire codesta conseguenza. Del resto, se nel bruto non c'è principio psichico, o esso è pura materia — e allora o la materia sente o i bruti sono automi insensibili come pretesero i cartesiani —

(1) V. pag. 302.

o non è pura materia, come siamo forzati a convenire chi non voglia accettare nè l'una nè l'altra delle due predette conseguenze, e converrà riconoscere che anche nel bruto il principio della vita sensitiva è psichico — e ciò sta contro l'ipotesi. Anche le parole di S. Tommaso riportate dall'A. (1) mi pare che indubbiamente ascrivano all'anima l'appetito. *Vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum* **appetitui animae** *moventis* (2).

Nè anche so intendere come l'A. asserisca che i positivisti e i materialisti hanno adottato l'ipotesi cartesiana (3). Hanno essi forse negato ai bruti e all'uomo la sensibilità?

Due argomenti adduce l'A. (4) per provare che l'uomo e quindi anche l'animale è capace di moti spontanei. Il primo di questi é ricavato dal fatto che certi moti avvengono solamente in seguito all'apprensione del carattere piacevole o sgradevole d'un oggetto e all'emozione ch'esso produce. Ma codesto per mio avviso non prova se non che, oltre ai riflessi fisiologici, ci sono anche dei riflessi psichici (riflessi questi ultimi che io stesso dapprima e più tardi indipendentemente anche il Binet abbiamo segnalato), non già che quei movimenti sorgano per iniziativa dell'animale, che quindi siano davvero spontanei.

Il secondo argomento è desunto dall'opposizione che si osserva tra i caratteri de' fenomeni meccanici (per cui date le condizioni identiche, il movimento che ne segue è sempre quello) e i caratteri che presentano i movimenti dell'animale (che non si uniformano proporzionatamente alle condizioni

(1) Pag. 308.
(2) Summ. Theol. 1 q. 78 a. 1. ad 4.
(3) Pag. 302.
(4) Pag. 302 sgg.

esteriori date). Ora io osservo ch'esso è appoggiato alla nostra ignoranza circa le condizioni e le disposizioni interne dell'animale. Anche due macchine, identiche nella forma esteriore, ma di cui non conosciamo tutto l'interno congegno e le condizioni in cui questo si trova, si darà benissimo il caso che reagiscano in modi differenti a un medesimo impulso esteriore. Direm noi perciò spontanee queste reazioni?

Con ciò io sono ben lontano dal negare la spontaneità dei movimenti nell'uomo e fino a un certo punto anche nel bruto; dico soltanto che quei due argomenti non mi paiono bastevoli a dimostrare la tesi.

Venendo poi a parlare del pensiero propriamente detto ossia dell'intelligenza il Mercier sostiene che il suo oggetto proprio è il sensibile, anzi, com'egli scrive (1), un oggetto materiale. Ora finchè si dice il *sensibile*, la tesi sembrerebbe accettabile, semprechè si convenga di chiamar sensibili anche tutti gli stati e fatti psichici, di cui abbiamo immediata coscienza; ma non so come mai si potrebbe arrivare a chiamarli oggetti materiali. Vero è bensì che l'uomo è dapprima naturalmente inclinato a considerare le cose esterne e solo più tardi rivolge la sua attenzione ai fatti morali e in genere agli avvenimenti interiori; ma ciò non mi pare basti a legittimare l'asserto che l'oggetto proprio dell'intelligenza sono i corpi. Tra gli altri argomenti con cui l' A. conforta la sua tesi c'è anche quello ricavato dall'etimologia, dacchè pare che tutte le radici primitive, anche quelle dei vocaboli che significano idee astratte e lontanissime dall'esperienza sensata, in origine significassero oggetti e rappresentazioni materiali. Io credo per altro che questo argomento non abbia gran forza; perchè anche supponendo che l'idea che un uomo

(1) Pag. 341.

vuol comunicare ad un altro sia affatto estranea alla sfera del sensibile, senza fallo egli sarà costretto a servirsi d' un segno percettibile coi sensi. E tale è la parola, il gesto e qualsiasi altro segnale. Codesti segni poi oltre all'essere sensibili in quanto tali, fa d' uopo che siano intesi; e come potrebbero essere intesi, dico nel primo stadio della formazione d' un linguaggio, se non per qualche attinenza, vuoi di somiglianza (*onomatopeia*) vuoi d' altra maniera con qualche cosa esteriore? Sebbene anche in ciò potrebbe vedersi un'eccezione nelle radici d'origine patognomica, perchè in tal caso, essendo esse l'espressione naturale d'una passione dell'animo, possono richiamare direttamente nella memoria dell' uditore l'analoga passione da lui altre volte provata, quindi non la rappresentazione d' un oggetto materiale.

Ma una cosa parmi sopra tutto degna di considerazione. L' elemento essenziale del pensiero non è la parte sensibile, o come suol dirsi, in senso figurato qui, materiale di esso, sibbene la parte formale, l' affermazione, il riconoscimento del rapporto affermato, l' analisi e la sintesi. L' atto proprio del pensiero è il giudizio; ma se nel giudizio può essere sensibile il soggetto e il predicato, si badi che questi da sè non costituiscono il giudizio. Il giudizio sorge primamente quando il pensiero distingue e riunisce ad un tempo i due elementi, ponendone, affermandone, la relazione. Questo atto, in cui propriamente consiste il giudizio, nulla ha di materiale o di sensibile. Il cane vede l'acqua e lambendola ne sente la freschezza; con che la sensazione del fresco si associa in lui alle qualità visibili e tattili dell' acqua e tutto finisce lì. L'uomo in cambio, emettendo il giudizio: l'acqua è fresca, riconosce e afferma la relazione d'inerenza del predicato al soggetto e questa relazione affermata, che è una verità, non già un *quid* materiale o sensibile, è il vero og-

getto dell'atto giudicativo, del pensiero. L'oggetto proprio del pensiero è dunque la verità, sia poi che questa si riferisca a cose materiali sia a qualunque ordine dell'essere.

Secondo la dottrina esposta dall'A. (1) parrebbe che la conoscenza d'un corpo individuale determinato e l'attribuire a questo una proprietà pure determinata e sensibile (come ad es. il giudizio: *questa mela è mezza*) non fossero atti dell'intelligenza. E' sembra pure che qui l'astrazione si confonda con l'universalizzazione; mentre un oggetto concreto può benissimo essere concepito idealmente e perciò come idea universale senza tôrgli nessuno de' suoi caratteri. D'altra parte l'atto medesimo di coscienza non è forse oggetto immediato del pensiero? Ed è fors'esso un oggetto materiale?

Un grave dubbio mi sorge a proposito di quanto si legge alla pagina 354 e altrove. Il principio, che l'oggetto del conoscere è nel conoscente secondo il modo di questo, potrebbe (ove non sia chiarito e corretto con qualche clausola, che non m'è riuscito di trovare) potrebbe, dico, condurre all'agnosticismo o per lo meno al relativismo, ch'è suo prossimo parente.

Infatti se il mio conoscere consiste nell'avere in me la *similitudine*, la *intentio* della cosa da conoscersi e questo secondo il modo di me conoscente, io non conoscerei mai la cosa quale è in se stessa, bensì solamente la sua relazione verso di me o a dir più proprio conoscerei soltanto il modo mio d'esistere in quanto sono modificato dalla cosa; ma questa si rimarrebbe irreparabilmente estranea alla mia conoscenza. Ora io credo che il vero concetto del conoscere esiga indiscutibilmente che la cosa sia conosciuta quale è in se stessa; perciò tutti gli sforzi della scienza e in particolare della me-

(1) Pag. 347-8.

tafisica sono indirizzati a questo fine, di ricavare dall'immagine relativa della cosa il suo carattere assoluto. Senza fallo questi sforzi, data la limitazione dell'uomo, non riusciranno mai se non imperfettamente e parzialmente; ma quel poco o molto che conosciamo deve rappresentare il vero essere della cosa, se no conoscenza non c'è affatto. Perciò sottoscrivo a due mani la proposizione con cui l'A. (1) chiude il paragrafo: *la connaisance ou la pensée n'est pas autre chose que cette parole mentale qui nous dit ce que quelque chose est.* Questa è la vera espressione che caratterizza l'atto conoscitivo; ma è dessa conciliabile con quel principio?

Un altro carattere del pensiero conoscente è messo efficacemente in luce dalle parole di S. Tommaso più avanti citate (2). *Intellectus non solum intelligit intelligibilia, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile.* Queste parole affermano e confermano quella ch'io son solito chiamare la riflessione infinita del pensiero sopra se stesso, ossia che il sapere implica necessariamente il saper di sapere. Ma l'A. ne trae in cambio la conseguenza che *la mèmoire relève de l'intelligence;* mentre io confesso di non capire che cosa ci abbia a far qui la memoria. Da un'altra citazione di S. Tommaso (3) risulta che l'*Io* apprende la propria esistenza nella percezione dei proprii atti di senso, di pensiero, di volontà. E sta bene; ma da ciò non mi pare si possa inferire che la natura dell'anima non è oggetto di conoscenza naturale o immediata (4). Bene è vero che l'anima non si conosce perfettamente, non conosce tutto quello ch'essa è; tutt'altro!

(1) Pag. 356.
(2) Pag. 383.
(3) Riportata alla pag. 386.
(4) V. pag. 387.

e già nessuna cosa noi conosciamo in questo modo completo e perfetto. Ma per altro l'uomo conosce immediatamente *se sentire, se intelligere, se velle;* dunque acquista un concetto dell'anima sufficiente perchè non possa confonderla con qualsiasi altra cosa.

E che s'ha a dire in rispetto alla conoscenza dei principii primi? L'A. ammette (1) certe cognizioni naturali, immediate, indubitabili e che non abbisognano di dimostrazione anzi la escludono. Tale, egli aggiunge, è « la cognizione de' primi principii, intorno ai quali non è possibile nè l'ignoranza nè il dubbio nè l'errore ». Or come si concilia codesto con quell'altra dottrina, che fa delle cose sensibili e materiate l'obbietto proprio e naturale del pensiero?

Nel capitolo che tratta del *bene* ci sarebbero varie osservazioni da farsi sia sull'avere immedesimato l'appetire col volere, sia sul circolo in cui si cade, come già ci venne notato, determinando il bene per via della sua relazione coll'appetito e l'appetito per la sua relazione col bene; ma, prescindendo da queste difficoltà, mi resta sempre un dubbio circa la classificazione dei beni. Il *bene in sè* è suddiviso (2) in bene *onesto* e bene *dilettevole.* Il primo sarebbe l'oggetto della tendenza naturale ragionevole (3), il secondo sarebbe il piacere che nasce dal possesso del primo. Il che posto, a questo secondo genere di beni non compete più la definizione del bene, che lo determina come oggetto dell'appetito, perchè oggetto dell'appetito qui è soltanto il primo.

Più gravi sono le difficoltà che s'accampano intorno al

(1) Pag. 387.

(2) Pag. 397.

(3) Notisi che qui la *ragione* non è più la facoltà di ragionare come altrove, ma bensì una facoltà superiore che (se la memoria non mi tradisce) non è stata determinata in verun luogo.

problema del libero arbitrio (1). Tutta codesta trattazione ci riesce un po' intralciata e confusa, sopratutto poco soddisfacente. E crediamo ciò dipenda dall' aver egli stabilito innanzi questi due principii: 1° che il volere è un appetito; 2° che il *bene* provoca *necessariamente* l'appetizione e pertanto la volontà. Vero è che poco di poi è detto che *influisce*, ma non *determina*. Ma costì bisogna scegliere, o l' uno o l' altro, o sopprimere la *necessità* o convenire che *determina*.

Si legge in qualche luogo che l' anima è libera perchè durante la deliberazione essa ha il potere di troncare a mezzo la deliberazione medesima. Ora un siffatto troncamento è, a non dubitarne, un atto volitivo. Colui che sa di non aver ancora ben chiarito da che parte stia il vero bene e, pognamo, per stanchezza o per impazienza, preferisce decidere a caso non bene conosciuto, in realtà preferisce il proprio comodo al bene, che, seguitando l'esame, avrebbe potuto scoprire, preferisce dunque un altro bene, p. es. il riposo.

Ora se si fosse trattato di scegliere tra due o più beni subbiettivi (p. es. tra vari divertimenti, tra differenti fogge di vestire, ecc.) il subbietto avrebbe potuto dire a se stesso: Può darsi che continuando la mia indagine io arrivi a scoprire qual è il luogo dove si passa più lietamente l'autunno o quale la foggia di vestire più elegante; ma la fatica dell' esame mi pesa tanto che preferisco anche un diletto minore, purch' io schivi tale fatica. In tali casi si tratta della scelta tra due beni subbiettivi; perciò è affare di calcolo e sebbene io possa sbagliarmi, non è questione di libertà; io mi decido pel piacere che stimo maggiore o che credo accompagnato da minor fatica.

(1) Pag. 400 sgg.

Ma se in cambio nella deliberazione si tratti di scoprire se una data azione è onesta o no, il troncare la deliberazione val quanto preferire il rischio di adottare il partito disonesto alla fatica. Qui la scelta cade tra il bene obbiettivo, bene in sè, e la propria soddisfazione; i due beni qui non sono tra loro commensurabili, non c'è calcolo possibile, bisogna adottare l'uno o l'altro e in ciò consiste la libertà.

A dimostrare poi la spiritualità dell' anima umana l'A. si serve d'un argomento, che a me sembra per lo meno superfluo. Esso è ricavato dal fatto che gli oggetti dell' intelligenza sono inestesi (1).

Senza fallo vi sono oggetti dell' intelligenza inestesi; ogni idea, in quanto tale, e più esattamente ogni verità non hanno certamente la proprietà dell'estensione; chè il parlare della larghezza o lunghezza d' un concetto o d'una verità è cosa addirittura senza senso. Ma se per oggetto dell' atto conoscitivo s' intenda non l' intellezione medesima, nè la proposizione affermata, bensì l' ente a cui queste si riferiscono e che dicesi pure oggetto del conoscere, diventa falso ch' esso debba essere sempre inesteso. Ove si tratti d' un corpo e p. es. d' un albero, s' io lo concepisco come inesteso, io lo concepisco falsamente; quello ch' è inesteso è il mio pensamento; non l'obbietto di questo. Io direi invece che la prova più lampante della spiritualità e quindi dell'inestensione dell' anima è il suo potere di pensare l'esteso; avvegnachè nessuna cosa che sia estesa essa medesima può abbracciare tutte insieme le parti d' una cosa estesa.

Donde risulta non essere accettabile nemmeno la dottrina (2) secondo la quale dalla spazialità dell'immagine vor-

(1) Pag. 465 sg.
(2) V. la nota alla pag. 264.

rebbe dedursi la spazialità della conoscenza sensitiva. Chi mai si sognerebbe di negare che p. es. l' immagine visiva sia spaziale? Dove troveremmo allora la spazialità? Ma l'immagine é l' oggetto dell' apprensione o percezione che voglia dirsi, non l' atto e questo, appunto perchè possa afferrare tutte le parti, dev' essere, come già s' è notato più sopra, senza parti.

E come si conciliano i due asserti che si leggono l' uno alla pagina 386 e l'altro alla pagina 476? Nel primo è detto che l' anima ignora se stessa, ch' ella è di sua natura inconoscibile; nel secondo è scritto ch' ella conosce se stessa e i propri atti.

Ben é vero che l' A. cerca di giustificare le due proposizioni aggiungendo che l'anima si conosce non direttamente, ma riflessamente, *reditione completa.* Ma se si prescinde dalla metafora del ripiegamento sopra di sè, ch'è attinta al mondo dei corpi (1), codesta riflessione mentale non può essere che un atto conoscitivo il cui oggetto è il subbietto medesimo che lo emette. Certo non si potrà dire che l' anima in quest' atto abbia per oggetto la nozione generica di *anima,* bensì l' anima individuale, quella precisamente che esercita l' atto conoscitivo. Cosicchè non pare ci possa essere via di mezzo tra queste due proposizioni: o l' anima per l' atto di riflessione conosce non se stessa, sibbene solamente l'atto medesimo conoscitivo (nel qual caso la conoscenza dell'anima non si raggiungerebbe mai) o l'anima ha l' immediata ap-

(1) A rigore nessun corpo può ripiegarsi e ritornare sopra se stesso, essendo sempre una parte che si ripiega sopra un' altra. E questo l' A. l' ha giustamente osservato in qualche luogo. Resta tuttavia sempre vero che l'atto del ripiegarsi é proprio de'corpi e che considerando un corpo nella sua unità integrale e prescindendo dalla differenza delle parti, si dice giustamente ch'egli si ripiega sopra se stesso, come p. es. una verga torta in anello.

prensione di se stessa. E d'altra parte se l'anima, per via di riflessione, conosce *se sentire, se intelligere, se velle* (come s'esprime l'Aquinate), l'oggetto della conoscenza oltre al *sentire*, all'*intelligere* e al *velle* comprende anche il *se*. Dunque in quegli atti ella apprende se stessa (1).

Un'altra prova della semplicità dell'anima umana (2) è derivata da ciò che, essendo ella inestesa, non è composta sostanzialmente di materia e di forma e però nè anche sotto questo rispetto risulta composta di parti costitutive. Ora a me sembra che questo argomento valga del pari anche per l'anima vegetativa, nonchè per la sensitiva. Infatti l'anima di qualsiasi grado, secondo la dottrina aristotelica, è forma del corpo organico; dunque non può constare daccapo d'una materia e d'un'altra forma, chè s'andrebbe all'infinito, e però conviene arrestarsi a una forma ch'è forma e null'altro e quindi non può constare di forma e materia.

Anche la confutazione del materialismo (3) lascia qualcosa a desiderare. Alcuni argomenti per verità son ben condotti; ma in generale mi pare che si richiederebbe una dimostrazione più perentoria. A coloro p. es. che affermano che il pensiero e l'attività psichica, data la tesi spiritualistica, formerebbero un'eccezione senza analogia nel mondo, la quale non potrebb'essere accettata amenochè se ne potesse fornire una prova sperimentale, l'A. si contenta di rispondere che l'esigere una siffatta prova è una pretesa ingiustificabile e che, come scrive il Gautier « certe manifestazioni psichiche sono i segni d'una potenza che non è attinta all'ordine delle forze materiali (*empruntée au monde des forces materiel-*

(1) Cf. quanto abbiamo scritto più sopra alla pag. 17 sgg.

(2) V. pag. 477.

(3) V. il § 223 pag. 479 sgg.

les) ». Che, infin dei conti, non è evidente *a priori* che tuttociò che esiste sia *dotato d' un' esistenza e di proprietà corporee* (1).

Ma io credo che a quella slombata obbiezione si debba rispondere che l'asserto da cui parte è manifestamente falso, attesochè il mondo si compone per l'appunto di due classi d'entità, ciò sono dei subbietti conoscenti e dei fenomeni materiali, sensibili, conosciuti. Che analogia ci ha a essere tra i due? Da una parte sta l'*uno*, dell'altra il *multiplo*, di qua l'*esteso*, di là l'*inesteso*, l'uno ha per carattere essenziale d'essere *conoscente*, l'altro d'essere *conoscibile*, *rappresentabile*, l'uno d'essere quello a cui il manifestantesi si manifesta, l'altro d'essere ciò che si manifesta.

Volere che i due ordini siano omogenei tra di loro varrebbe quanto pretendere (mi si perdoni il volgare paragone) che per essere frustati bisogna essere fruste. Senonchè del resto ogni simbolo è inadeguato, perchè la relazione che corre tra conoscente e conosciuto è unica, affatto *sui generis*, e tutte le metafore con cui si tenta di rischiararla in fondo in fondo la falsano.

Un' altra cosa di cui non sappiamo renderci ragione è il vedere come il Mercier nel trattare delle funzioni intellettive sia stato così avaro di svolgimenti. Eppure sono questi i fatti psichici più alti e importanti, quelli per cui la psicologia umana si solleva ben al di sopra della psicologia animale! Tra vari altri punti su cui ci lascia all'oscuro c'è pur quello della conoscenza degli enti concreti. Parrebbe quasi, se è vero che oggetto dell' intellezione sono soltanto gli astratti, che le cose singole, individuali, non possano essere oggetto di scienza. Sia pur vero, com' è verissimo, che

(1) Pag. 483.

ogni idea anche determinatissima, in quanto tale ha valore universale; ma è vero ancora che la conoscenza non è circoscritta all'ordine puramente ideale e che anche la realtà, con tutte le sue pertinenze è obbietto del sapere.

Forse l'A. potrebbe risponderci che la psicologia non può e non deve essere tutta la filosofia, che spetta all'epistemologia da un lato, alla metafisica dall'altro di studiare i processi conoscitivi, il loro valore e i loro oggetti; ma tuttavia non ci sembra ingiustizia richiedere dalla psicologia una più accurata e specificata analisi del fatto conoscitivo, essendo questo anzitutto un fatto psichico di suprema importanza.

Del pari l'esistenza separata d'una disciplina estetica non ci sembra possa dispensare la psicologia dal mostrarci la natura e la genesi dei sentimenti del bello, del sublime, del comico; argomento questo sul quale, come notammo in principio, non troviamo nell'opera del Mercier neppure un cenno. Anzi non solo dei sentimenti estetici, ma in generale di tutta la così moltiplice e varia classe dei sentimenti non ci ha detto nulla. Lacuna inesplicabile, ripeto, e tanto più in quanto non ha voluto trascurare nemmeno certi fenomeni anormali ed eccezionali, come l'isteria, l'ipnosi, il sonnambulismo.

Ma non insistiamo; chè l'A. non avesse per avventura a richiamarci alla parabola del figliuol prodigo e alla risposta che il padre diede al figlio maggiore, il quale s'indignava delle feste celebrate in casa per il ritorno del fratello scapato. Senonchè io potrei soggiungere: sta bene; ma prima d'uccidere il *vitulum saginatum* aspettiamo almeno che il fratello discolo sia tornato alla casa paterna.

Padova, Giugno 1900.

F. BONATELLI.

RELIGIONE E RELIGIONI

II.

Le religioni molte ed una la religione.

1.) Di alcune classificazioni delle religioni. La loro critica — 2.) Nella religione Dio stesso scende e vive come essere rappresentativo e rappresentabile — 3.) La creazione divina è il momento della rappresentazione ed insieme della religione — 4.) La forma rappresentativa lega le religioni con le immagini intuitive e sensibili e con l'arte; il che è già via a differenze di estrinsecazione — 5.) L'idea di Dio si combina con lo spirito dei singoli popoli; donde la pluralità e varietà delle religioni — 6.) Ma la pluralità e varietà discendono altresì dalle necessità inerenti al processo e al divenire dell'idea stessa religiosa — 7.) Le singole e particolari religioni, per molte e varie che siano, in fondo son sempre la religione.

1.)

Tolte di mezzo l'intoppo pregiudiziale che, per servirmi di una immagine forense, avrebbe creato un fine di non ricevere; fermate la natura e l'efficacia indefettibile della religione; visto che la religione non s'apparecchia a sparire, e come ci è stata in passato, ci sarà pure in avvenire; noi possiamo ora addentrarci nel nostro problema, e cercare una spiegazione adeguata del fatto, che, mentre la religione in sè, nell'idea sua, è sempre una, sempre la religione; in vece, le religioni, le forme storiche, cioè, in cui quell'idea s'incarna, sono e debbono essere varie e molteplici, senza che ciò provi nulla contro la religione, senza che ciò intacchi nè scuota in alcun modo il fondamento che a religione natura pose.

Veramente, potrebbe sembrare più che sufficiente l'appellarsene qui alle comuni classificazioni delle religioni e ai criteri sui quali si suole più generalmente adagiarle. Così, poichè l'obiezione scettica (oramai lo sappiamo) colpisce in pieno petto il Cristianesimo, che a noi popoli venuti su nell'ambiente dello spirito e della cultura cristiani deve in sostanza stare massimamente a cuore, si penserà come affatto agevole e sufficiente a rimuoverla l'asserire, che tutte le religioni sono false, eccetto il Cristianesimo, ch'è la sola vera; oppure, che le religioni naturalistiche o seminaturalistiche sono da rigettare per lasciar posto soltanto alle spiritualiste e rivelate, e specie poi a quella ch'è tale in senso eminente, alla cristiana; ovvero anche, che al politeismo mal si appone titolo e valore di religione, i quali veramente e degnamente si spettano soltanto al monoteismo. Or bene vediamo un po'quel che ci sia nel fondo di codeste congetture; e se esse resistano, per avventura, alla critica.

Chi guardi alla prima delle classificazioni, che pure ha aria la più plausibile ed ammessibile, chi vi guardi, s'intende, con occhio penetrativo e rifacendosi dall'idea della religione, scorge subito che la distinzione delle religioni in vere e false si riduce ad una mera veduta soggettiva, e per ciò stesso ad una veduta obiettivamente al tutto insostenibile. Non v'è individuo, non v'è popolo, il quale, in quanto religioso, non ritenga sola religione vera esser la sua, e non reputi false tutte le altre. E intanto, dal punto di veduta obiettivo, di nessuna religione storica, quando questo nome le si convenga, quando, cioè, essa risponda a certe determinazioni essenziali della natura sua, quando soddisfaccia a certe esigenze idealizzatrici e moralizzatrici nella vita dei singoli e dei consorzi umani: di nessuna religione, ripeto, per iniziale ed infima ed informe che sia, è lecito giudicarla come

assolutamente falsa. Il che, espresso in forma positiva, importa che ogni religione, e sia qualunque, anche avviluppata in una rete di fallaci fantasmi prodotti di una immaginazione bambina o stravolta, è relativamente vera. In ciascuna è sempre uno spiracolo del divino. Ciascuna è una manifestazione del divino spirito assoluto, e a suo modo lo ricerca, lo contempla, lo accoglie ed incarna. Epperò ha per sè un momento, elementare quanto si voglia, limitatissimo forse e riconoscibile appena con istento, pur sempre un momento della verità. Gli è che l'idea della religione in sè è una, universale, e tutte le religioni vi partecipano. E questa partecipazione implica la loro unità sostanziale, la loro identità originaria e fondamentale; benchè poi, come sarà mostrato procedendo oltre, nel campo della estrinsechezza storica quella idea vada svolgendosi ed assumendo forme varie; e di qui il processo delle religioni e in conseguenza il loro essere più lontane o più prossime alla verità, il loro rispecchiarla più o meno frammentariamente o integralmente.

Nè più solido è il fondamento dell'altra classificazione di religioni rivelate e di religioni naturali. Daccapo, pur di scrutinare per poco la natura della religione, si fa palese che la duplice categoria della naturalità e della rivelazione non si appartiene esclusivamente in proprio ad alcuna delle forme storiche in cui la religione s'è ita realizzando.

Sotto il nome di religioni naturaliste o seminaturaliste vuolsi intendere quelle cui il cuore umano si sarebbe dischiuso naturalmente, spontaneamente; e di rivelate quelle, in vece, che hanno avuto origine per via di una diretta comunicazione o ispirazione di Dio. Per la qual cosa nelle prime la naturalità vuole in fondo significare una religiosità nata, a così dire, per un impulso sentimentale, fosse pure istintivo, e, in altra forma, per una specie di sanzione o con-

ferma che la verità divina o religiosa riceve dalla natia spontaneità del sentimento, dalla voce interiore della coscienza. E nelle seconde la rivelazione importa che codesta sanzione o conferma viene direttamente dall' afflato, dall' azione propria e immediata del divino spirito che nella religione si manifesta.

Ora anche qui il vero è, che in ogni religione i due aspetti, più o meno, indubbiamente, ma sempre concorrono insieme, senza che l' uno stia e possa stare da solo, senza l'uno possa fare a meno dell'altro. Non intende niente della funzione religiosa chi non vede che per l'atto umano è *conditio sine qua non* l' esistenza o meglio la coesistenza di un atto divino, qual suo correlativo, qual riscontro, che quello presuppone, e senza del quale non sarebbe. L' atto umano è la *fede;* e a significare l' atto divino che gli corrisponde, non vi è che il vocabolo *rivelazione,* la quale poi s' identifica con la *grazia.* La rivelazione e la fede sono ugualmente attive nella funzione religiosa. Il rapporto religioso in atto, che, visto dal lato divino, è rivelazione o grazia, è appunto il medesimo rapporto che, visto dal lato umano, è fede. Solo questo incontro e fusione di atti e di funzioni rende possibile la realtà del legame religioso tra l' uomo e Dio quali che siano poi il contenuto e le determinazioni concrete di tal legame e rapporto.

Sicchè nè la naturalità di alcune religioni esclude l' elemento rivelato, soprannaturale, il soffio dall'alto e il discendere di esso verso il basso. Nè poi il carattere rivelato di altre esclude la naturalità e, a dirla altrimenti, la razionalità, il bisogno e l'aspirazione prima, e poscia l'accoglimento e l' assenso da parte della coscienza: insomma, il movimento dal basso verso l'alto. Donde si fa palese che ogni religione, anche le naturali, implicano una rivelazione del divino; e

reciprocamente, tutte le religioni, anche le rivelate, implicano una certa naturalità, la funzione umana. Nelle une come nelle altre è sempre nel fondo una incarnazione del divino e della verità, una rivelazione la quale, scorta dal lato del soggetto infinito e assoluto che la fa, è sempre soprannaturale; ed è sempre, viceversa e ad una volta, naturale, dove la si scorga dal lato del soggetto finito e relativo, che l'accoglie e la fa sua. In tutte Dio, il soprannaturale si rivela, si manifesta, si comunica all'uomo; il che importa, daccapo, ad esprimere la cosa sotto un'altra forma, che in tutte il soprannaturale si fa naturale, il divino diventa umano: la luce dall'alto, illuminando l'uomo, si fa e si deve fare luce interiore, razionale.

Di questa capacità recettiva nel soggetto finito, di questa sua religiosità virtuale e naturale, un angusto teologismo ortodosso può ben parlare con disprezzo. Ma, da un lato, essa è pure il massimo dono che Dio abbia fatto all'uomo. E, dall'altro, senza di essa la voce divina, la religione rivelata, la rivelazione (non la naturale, ma la spirituale) non troverebbe nel cuore di lui eco nè addentellato, non un riscontro nè una corrispondenza viva; e, veramente, non si vede come potrebbe penetrarlo e farglisi addentro operosa, come potrebbe farsi intendere da lui, e quindi ispirarlo, muoverlo, condurlo. Onde la profonda avvertenza dell'Apostolo Paolo, « che ciò che gli uomini possono conoscere di Dio, è manifesto loro per le opere sue »; e « le cose invisibili di Dio la sua eterna potenza e Deità, essendo per le opere sue intese sin dalla creazion del mondo, si veggono chiaramente » *(Romani*, I, 19 e 20). Con che è ammessa una naturale virtuosità religiosa nell'uomo come tale, per cui dalle opere appariscenti è portato quasi istintivamente, per una naturale ispirazione, a sollevarsi al loro operatore ed autore, a riconoscere Dio; e poi anche una rivelazione immediata e quasi

direi naturale di Dio, della sua essenza infinita ed assoluta, attraverso le opere, attraverso la natura e la creazione. Ma in questa Epistola medesima ai *Romani* un po' più in là (Cap. II, 14 e 15) egli, l' Apostolo, approfondisce e rincalza la sua tesi, che aveva prima formulata solo in generale, ed assegna ai pagani la capacità di pur assoggettarsi per una propria innata inclinazione ad una divina legge religiosa. E dice: — « I Gentili che non hanno la legge, fan di natura le cose della legge. Essi, non avendo legge, son legge a se stessi. Essi mostrano che l' opera della legge è scritta nei loro cuori per la testimonianza che rende loro la lor coscienza. Ed i loro pensieri infra se stessi si scusano od anche si accusano ».

Veramente, la pretensione sola ed unica religione rivelata e spirituale essere la cristiana, onde innanzi del Cristianesimo e fuori di esso non vi sarebbero che religioni naturalistiche o seminaturalistiche, è pretensione che, intesa in senso rigido e assoluto come comunemente certi teologi ritrosi e testardi l' intendono, nè la realtà storica nè la ragione possono legittimare. A guardar bene a fondo, il Cristianesimo stesso, ch' è senza dubbio la religione rivelata e spirituale per eccellenza, non caccia via da sè, non fa getto, come di cosa che gli ripugni, dell' elemento naturale, razionale, dell' attività e dell' azione del soggetto umano. Esso s' indirizza a Giudei e Gentili, ad ignoranti e sapienti, (e più a quelli che a questi, almeno in sul cominciare) a credenti ed increduli. Con che, evidentemente, suppone in tutti, in ogni uomo l' attitudine a sentire e scernere con le sue facoltà naturali, con la spontaneità della sua ragione o del suo sentimento la profonda verità soprannaturale che esso porta in seno. Per lo che si comprende come ancora lo stesso Apostolo Paolo (I. *Tessal.*, 21.) possa imporre agli uomini

questo precetto: « Provate ogni cosa; ritenete quello ch'è buono ». Il qual precetto implica che sopra di tutto nel Cristianesimo sono essi, gli uomini, che devono accogliere la verità, aprirlesi, e entro di sè porgerne a se stessi testimonianza, anzi, esaminarla e vagliarla. La quale esigenza, per altro, neppure è da interpretare nel senso, che la verità religiosa gli uomini possano ciascuno singolarmente e individualmente crearsela a lor posta, secondochè ad ogni singolo meglio paia e piaccia. Per aver sua origine divina e, come si dice, rivelata, la religione è indipendente e superiore agl'individui e ai lor modi subiettivi di sentire e di pensare.

In conclusione, non vi ha religione che non abbia per sè certe intuizioni intorno alla verità divina; e d'intuizioni siffatte accade dire che sono ad un tempo rivelate, soprannaturali, e naturali. Ed ogni religione è perciò da considerare insieme come naturale e rivelata. La rivelazione compiuta e assoluta nel Cristianesimo non esclude la rivelazione parziale e relativa nelle religioni anteriori o inferiori.

Le religioni sono state anche spartite in politeiste e monoteiste; ma neppur tale spartizione suffraga all'intento nostro. Oh! perchè le religioni politeistiche sarebbero onninamente false? Badiamo, la linea che separa il politeismo dal monoteismo non si lascia tirare così netta e tagliente, che infine qualcosa del primo, in un modo o in un altro, non si veda penetrare anche nel secondo, e in una forma spirituale, nella forma di momenti varii di esistenza, di estrinsecazione e di attività del divino e della sua essenza, non vi si faccia valere; e, a sua volta, qualcosa del secondo, del monoteismo, non si ritrovi, non fosse che qual germe, e non viga come una esigenza forse non confessata, non esplicita, ma non meno per questo immanente, anche nel primo, nel politeismo. E così, per darne un esempio, nel politeismo Ellenico e nel

Romano è innegabile un nucleo monoteistico. Vi è nel mondo dell'Olimpo come nel Pantheon un impulso, una spinta verso l'unità che li porta via via a dissolversi qual politeismo e a risolversi nel monoteismo. E si prenda, del resto, lo stesso dualismo del Parsismo che pur sembra così rigido ed ermeticamente in sè chiuso e renitente ad ogni sorta di risoluzione. Alla fin fine anch'esso non lo è poi siffattamente da non lasciare aperto l'adito all'insinuarsi di una tendenza, di un'aspirazione, tuttochè sospesa lì e ricacciata in un avvenire indefinito, verso il prevalere di un'unità, di un principio uno che avrà ad assorgere trionfatore nella lotta col principio dualistico che gli sta di contro; voglio dire, un'aspirazione alla vittoria finale di Ormuzd nella sua lotta con Ahriman, del principio della luce nella sua lotta col principio delle tenebre.

Ma ecco il Cristianesimo. E di esso, certamente, tu non puoi dire che sia politeistico. Ma nemmeno potresti chiamarlo monoteistico in un senso esclusivo ed astratto. Tra l'astratto monoteistico ebraico e il monoteismo cristiano vi è di mezzo appunto tutta l'enorme differenza che intercede fra la trascendenza e l'estrinsechezza di Jehova e l'immanenza profondamente dialettica della Triade eterna e divina. E la ragione e la storia ci convincono, che degli aspetti che il concetto religioso ha via via realmente assunti, non ve n'ha alcuno che il Cristianesimo non abbia in sè accolto e riprodotto; sebbene, però, in esso nè il politeismo nè il monoteismo e neppure il dualismo siano tali quali esistono in quelle religioni che si sogliono designare con codeste categorie.

2.)

Per questa via, adunque, non si viene in porto. Dalla critica delle comuni maniere di classificare le religioni di-

scende bensì manifesto che di niuna religione è lecito pensare che sia assolutamente falsa, nè che sia destituita di un qualsiasi elemento divino e rivelato. Ma la necessità e la legittimità dello svolgersi e scindersi che fa l'idea della religione nel campo della storia, e del suo rivestirvi successivamente e anche contemporaneamente modi e qualità diverse, aspettano ancora la loro dimostrazione. Con che è detto, che accade rifarsi da indagini e critiche di altra natura, meno estrinseche e più comprensive.

L'obietto della religione, Iddio, il principio uno e assoluto dell' universo, è l'obietto medesimo della filosofia del sapere razionale e scientifico. Soltanto nella religione e nella fede codesto obietto esiste sotto la forma di sentimento, d'intuizione immediata, di rappresentazione. Quando però si dice che obietto o contenuto della religione è il sentimento di Dio, la rappresentazione dell'idea di Dio, la rappresentazione dell'idea divina, s'ingannerebbe chi pensasse che si tratti di una semplice maniera di essere della coscienza, di una forma puramente soggettiva che l'individuo si foggia e si finge, senza che vi sia niente di reale e di obiettivo che vi corrisponda, niente per cui l'obietto stesso che n'è il contenuto, vi sia impegnato o coimplicato.

Non mancano, pur troppo, di quei che sulle ali della fantasia si raffigurano la cosa più o meno così: la religione sorge all'esistenza e sussiste, perchè al soggetto umano, lungi di tendere all' oggetto divino, al principio di unità del tutto con metodo razionale e dimostrativo, rifacendosi dalla ricerca scientifica e filosofica e dai procedimenti che le son propri, gli è piaciuto, o ha trovato e trova preferibile di darsene niente altro che la rappresentazione. Certo, movendo da preconcetti immaginari di tal sorta, non è che un breve passo il considerare la religione come uno stato di compiuto

illusionismo e, di cosa in cosa, come un' aberrazione, e addirittura, secondo un' altra espressione non so se più insensata o empia, come un morbo sacro.

Il vero è, che la religione non è la rappresentazione di Dio, dell' unità assoluta dell' universo, se non in quanto è egli stesso, Iddio, che scende e vive così, in cosiffatta forma appunto, nella coscienza umana, vuoi come coscienza individuale, vuoi come coscienza universale di un popolo o di una comunanza. Intendo, ch' è Dio stesso che si mostra alla coscienza e vi si pone e vi esiste dentro quale essere rappresentativo e rappresentabile.

3.)

Iddio è il Creatore: egli crea eternamente, perennemente il mondo, l' uomo ed ogni cosa, poichè ordina, mantiene e conserva perennemente ed eternamente il tutto. In quanto tale, in quanto Creatore, egli apparisce, si manifesta nella totalità delle esistenze, in tutto il creato; o, ch' è lo stesso, Iddio si estrinseca, esce fuori di sè, si differenzia in se stesso. Creando infatti eternamente, egli eternamente pone dirimpetto e contro di sè il mondo e le cose e l' uomo, come effetto, come generazione, come prodotti suoi, nei quali egli è e non è: vi è, in quanto egli n' è la causa; e non vi è, in quanto gli effetti, gli esseri creati, presi non solo ciascuno separatamente, ma tutti nel loro insieme, nella loro serie compiuta, non contengono, non integrano e non sono Dio nell' unità e nell' assolutezza sue.

Questa maniera di considerare Iddio, in quanto Creatore, non ha in sè, contrariamente a quel che può parere a coscienze peritose e timorate, niente di sacrilego, niente di scellerato. Lasciamo stare il concetto ideale della Provvidenza che, guardato a fondo e nella sua intimità sostanziale,

implica affermazioni identiche. Ma il concetto medesimo rigorosamente ortodosso della creazione temporale del mondo *ex nihilo* non riesce, interpretato logicamente e speculativamente, a risultati guari differenti. Precisamente perchè li crea, Iddio non può non comunicarsi al mondo e alle esistenze, e non essere nelle esistenze e nel mondo; e il mondo e l'ordine intero delle esistenze che partecipano ad esso, sono perciò cose divine, che è come dire, che non li si comprende senza risalire al lor principio, senza riconnetterli in tutto l'esser loro con Dio. In ciò il fondamento della dipendenza assoluta del mondo da Dio. Anche aggiungendo, come fa il pensiero ortodosso, al concetto della creazione l'altro della conservazione, secondo il quale il mondo e le esistenze non potrebbero un momento solo continuare a sussistere, dove Dio ne ritraesse la sua mano onnipotente e conservatrice, non si attenuano, ma si ribadiscono le stesse affermazioni. Perchè di qui si vede in modo più evidente ch'è Dio stesso che, mediante la sua azione, pone perennemente il mondo. Onde, in sostanza e veramente, il mondo non è che un' apparizione dell' essenza divina, una forma di esistenza della divina potenza e sapienza.

Con che, bene inteso, non è mica detto, che il mondo sia Dio, che Dio e tutto Dio, Dio nella sua essenza o nella sua unità, sia nel mondo. Non é a ripetere con Bruno, con Spinoza o con Iacobi, che Dio è la sostanza del mondo; ovvero ch'è l'essere in tutte le esistenze. E non è a ripeterlo, poichè di qui si apre lo sdrucciolo, in fondo al quale sono illazioni pericolose quanto fallacissime ed assurde. Nella sua unità Dio non si confonde, ma si distingue dalla serie intera degli esseri e delle cose sussistenti. Il dire che Dio è tutte le cose, l' identificarlo immediatamente con la totalità di queste, col mondo, è forma di pensiero sconciamente na-

turalistico e materialistico, ed è insieme grossolano panteismo antispirituale, fondamentalmente contrario a verità.

Adunque, replico, con la creazione, Dio pone il creato e gli si comunica e ad una volta se ne discerne. Con la creazione egli, come ho detto, si scinde, si derime in se stesso: nella sua esistenza si fa viva una duplicità, un momento d'intrinseca dualità. Egli è Dio in sè, nell'unità ed interiorità sue; e poi ed insieme è Dio fuori di sè, nella esteriorità del mondo. Il che vuol significare, che è egli stesso in sè riflessione, opposizione, rappresentazione: una causa che pone l'effetto, e trapassa nell'effetto, ed è l'effetto senza confondersi con l'effetto, e rimanendo causa; e poscia e perciò stesso un effetto, ch'è nella causa ed è fuori della causa, ch'è la causa, che si cerca e si trova nella causa, che si riferisce e rimonta alla causa; e che, nondimeno, rimane effetto. Egli è, in altre parole, un soggetto ch'è oggetto a se stesso, che si rappresenta a se stesso come oggetto, che si riflette, si riverbera nell'oggetto, e da questo torna a se stesso, risolvendo e rinnovando perenne, senza tregua e senza interruzione, cotal movimento, cotal posizione di sè come soggetto od oggetto insieme, come *causa sui* e causa del mondo.

In questo momento appunto, in questa condizione di movimento, di duplicità, di dualità interiore, Dio esiste nella coscienza, nel pensiero, nello spirito in generale. Quando l'uomo, per ritorno riflesso o anche istintivo sopra se stesso, sente e distingue il suo *Io* e la serie delle esistenze, apprende la lor dipendenza da qualcosa che non è esso nè il mondo, riconosce la lor cagione, il lor principio, egli coglie l'essere divino nell'atto del suo creare e fare ed essere insieme esteriormente ed interiormente. Egli vede, da un lato, il mondo, la natura, le esistenze, se stesso; e, dall'altro,

vede e adora il lor creatore. Tra Dio, da una parte, e il mondo e l'uomo, dall'altra, scopre la profonda opposizione, ma poscia anche l'intimo rapporto: una opposizione ed un rapporto, pei quali risale dalla creatura al Creatore, dall'effetto alla causa, e dal Creatore discende alla creatura, dalla causa all'effetto, senza poter mai risolvere interamente la creatura nel Creatore, l'effetto nella causa.

Apprendere così Dio, apprenderlo nell'atto della creazione, come principio di unità del tutto, ch'è nel tutto, e poi daccapo è fuori del tutto, come soggetto assoluto, infinito, nel quale l'essere relativo, finito, umano cerca e trova la sua suprema realtà, e ch'è, nondimeno, in sè un soggetto trascendente, diverso e scisso dall'obietto, dal mondo, dall'uomo, dall'essere finito e relativo: questa maniera, dico, di apprendere Dio è una forma rappresentativa dell'idea divina; e questa è precisamente la religione.

Nell'attività divina creatrice, per essere una, continua, immanente, eterna, è dato il fondamento eterno della necessità e indefettibilità della religione. La religione coglie Dio nel suo estrinsecarsi, nel suo derimersi, nel suo apparire nel mondo come Creatore. Donde si ricava che la religione non è invenzione dell'uomo, ma generazione dello spirito divino. É Dio stesso, il suo spirito, che si pone e si manifesta nella coscienza religiosa.

E questo fa che nella religione noi si nasce necessariamente. Si nasce nella religione, come si nasce nella famiglia, nella società civile, nello Stato, i singoli atomi individuali, in quanto sono parte di una comunanza socievole, portando in sè già, a così dire, col nascere, senza che abbiano nulla da scegliere e da decidere, la fede dei loro padri. Forse i primi interpreti di codesta fede furono i profeti e i poeti. È probabile anche, che in principio un picciol

numero di patriarchi e sacerdoti si attribuirono la conoscenza delle cose divine. Nè è poi raro il caso, che una casta diventi la depositaria della dottrina religiosa e del culto. Comecchè sia, il fatto è che gl' individui via via nascono e crescono nell' atmosfera di sentimenti ed intuizioni che dalla fede tolsero radice ed abbrivo; « donde — dice Hegel — una specie di contagio morale e salutare si propaga nell'organismo di un popolo intero ». L' educazione è conformata e diretta (per lo meno lo dovrebbe, e, dove così non sia, società e Stati sono fuor di strada) l'educazione, dico, è conformata e diretta in guisa che tutti attingano dal contenuto e dagl' insegnamenti della fede della comunanza. I bambini prima fra le pareti domestiche e dalla madre, poscia nella scuola e nella chiesa vengono iniziati al pensiero religioso popolare, il quale essi si assimilano immediatamente e come il primo e più solido impulso al destarsi della loro vita dell' anima e dell' intelletto. Così un popolo e la sua vita spirituale si muovono naturalmente, spontaneamente nel pensiero religioso, a quel modo medesimo in che si muovono nel mezzo dei loro abiti e dei lor costumi, delle loro assuefazioni e tradizioni, onde l' esistenza ordinaria di tutti i giorni s'intesse e compone. E nel complesso di tali assuefazioni e tradizioni la fede e la religione diventano in realtà via via le precipue e massime, siccome formanti a petto delle altre il patrimonio sacro dello spirito di un popolo.

4.)

Dal lato, intanto, della forma e della natura rappresentativa che l' idea divina assume nella religione, proviene questa conseguenza inevitabile, che la religione non sappia nè possa dissociarsi mai assolutamente da immagini intuitive e sensibili; che nel modo d' intendere la verità divina e di

realizzarla ed effettuarla nelle azioni del culto non mai faccia totalmente a meno di dati fenomenali, estrinseci, empirici; che, per di più, nella concezione dell'attività dello spirito infinito ed assoluto e delle sue ispirazioni e della sua efficacia non riesca mai ad astenersi dal mescolarvi circostanze e fatti immaginati come occorsi in condizioni straordinarie di tempo o di luoghi o di persone, e dall'attribuire soprattutto a codesti fatti e circostanze importanza massima.

Di qui il penetrare nella vita della religione di miti, simboli e allegorie; e il ricorrervi ch'essa fa assai volentieri per significare le sue credenze, le sue intuizioni, la sua fede. Di qui il prevalervi del concetto del miracolo. Di qui anche il perennarvisi del mistero di cui pure, mentre cerca ed è tutta intenta a sollevare il velo, fa la sua pietra angolare che nessuno può togliere nè scavalcare, fondo irremovibile, eterno del mistero consistendo in questo essere del divino nel mondo e nel suo non esservi, nel suo rivelarvisi ed insieme nel suo non rivelarvisi qual è, nella sua intima essenza, nella sua unità. E di qui, sopra di tutto, quel lavorio antropologico che la religione, spinta appunto dalle sue tendenze e dai suoi bisogni rappresentativi, aggiunge al concetto del divino; e pel quale ogni religione non si contenta di comprendere in sè una cosmogonia, ma vuol essere anche un sistema teogonico. E questo il più spesso è concepito sullo schema di un processo naturale di generazione o di emanazione. Sicchè, nel massimo numero delle religioni, e si può dire in tutte, ad eccezione dell'Ebraismo e del Cristianesimo, la storia divina riveste sembianze demiurgiche non solo, ma addirittura antropomorfiche.

Dove accade insistere sul Cristianesimo, ed avvertire che sarebbe un grosso errore l'indurre dalle cose dette, che gli avvenimenti onde si compongono le storie divine, abbiano

sempre e tutti un carattere identico, e che si risolvan tutti in un prodotto inventivo e puramente antropologico. Al contrario: ve n'è di quelli che hanno un valore rigorosamente storico. E tale è massimamente il caso della nascita e della vita del Cristo. Codesta nascita e vita sono storia, e non una invenzione, e neppure un mito. Se non che, anche qui accade, che il più spesso la rappresentazione religiosa si attiene più ai dati storici estrinseci, agli eventi temporali, e rammemora, venera e adora il fatto come tale, piuttosto che cercarne ed approfondirne lo spirito. Nel fatto storico, nella vita del Cristo, ci è in vece un contenuto ideale, ci è l'azione assolutamente divina, che opera nel fatto, ma che è al di sopra del fatto: ci è, in una parola, la rivelazione dello spirito infinito che accade nel tempo e nella natura, ma che in sè è qualcosa di sopratemporale e di soprannaturale. E questo è, veramente, il principio interno e sostanziale della storia, il principio del fatto, ch'è l'oggetto della ragione non solo, ma anche della fede illuminata e intelligente, della *fides quaerens intellectum*, secondo la formola famosa di Anselmo

Ma, replico, tratto quasi distintivo della coscienza religiosa è di preferire spesso alla comprensione del fatto interno e ideale, la rappresentazione del fatto esterno e temporale. Onde si vedono questa o quella delle religioni, l'una più e l'altra meno, cercare bensì il principio di unità del tutto, ed aspirare all'unità del finito e dell'infinito, dell'umano e del divino; ma appunto pel concepire che fanno codesta unità in maniera rappresentativa, vivono in fondo, a riguardo di essa, in un continuo oscillamento e quasi in uno stato di contradizione. Mentre vi aspirano e paiono adombrarla, si direbbe poi che non la comprendano e siano inette ad afferrarla nella sua vera natura; avvegnachè dove la lascino consistere tutta intera in un semplice *di là*, come un

dover essere, dove la statuiscano qual mistero che chiamano e predicano al tutto imperscrutabile, e dove, ancora, la riducano ad un fatto addirittura meccanicamente miracoloso.

Però, si badi, sbaglierebbe di molto chi da questo non sapersi nè potersi la religione distrigare mai interamente dall'elemento della naturalità, da questo suo ricorrere, per significare il proprio concetto e contenuto, a segni e forme intuitive e sensibili, e, insomma, da questo suo aggrovigliarsi con essi, finisse con l'inferire, che la si risolva in un lavoro di pura fantasia; e che, contenta d'inventare via via immagini simboliche e figure mitiche inadeguate affatto alla cosa che si vuole e si deve esprimere, si consumi tutta in una vana aspirazione, in uno sforzo impotente a cogliere e scrutare una verità che perennemente le sfugge. Così non è.

La rappresentazione religiosa si serve indubbiamente d'immagini e segni sensibili. In generale, nel campo suo riappariscono e si riproducono le forme intuitive dell'arte. Con formola precisa e giusta il Vera afferma: « L'arte è già virtualmente la religione; anzi ne costituisce il momento astratto ed esteriore ». E l'espressione estetica non solo è inseparabile dalla religione come qualcosa che l'accompagna; ma può, entro certi limiti, servire di sussidio propedeutico alla coscienza per ergersi alla concezione religiosa in senso intellettuale e spirituale. Ma con ciò è detto pure, che nella religione le forme artistiche accolgono un contenuto, un significato interiore specifico. Esse diventano alcunchè di subordinato, un mezzo, un istrumento dell'idea religiosa. In sè tali forme non hanno che un valore estetico: nella religione, in vece, ne assumono uno religioso appunto. La religione pone in esse una significazione ed un carattere, che non appartengono loro in proprio. L'arte specificamente religiosa non é più l'arte in generale, non rappresenta il bello,

ma il divino. Certo, l'arte vera, in quanto tale, ha già in sè qualcosa d'infinito, di divino, siccome quella che apre uno spiracolo in un mondo superiore, trascendente la finitezza e la limitazione sensibili; epperò è essa stessa un preludio e quasi un apparecchio alla religiosità. Ma l'arte propriamente religiosa è immediatamente e direttamente l'espressione dell' infinito, del divino, quale esiste nella religione. Se essa non esclude il bello lo include però come bello nel divino.

Gli è, insomma, che l'arte qui si consustanzia nella religione, dalla quale e nella quale è assorbita. La sua ispirazione e la sua materia le vengono da un oggetto ch'è al di là e al di fuori di se stessa. Il soggetto infatti non è qui l'immagine estetica, non è un che di spirituale immediatamente fuso e compenetrato con la forma naturale e sensibile; ma è bensì il concetto, l'intelligibile, l'ideale divino che, attraverso le parvenze esteriori, si fa intuitivamente palese. Così l'elemento grafico, plastico, musicale, poetico, o anche architettonico, trapassando nella rappresentazione religiosa diventa altro da quello ch'è in sè. Non s'ha che a guardare per poco nell'intimo dell'arte religiosa, chè presto è manifesto com'essa sia forma la quale presuppone un contenuto anticipatamente dato; o, si può dire, preso o fornito d'altronde. La verità e l'efficacia sul cuore e sul sentimento di una testa del Cristo, o di una immagine della Madonna, o anche di un Oratorio di Bach, non stanno già solo nella formosità e nell'eccellenza estetica; e neppure in questo, che il volto, per esempio, del Cristo vivente o morto o risorto sia apparso e stato appunto quale è effigiato: ovvero che la Madre di lui abbia per avventura avuto proprio quei tratti e quello aspetto; ma sì in questo, che in tal musica, e soprattutto in tali immagini è l'espressione intuitiva del contenuto spirituale della coscienza della comunità religiosa.

Una Madonna bizantina e un *Ecce-Homo*, spesso molto brutti, ci colpiscono, nondimeno, e ci attraggono e ci dispongono a venerazione e compunzione, perchè li miriamo con l'occhio della fede, perchè l'uno come l'altra ci ripongono innanzi vivo il contenuto della fede, e sono quindi atti a ridestare insiem con esso tutti quei pensieri, tutti quegli affetti e quelle commozioni che lo riempiono.

Tutto costringe a riconoscere che la rappresentazione religiosa non è una semplice intuizione sensibile, nè una pura creazione poetica e fantastica del pensiero immaginativo; ma è già in sè concetto, pensiero ideale e universale, facoltà e attività unificatrici e universalizzatrici. Il rappresentarsi in generale una cosa è già un porsela lì dinanzi tutta, intera, nella sua unità e generalità. Allorchè mi rappresento l'uomo la natura, il mondo, la storia, io non ho più soltanto un'immagine di queste cose, ma le colgo nella totalità dei loro rapporti e le sollevo ad una certa forma universale. Ma quando poi l'obietto della rappresentazione è Dio, l'idea divina, la cagione suprema ed assoluta del tutto, il carattere, la proprietà distintiva di tale rappresentazione è di non arrestarsi *mai* agli elementi sensibili, di non lasciarli valere per se stessi, ma di mettervi dentro un principio interno che in qualche modo li ingoia, li divora, e, a dirla altrimenti, di trascenderli, assorgendo mercè di essi ad un che di assoluto e di universale.

E che il mondo nel quale la rappresentazione religiosa si muove, sia sempre quello di una realtà soprassensibile, di una unità universale, ciò si appalesa insino là ove la divinità vien fissata entro i limiti di un essere individuale, finito, fosse pure un essere della natura, un animale o il sole, per esempio. Il fondo fondo di siffatta rappresentazione è il concetto, o il sentimento, o l'istinto di una sostanza, di una

realtà assolutamente libera e indipendente. I limiti dell'obietto individuale e finito sono interiormente come spezzati, distrutti, e nell'esistenza sua vien compresa la sostanzialità divina senza limiti. Sicchè la divinità, Dio, anche in tale obietto particolare, è sempre rappresentato ed inteso, non importa se solo istintivamente, come la scaturigine e la cagione suprema e universale di ogni essere e di ogni cosa. Onde anche qui, conformemente a questo istinto in sè giusto, benchè nella sua applicazione fallace o anche sconcio per giunta, della natura della verità e del divino, la coscienza religiosa non tralascia di stabilire i suoi rapporti teoretici e pratici con la divinità come fede e come culto.

Certo, ci è pure un punto in cui Dio vien rappresentato schiettamente qual è in sè, quale spirito assolutissimo, che, come tale si rivela, si comunica allo spirito finito ed umano, porgendo a questo le ali per spiccare il volo sino a lui, e per vivere intimo con lui. A questo punto, nell'intimità del cuore e nelle mistiche profondità della coscienza, la religione è già vera e propria anticipazione sulla conoscenza e sulla realizzazione della verità divina. Nella forma dell'intuizione immediata comprende già in sè l'idea divina, e ne descrive a suo modo il ritmo e la circolazione. La realtà suprema del mondo delle esistenze e dello spirito finito essa ripone nel ritornare a Dio, nell'intrinsecarsi con lo spirito infinito, nell'assorgere alla fonte di ogni vita e di ogni verità. Che se anche qui l'intrinsecarsi ed unificarsi pieno dell'anima con Dio vien rimandato nel *di là*, qual speme, o meglio qual fiducia in cosa a venire; pure, non lo è così che già nel presente e nel di qua non se n'abbia un vivo e fecondo presentimento, e non se ne risentano quindi gli effetti salutari. L'Apostolo Paolo, nella prima Epistola ai *Corinti* (XIII, 9, 10 e 12) insegna che « noi profetizziamo e cono-

sciamo quaggiù solo in parte; che vediamo e conosciamo ora solo in enimma e come in uno specchio; e che non vedremo nè conosceremo Dio e la verità da faccia a faccia, se non poi, quando la perfezione sarà venuta ». Ma con ciò implicitamente sono ammessi già ora, di presente e quaggiù, il nostro vedere e intendere Dio e la verità. Il pieno possesso e l'intera fruizione della verità ci son bensì promessi nel *di là;* ma questo non toglie che ci sia dato perseguirli e pregustarli nel *di qua.* E poi, quel che più importa, questo sguardo profondo, che non iscorge la verità se non proiettandosi in un avvenire oltremondano, rifluisce e si riverbera sul mondo e sul tempo presenti, e praticamente diventa regola direttiva e suprema norma etica nella realtà concreta della vita terrena.

Se non che, prima che un tal punto di perfetta rappresentazione del divino sia toccato, ci é un cammino lungo. Attraverso il quale, per via dei segni, dei simboli, delle allegorie artistiche e delle immagini intuitive e sensibili al cui uso la religione è legata con indissolubile connubio, è naturale, che le rappresentazioni rivestano espressioni, qualità e modi diversi.

5.)

Intanto, la varietà delle religioni fluisce anche da altra scaturigine non meno, ma, al paragone, ben più profonda. La rappresentazione dell'idea di Dio non è qualcosa di rigido e d'immobile, un che di fatto immediatamente e per azione miracolosa, un che di dato e tramandato una volta per sempre. Invece, essa va via via facendosi e divenendo nello spirito umano. Ed è giusto affermare che nello spirito, insieme con le altre sue virtualità ed attitudini, anche l'idea religiosa è un divenire, un processo, che implica forme, gradi, momenti diversi di svolgimento.

Già, per prima cosa, il rivelarsi del divino nella coscienza di popoli varii apre inevitabilmente l'adito alla molteplicità e varietà delle religioni. Che la religione, in quanto sentimento universale di Dio, sia fondamento alla vita di un popolo e ricca sorgente per esso d'idealità e moralità: questo le cose avanti discorse ci abilitano a statuirlo come un assioma. Ora però è il momento di avvertire, che, anche esercitando sullo spirito di un dato popolo e sulle manifestazioni sue una positiva efficacia addirittura prevalente e normativa, niente pure può fare, che la religione non si leghi e in qualche parte o modo non si fonda con le naturali qualità ed inclinazioni specifiche costitutive dell'indole e del carattere di tal popolo, e formanti la sua idiosincrasia spirituale e morale. Onde, mentre la religione agisce su di esse, foggiandole e modificandole, non è escluso che, a loro volta, esse reagiscano sulla religione, inducendola ad accomodarsi e adattarsi con la propria natura loro e le facciano pertanto assumere una peculiare fisionomia, una peculiare maniera di essere e di determinarsi.

Ma badiamo di non dimenticar mai, che, in quanto rappresentazione assoluta dell'assoluto, la religione supera sempre, o almeno è in essa sempre insita la tendenza a spezzare, non fosse che relativamente, quelle angustie e quelle limitazioni entro le quali gl'influssi della natura, le disposizioni fisiologiche e il temperamento costringono e minacciano di tener imbavagliata e quasi irretita la psiche di un popolo. Il che è agevolmente comprensibile, quando si abbia presente, che ogni religione, perciò solo ch'è una religione, perciò solo che obietto suo è Dio, l'assoluta verità, si solleva all'universale e, più o meno, si muove nell'atmosfera di questo. Però, dall'altro canto, per essere essa ad un tempo una delle manifestazioni della vita di un popolo, ricasca, ri-

entra nella cerchia dello spirito finito e nazionale, si unisce intimamente con questo, con le sue aspirazioni, con le proprie maniere di sentire e di pensare, nelle quali trova il largo sostrato che, a dir così, la porta e sostiene. Con ogni buona ragione accadrebbe di affermare, che la coscienza religiosa, nell'atto che ha per sè l'intuizione dell'assoluto e, grazie all'afflato della religione, sente in sè la presenza dell'assoluto, non ha poi quella intuizione e questo sentimento se non attraverso lo spirito nazionale, e per la mediazione delle forme concrete e del contenuto sussistente di tale spirito.

E di qui si origina il carattere nazionale e peculiare onde la religione, ogni religione, con più o meno intensità, e se non nel principio suo e nella sua idea, certo nella sua esistenza pratica ed esteriore, appare improntata.

6.)

Il vero, intanto, è questo, che al fatto della spontaneità con la quale la religione si combina e s'accomoda con la idiosincrasia etnica e psichica di un popolo, a codesto fatto, ch'è già cagione dello specializzarsi e quasi frantumarsi che essa fa in parecchie religioni, del suo essere tale o tal'altra religione, s'aggiungono le necessità inerenti al processo e al divenire dell'idea religiosa in se stessa considerata. Gli è per siffatte necessità che l'idea religiosa va via via determinandosi e di più in più schiarendosi ed epurandosi sino ad assorgere a forme di esistenza altissime e perfette.

Niun dubbio, in ogni religione si parla di Dio: in ogni religione ci s'imbatte nella rappresentazione di un essere supremo ed assoluto. Ma questa non è che una concezione astratta e generica, a volte più intravvista che vista, più adombrata che chiaramente e schiettamente svolta. Seguono

poscia le determinazioni concrete, alle quali occorre soprattutto porre mente: voglio dire, seguono i modi d'intendere la natura e i termini del rapporto religioso, e di svolgerli ed effettuarli nella lor concretezza. Da questo lato, la rappresentazione di Dio si mostra come in sè variamente atteggiata e come determinantesi in maniera, più o meno, coerente e adeguata e congrua all'essenza dell'assoluto. E di qui ineluttabilmente insorgono e si fanno valere le differenze nella religione; e nel seno della religione si producono per necessità di cose le religioni.

Dalla fede immediata, rozza, grossolana, che muove dal di fuori, dal sensibile e, innanzi ai fenomeni naturali, presa, come si dice, dalla paura del soprannaturale, pone e venera per tutto esseri arcani e onnipossenti (passando qui sotto silenzio quel processo di degenerazione e di pervertimento, che soventi è occorso ed occorre nella vita dell'umanità, pel quale essa si rimuove dalle sue primitive concezioni infantili, e precipita nell'adorazione di potenze magiche e demoniache); da codesta fede, dico, a quella fede elevata, spirituale, consapevole di sè e del suo vero contenuto, a quella fede che si riconosce qual processo di spirito a spirito, e nella religione vede e sente la testimonianza che lo spirito divino porge di sè allo spirito umano, ci è tutta una infinita serie di mediazioni e trapassi. E per tali trapassi e mediazioni la religione si spezza, si divide, si frammentizza e, in un certo senso, si disperde in molteplici religioni singole e peculiari. Epperò accanto alla religione e alla sua idea noi vediamo sorgerci dinanzi la storia delle religioni.

7.)

Nulladimeno, tutte codeste religioni singole e peculiari sono in fondo la religione; vale a dire, tutte e ciascuna sono

una manifestazione del divino, un momento, un aspetto, un grado nello svolgimento dell' idea della religione. E, prese nella totalità del loro succedersi o del loro coesistere, compongono il graduato e progressivo svolgimento di tale idea nella coscienza dell' umanità.

Ora, a quel modo che tutto costringe a ritenere che non vi sia al mondo anima umana che, sempre che il voglia, non possa in sè trovare Dio; che non vi sia, anzi, al mondo anima umana assolutamente abbandonata da Dio e in cui Dio, quando sia cercato, non si mostri, poichè, secondo la parola dell' Apostolo delle Genti, *Iddio non è lontano da ciascuno di noi;* così pure accade affermare, che non vi ha religione priva di Dio. E la spinta verso il divino e la divinità, e dovessero questi per essa rimanere un che di puramente misterioso e d' ignoto e quindi d' agognato soltanto, eleva pur sempre, in certa guisa, qualsiasi religione, per imperfetta e primitiva e bassa che sia, al valore e alla dignità della religione. Già Sant' Agostino aveva detto, che « non v'è religione la quale, per quanto falsa, non contenga in sè un qualche briciolo di verità ». Ma niuno forse si è sotto questo rispetto espresso con parole più succinte ed esatte di quello stesso gran poeta, di cui avemmo già, cominciando, a citare un epigramma famoso; un gran poeta, però, che ebbe ad un tempo per sè il vigore della meditazione filosofica e della speculazione, la qual cosa, pur troppo, non si verifica in persona dei più di quelli che oggidì sono in grido di altissimi poeti, e come tali dalla folla acclamati. Con profondo intuito lo Schiller ha qui formulato la verità suprema con queste semplici parole: *Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst.* (« Tutte le religioni di sotto alla corteccia contengono la religione in sè, nell' idea sua »).

Per chi, infatti, spezzando l' involucro esteriore, sappia

cogliere il nocciolo interiore, ciascuna religione rappresenta la religione, ciascuna incarna il divino. Nonchè il pensiero sia qui da spingere ad una interpetrazione e ad una portata estreme, o che s'abbia a sottoscrivere all'affermazione di alcuni, pei quali nel processo dell'idea religiosa tutto il nuovo vi è vecchio, e tutto il vecchio vi è nuovo: un'affermazione dove, più che evidente, è pressochè tangibile il pericolo che si finisca col dar di frego ad ogni cosa, col confondere il nuovo e il vecchio, e col sopprimere quindi le differenze storiche o, ch'è lo stesso, con lo spogliarle di ciò che di serio pure in sè hanno e per cui van tenute in serio conto. Ma il giusto, ad ogni modo, e il ragionevole al riguardo, che nessuno potrebbe rifiutarsi di ammettere, è che la storia della religione è una evoluzione la quale è ad una volta continuità ed involuzione.

Per quanto è dato risalire indietro e ripercorrere il processo storico, è innegabile che sin nei suoi primi inizi si trovano posti già certi semplicissimi elementi originari, che sono come le radici di tutte le religioni; sicchè la storia di esse n'è come l'elaborazione e lo sviluppo. Le quali radici si veggono bensì estendersi, allargarsi di mano in mano, attraverso il tempo e lo spazio; ma nell'atto medesimo conservarsi e riprodursi. Qualcuno ha osservato, che non vi ha religione la quale non implichi un intuito del divino, dell'ideale nel reale, di un infinito che supera la finitezza delle cose tutte, e poi un sentimento insito nell'uomo di debolezza, di dipendenza e di fiducia in una essenza creatrice assolutamente libera e indipendente. E a cotali elementi se ne potrebbe, volendo, aggiungere anche degli altri: la certezza in un reggimento divino del mondo, e un bisogno di discernere il bene dal male, e poscia via via la fede nell'immortalità dell'anima, e la certezza di una retribuzione a venire, e

quindi la speranza di una forma più alta e migliore di esistenza. E non v' ha dubbio, che, comunque spesso incerti, annebbiati e stravolti, elementi siffatti, più o meno si lasciano scoprire o, quanto meno, è dato qui e là sospettarli e indovinarli in ogni religione, non fosse che quali semplici accenni confusi e tendenze oscure ed iniziali.

Ma, senza voler troppo insistere sull'esistenza più o meno dell' uno o dell'altro di codesti dati, il che aprirebbe l'adito a molti dispareri e a lunghe e minute discettazioni e discriminazioni, il dato più universale che congiunge insieme tutte le religioni dalla prima sino all' ultima, e forma di esse un tutto organico, un organismo storico, è la rappresentazione che l' uomo si dà di Dio, e più esattamente è la nozione di Dio cui l' uomo assorge, ed insieme la determinazione di se stesso per rispetto a tale nozione. Appunto come fede e ad un tempo come culto, come momento soggettivo e come momento obiettivo, siffatta nozione costituisce la sostanza della storia delle religioni, e va dalla forma elementare e primordiale, dalla ingenua divinizzazione della natura, ch'è insieme la forma più imperfetta e indeterminata, alla massima delle determinazioni sue, alla religione rivelata per eccellenza, al Cristianesimo, nel quale Dio si è compiutamente rivelato. Sicchè, a fissar bene ed esattamente il nostro concetto, diciamo, che non vi ha religione senza Dio, che non contenga, cioè, e non sia la nozione cui l'uomo si leva dell' essere divino e ad una volta la nozione dell' essere umano, la quale ultima scaturisce sempre da quella prima qual suo riflesso e ripercussione: in una parola, non vi ha religione che non sia relazione dell' uomo con Dio.

Replico, in tutte le forme varie che attraverso il suo sviluppo storico la religione è ita pigliando, giammai non manca codesta determinabilità fondamentale: posizione del-

l'obietto, di Dio, in quanto spiritualità e soggettività assoluta e infinita, e relazione con esso del soggetto, dell'uomo, in quanto spiritualità e soggettività relativa e finita. S'intende poi, lo ripeto, che il grado maggiore o minore di verità di ciascuna religione è commisurato alla stregua in che vi son concretamente determinati l'essenza divina, la nozione di Dio in sè ed insieme con essa i rapporti e i doveri che per l'uomo ne discendono.

Certamente, qui, nell'ambito di codesta determinazione noi ci s'imbatte molto di frequente in apparenze fenomenalità affatto contingenti e accidentali, e per conseguenza transitorie ed evanescenti. Di più vi hanno religioni che nella maniera di rappresentarsi la divinità, di raffigurarsela e di credere in essa, si sono abbandonate a tutte le bizzarrie e stravaganze di una fantasia e di una immaginazione troppo accese o sregolate e allucinate. In alcune, più che nella fede, più che nella rappresentazione astratta e concettuale della divinità, codeste fallaci inclinazioni si manifestano segnatamente nel rapporto obiettivo e pratico religioso mercè l'adorazione e il culto. Sicchè, veramente, per un verso o per l'altro, nel campo della religione ricorrono o possono ricorrere un po' per tutto, anche nelle stesse religioni più svolte e più progredite nello spirito, (benchè, s'intende bene, con maggiore o minore intensità) concetti e fantasmi antispirituali e raffigurazioni sconciamente materiali e deformi, e poi intuizioni e pratiche magiche e usi superstiziosi, quando non siano addirittura ributtanti e degradanti.

Eppure, sarebbe un torto marcio il volersi fermare a codeste fenomenalità e accidentalità, che per quanto svisino e alterino le religioni, non ne esauriscono il concetto e il con tenuto. Non è chi non vegga, come fermandosi ad esse, riesca agevole al primo venuto di considerare le religioni quali

cose irrazionali ed assurde e, senza tanti discorsi, di farne giustizia sommaria e rigettarle più o meno tutte. Ma che ne direbbero la ragione e la verità? Evidentemente, a sentire così alla leggera bistrattate e disconosciute le loro esigenze, che sono ben altre e molto più complesse e profonde che un fiacco e dozzinale razionalismo non supponga, la ragione e la verità non potrebbero non ribellarsi per una tanta violenza. Si può concedere che non sia sempre facile lo scrutinare e più ancora il mettere in risalto l'aspetto vero e razionale di certe religioni, l'aspetto pel quale esse pur rappresentano un momento della verità divina e si connettono con la ragione. Ma se questo è il difficile, questo è pure l'importante e l'essenziale.

Addentrandosi nell'intimo delle lor concezioni, se ne scoprono i difetti e le imperfezioni; ma si finisce pure col giustificarle, poichè se ne coglie insieme il dato consistente e permanente che vi si annida nel mezzo e nel fondo. Per istrane, deformi, mostruose che siano le rappresentazioni e le loro pratiche e costumanze di culto, sono infine anche uomini, sono anche esseri dotati di spirito e di pensiero quei che hanno abbracciato tali religioni. Ci deve quindi essere in esse un raggio di ragione, un barlume di verità; e di mezzo alla spregevole contingenza deve pure spicciare e venir su una qualche necessità apprezzabile. Lo scrutinare e l'intendere codesto nocciolo di verità che dentro vi sta nascoso: tale è il bisogno della ragione.

E sino a tal segno è un dovere il mostrarsi giusti anche verso di esse; sino al segno, cioè, di riconoscere che la sostanza e la radice loro vanno a metter capo in qualcosa di divino e di razionale. Onde, nonchè essere straniere a noi stessi, al contenuto del nostro spirito in generale, e in particolare della nostra coscienza religiosa e all' idea della re-

ligione, non ha nulla di scandaloso e neppur di straordinario l'asserire, che sono bensì una parte di noi stessi e di codesta idea.

Di qui (per ritornare su uno dei punti che toccammo nel cominciare), è lecito senza dubbio indurre la legittimità dei Congressi delle Religioni, cui nella Esposizione di Chicago fu già dato l'abbrivo in America, e che, in occasione della mostra mondiale a Parigi per la fine del secolo, sono stati quest'anno ripresi in Francia. In quanto codesti Congressi son fatti per porre in luce i lati pei quali le religioni si accostano e toccano ed hanno in sè alcunchè di comune, e per sopire quindi nei rapporti fra i popoli le intolleranze e dar tregua agli atti di violenza del fanatismo religioso, è difficile negar loro, in vista di tali utili scopi, una qualsiasi giustificazione. Nondimeno, appunto dai motivi medesimi che sembrano giustificarli e legittimarli, rampollano pure le limitazioni e i pericoli che vi si accompagnano, per cui son piuttosto da respingere e condannare. Essi porgono facilmente appicco a pensare che le religioni in fondo si equivalgon tutte, laddove il vero è precisamente il contrario. E sopra di ogni altra cosa poi questo è certissimo, che a nessuna delle religioni sussistenti è dato di paragonarsi col Cristianesimo, che, qual massima effettuazione concreta dell'essenza della religione, le vince tutte idealmente e storicamente. Epperò, per necessità di cose Congressi siffatti mettono, dopo tutto, a nudo la loro inadeguazione, la loro sconvenienza rispetto alla verità religiosa, pel rinnegarla o, che torna allo stesso, pel rabbuiarla che fanno codesta verità.

Ed ora, a mo' di conclusione al nostro dibattito, avvertiamo pur questo, che il fondo sostanzioso comune di verità e razionalità che qual nesso interiore e ideale attraversa tutte le religioni, e fa che tutte in un certo senso siano la

religione; e tutte, anche le più false, abbiano contatti ed attinenze e si conciliino col Cristianesimo, con la religione vera ed' assoluta, e tutte, anche le più imperfette, si lascino da qualche lato o in qualche parte sottomettere, ricondurre all' idea della religione, o, diciamo, ai concetti cristiani, che sono, replico, l' integrazione in atto dell' essenza stessa della religione: un tal fondo comune designa in astratto la materia e il contenuto e il campo della filosofia della religione. L' opera della filosofia della religione, che non può scompagnarsi dalla storia delle religioni, è stimolata appunto dal desio profondo di afferrare nell' intimità sua il processo storico dell' idea religiosa nella coscienza umana, di sceverare nella congerie dei fatti, nel labirinto caotico delle accidentalità umane e delle parvenze fenomenali, gli elementi sostanziali e divini e i principii razionali e indefettibili. Punto di partenza, norma direttiva e, ad una volta, intento supremo delle sue indagini è il concetto, che l'evoluzione storica della religione e la successione delle varie religioni nè indeboliscono nè scrollano nei consorzi umani la necessità e la verità dell'ideale religioso, avvegnachè quelle siano altrettanti gradi e forme di svolgimento di un' unica idea eterna: dell' idea della religione.

RAFFAELE MARIANO.

LA METAFISICA DELL' ESPERIENZA

dell' Hodgson

L' opera di Shadworth H. Hodgson *The Metaphysic of Experience* rappresenta la formulazione esatta e sistematica delle ricerche speculative che egli è venuto compiendo ed esponendo da oltre 20 anni a questa parte (1), (« Time and Space », « The Theory of Practice », « The Philosophy of Reflection », Outcast Essays ecc.). Qual' è il suo punto di vista e quale il metodo da lui seguito? Bisogna anzitutto intendersi sul significato da lui attribuito alle parole *esperienza* e *metafisica* e poi fissare l' attenzione sulla differenza posta tra l' indagine della « natura » (contenuto) e quello della « genesi », (storia) che mena poi alla distinzione della conoscenza, coscienza ecc. dall' esistere, della « wathness » dalla « thatness ».

Noi d' ordinario quando parliamo d' esperienza vogliamo intendere quel complesso di obbietti, di qualità, di azioni, di relazioni che vengono immediatamente apprese per mezzo della percezione segnatamente esterna, e costituiscono il punto di partenza di qualsiasi analisi, elaborazione e spiegazione d' ordine scientifico. Le cose, le loro proprietà, le loro maniere di operare, i cangiamenti e i rapporti rappresentano il presupposto di qualsiasi concezione empirica. L' empirista dice di voler osservare fatti e null' altro che fatti; ma evidentemente egli non si rende conto dei numerosi « assunti » e presupposti impliciti nei suoi procedi-

(1) Vedi prefazione all' opera in 4 grossi volumi di 450 pag. l' uno *The Metaphysic of Experience.* London 1898 Ed Longmas, Green, and Co.

menti, non foss' altro coll' ammettere l' esistenza di oggetti in relazione di azione e di passione fra loro. L'esperienza insomma per l' empirista dozzinale non rappresenta che un miscuglio di elementi genuinamente empirici e di prodotti di inferenza o di elaborazione della nostra mente. Ben diversa è l' esperienza da cui intende muovere l' Hodgson: Esperienza per lui è il contenuto attuale della coscienza (momento empirico presente da distinguere dal momento astratto matematico del tempo che, come il punto matematico dello spazio, non ha in sè alcun contenuto, rappresentando il semplice atto di dividere da parte del pensiero). Qualsiasi contenuto della coscienza sia semplice o complesso dall' istante della sua insorgenza a quello della sua scomparsa coi relativi periodi di graduale accrescimento o diminuzione nella chiarezza e intensità, merita il nome di « esperienza ». Come si vede, in tale determinazione entra qualsiasi fatto psichico che in un dato periodo occupa il campo della coscienza e quindi tanto le sensazioni quanto i sentimenti, gli impulsi ecc. Ed è degno di nota che tutta l' esperienza, o diremo meglio tutta la conoscenza umana s' incentra per così dire, nel momento attuale, giacchè le memorie, le anticipazioni le imaginazioni, le inferenze pur riferendosi a ciò che non è presente, hanno radice nell' esperienza attuale della quale figurano come una parte più o meno grande: e l' esperienza stessa presa nel suo insieme, costituita da una successione di momenti empirici presenti non è che l' espressione di inferenze tratte da ciò che si sperimenta nel momento attuale. Ma l' Hodgson precisa il suo concetto dell' esperienza, osservando che per lui l' esperienza genuina non è il contenuto della coscienza preso in un dato momento nella sua totalità quale si presenta immediatamente e quale l'ha fatto l'attività costruttrice e raziocinativa della mente umana, ma è invece il detto contenuto, per così dire, depurato di tutti gli elementi estranei, che vi sono stati aggiunti attraverso l' evoluzione psichica, di tutte le ipotesi ed « assunzioni » edificatevi sopra:

donde la necessità di eliminare qualsiasi considerazione di soggetto percipiente, di obbietto, di azione, di causalità ecc. Ed anzi il compito precipuo della metafisica quale analisi subbiettiva dell'esperienza, quale analisi della realtà in quanto conosciuta, è tutto nel determinare i processi per mezzo dei quali, movendo dall' esperienza genuina, si è giunti alla costruzione del mondo di persone, cose, azioni ed eventi che è il mondo in mezzo a cui viviamo ed operiamo: mentre il senso comune e la scienza studiano la realtà quale l' ha costruita il processo della conoscenza e quindi considerano come dati e come fatti tutte le ipotesi e gli assunti che sono stati formati per portare un certo ordine nel caos delle sensazioni e dei fatti psichici in genere, la filosofia, nella sua parte essenziale metafisica, mira a far l' analisi dell' esperienza, prescindendo da qualsiasi supposto, ricercando anzi la ragione di quelli tra essi che sembra esercitino il maggior predominio nel processo della conoscenza e mettendo sopratutto in chiaro la funzione di ciascun fattore od elemento che cooperò al risultato finale della conoscenza quale apprendimento della realtà: mentre la scienza indaga le cause, e quindi la genesi, la storia dei fatti e delle cose, la filosofia va in traccia delle condizioni determinati l' idea di causa, di efficienza e di attività in genere, tende insomma a dar ragione di quei mezzi di spiegazione di quegli strumenti che la scienza adopera, prendendoli come qualcosa di ultimo e di inanalizzabile.

L' Hodgson nella dilucidazione del suo concetto sceglie come esempio e come punto di partenza una sensazione uditiva, il suono C, il quale oltre ad avere una certa qualità ed una certa durata, si presenta preceduto ed accompagnato da altre esperienze. Il proposito dell' A. è di mostrare come dall' analisi da un canto e dalla complicazione dall' altro di siffatta esperienza si originino poi le principali forme e maniere in cui noi apprendiamo la realtà.

Non si può intendere l' ossatura della concezione dell' H. senza tener presente la sua teoria della riflessione o ripiegamento retrospettivo della percezione, come quella che costituisce per così dire il punto centrale a cui metton capo poi tutte le altre vedute riguardanti la memoria, la percezione del cangiamento e della durata ecc. Proviamo pertanto a renderci ben conto del pensiero dell'Autore su tale argomento. Qualsiasi determinazione psichica presenta il contenuto per cui ha una data qualità e per cui si distingue da altre determinazioni e il fatto della sua esistenza in un dato momento della vita subbiettiva, qualsiasi determinazione è adunque un contenuto ed un processo; ora la proprietà caratteristica di siffatto processo è di essere fornito di memoria, di ritentiva nel senso che avendo una durata continua nel tempo, in esso ciò che precede permane, perdura in ciò che segue. E non basta: a misura che il processo si esplica nel tempo, si rende manifesta non solo la percezione della differenza esistente tra le qualità inerenti ai vari stadi e quindi la percezione del cangiamento e della durata, ma anche la tendenza a fare obbietto di percezione gli stati anteriormente percepiti. Per modo che ciascuna percezione oltre ad essere se stessa rappresenta quasi la depositaria delle percezioni antecedenti, le quali vengono in tal guisa a figurare come « rappresentazioni » ed acquistano un certo grado di obbiettività. Col venire riferite ad un punto diverso dal tempo presente attuale esse vengono ad essere distaccate dal processo subbiettivo. Ed è qui, a senso dell' Hodgson, la primitiva origine della conoscenza umana; la quale implica riflessione e quindi sguardo retrospettivo e questo alla sua volta la memoria quale caratteristica fondamentale di ogni contenuto psichico. In sostanza il processo percettivo perdurante nel tempo avrebbe la proprietà di rivolgersi su sè stesso, il che implica il tempo come forma della percezione e la ritentiva come sua condizione essenziale.

È naturale che a misura che procede lo sviluppo mentale si estenda sempre dippiù la sfera della memoria e quindi il campo retrospettivo in modo da avere come due movimenti che pur seguendo direzioni opposte, si corrispondono nelle loro fasi.

Il « processo » nell' esperienza (l' elemento e la « forma » del tempo) è qualcosa di attualmente percepito, non un assunto. La coscienza non è costituita di atomi isolati, ma ogni sua parte o sezione è uno stato complesso, ed è un *farsi*. Le suddivisioni all' infinito compiute per mezzo del calcolo come non si può dire che rappresentino gli elementi originari delle cose, così non sono le parti elementari della coscienza : sono esse piuttosto maniere di rappresentarsi l' esperienza coll' aiuto dell' imaginazione scientifica astratta. È appunto la durata comune a tutte le determinazioni della coscienza che noi conosciamo come tempo, il quale pertanto può essere descritto come *la durata di ogni cangiamento empiricamente e immediatamente percepita*, come la durata di un processo. Ed è bene avvertire qui da un canto che è solamente nel e per il cangiamento che l' elemento della durata può acquistare una chiara distinzione nella coscienza e dall' altro che il cangiamento non può essere percepito senza che siano avvertiti almeno due contenuti o qualità differenti, uno anteriore e uno posteriore, comunque il punto esatto di transizione tra loro possa non essere determinabile in maniera precisa. L' idea di tale punto di transizione presuppone la percezione del cangiamento, ma non viceversa, in quanto lo stesso punto non può essere percepito o pensato senza percepire o pensare un cangiamento. Quando esso poi è solamente pensato, si ha una divisione matematica del tempo, la quale come tale non ha durata. Qualsiasi numero, per quanto grande, di tali punti messi insieme, imaginati in immediata successione, non può dare il più breve momento della durata.

Ciò che è reale per l' Hodgson non è nè il mero particolare (τὰ καθ' ἕκαστα), l' atomo, nè il generale (τὰ καθόλου) in quanto

entrambi sono creazioni della nostra mente: reale è invece la « corrente concreta della coscienza », la quale è sempre ed essenzialmente un *nexus* di percezioni. Non esistono fatti di coscienza isolati, i quali poi possano essere aggruppati in varie classi colla designazione di fatti di sensazione, fatti di percezione, fatti di memoria, di imaginazione ecc., riducendo poi queste stesse a funzioni psicologiche speciali di *Ciò che* è presentato quale punto di origine del loro nesso, senza pensare che la separazione posta tra gli elementi particolari considerati come fatti reali, indipendenti, cresce a dismisura quando poi gli stessi figurano come funzioni staccate di un agente immateriale. Il dogma dell'isolamento dei fatti psichici, il dogma dell'atomismo, conchiude l'Hodgson, spinge a postulare al di sotto dei fenomeni l'esistenza di un'unità attiva, di qualcosa di semplice e di spirituale a cui sia devoluto il compito di stabilire la continuità e la connessione.

Un'ipotesi gratuita e inintelligibile è la conseguenza necessaria di un'analisi difettosa.

Qui giova soffermarsi un momento per rendersi ben conto del punto da cui prende le mosse la Filosofia dell'Hodgson che egli stesso battezzò già col nome di *Filosofia della Riflessione.* La percezione è per sua natura un processo che tende ad apprendere se stesso: in esso lo stadio antecedente continuandosi nello stadio successivo, diviene obbietto di questo.

Il legame tra i vari stadi è dato dalla continuità stessa del processo. Si può aggiungere che lo stadio posteriore accogliendo in sè quello antecedente di cui è continuazione, non solo se ne differenzia, ma lo obbiettiva. Ora anzitutto giova determinare il concetto che ci dobbiamo formare di un fatto psichico qualsiasi, per es. di una sensazione per sè presa; l'Hodgson dice che essa è quella che è in virtù delle relazioni in cui si trova con tutto il corso della vita psichica: come realtà indipendente essa non esiste: e sta bene: ma l'importante è appunto sapere che cosa

è tale continuità della vita psichica di cui la sensazione non è che una sezione arbitrariamente fatta dalla nostra mente: risulta essa forse dall' aggregato dei fatti particolari? In tal caso occorre spiegare in virtù di che avviene il collegamento di siffatti elementi? Chi li tiene uniti? O ciò che collega è qualcosa di distinto e di superiore agli elementi collegati e allora non si può dire che la continuità e l' unità dell'esperienza risultino dall' insieme delle determinazioni della coscienza, ovvero il legame si confonde (s' identifica) con le cose collegate ed allora non si può più dire che gli atomi psichici non esistano come realtà, anzi bisogna dire che sono essi la sola realtà sussistente. Insomma la continuità, la corrente concreta dei fatti psichici è nulla più che una espressione verbale vaga ed indeterminata insino a tanto che non si spiega in che propriamente essa consiste, da che cosa è formata e non si precisano le condizioni della sua esistenza. Non vale far ricorso a similitudini, come questa, che allo stesso modo che ciò che si osserva empiricamente non sono le singole gocce d' acqua, ma tutto il corso di un fiume, così nella vita psichica ciò che esiste come fatto è l'insieme, non i singoli elementi, i quali rappresentano piuttosto un' astrazione o il risultato di un' elaborazione della nostra mente; non vale, diciamo, tuttociò, perchè qui l'unità vera, reale non esiste al di fuori della coscienza, dell' intelligenza che l' apprende: l' unità non è nella cosa, ma nella mente che la contempla, senza dire poi che anche nel caso citato la continuità non spiega affatto sè stessa: essa figura come l' *explicandum*, tanto vero che si sente il bisogno di ricorrere alle leggi della gravità, della coesione ecc. alle leggi insomma inerenti ad un soggetto sussistente, come vien concepito la materia, per potersi dar ragione del fenomeno quale sperimentalmente è constatato. Insomma dire che la vita psichica non rappresenta l' aggregato di elementi capaci di esistenza separata, ma è continua nel suo corso equivale a dir nulla insino a tanto che non è spiegata siffatta continuità.

D' altra parte va notato che se la vita psichica presenta per un verso il carattere della continuità, presenta del pari in modo spiccato il carattere della discontinuità in quanto le determinazioni psichiche sono nettamente distinte tra loro e spesso hanno dei limiti d'insorgenza e di scomparsa chiaramente circoscrivibili.

Ma il problema che più insistente sorge, è questo: Che concetto dobbiamo formarci dei vari stadi per cui passa ciascun processo psichico? Chi dice processo dice il prima e il poi: che cosa è il prima e che cosa è il poi per sè considerati? La percezione, si dice, è un processo: così il suono *C*, possiamo aggiunger noi, non è che la successione (processo) di $\alpha\beta\gamma\delta$ ecc.: ora, stando alla dottrina dell'Hodgson, ciascuno di questi stadi in quanto percezione, è capace di riflessione, vale a dire di ritenere e di apprendere lo stadio antecedente; ma si domanda: Tale proprietà della memoria e della riflessione inerente alla percezione come tale, è una proprietà sopraggiunta, ovvero è quella che costituisce l' essenza stessa della percezione? Importa precisar questo, giacchè se è qualcosa di sopraggiunto occorre dire che cosa è la percezione come tale indipendentemente dalla proprietà della riflessione, e non pare che questo sia il pensiero dell' Hodgson, il quale insiste nel dichiarare che la percezione è processo essenzialmente retrospettivo e che la conoscenza ha la sua consistenza appunto in tale proprietà retrospettiva della percezione; nella seconda alternativa sorge la necessità di specificare la natura dello stadio iniziale del processo percettivo; se la percezione è riflessione retrospettiva, il primo stadio come quello che non ha su che cosa ripiegarsi, quasi su che spiegare la sua azione, non merita il nome di stadio percettivo: e allora se non si potrà mai cominciare come si potrà poi continuare?

Indubbiamente però il più grave ostacolo contro cui urta la concezione dell' Hodgson è il controsenso psicologico e gnoseologico in essa implicito, che ciascuno stadio del processo percettivo,

ciascun elemento di percezione oltre ad essere sè stesso, è fornito di capacità percettiva, è percipiente degli stadi antecedenti.. In sostanza in tal guisa viene ad essere affermato che ogni sensazione oltre ad essere sensazione, è capace di sentire é di ricordare, che ogni percetto è alla sua volta percipiente e che quindi ogni stadio è un *soggetto* in miniatura. Che altro vuol dire la famosa « retrospezione » se non che ciò che in realtà sente, percepisce, ricorda, pensa ecc. non è il soggetto che noi diciamo *io*, ma è la sensazione, la percezione? E si badi bene che tutta la spiegazione di tale processo che è semplicemente constatato come un fatto inanalizzabile, quasi sufficiente a sè stessa, mentre dovrebbe costituire l' *explicandum* (l' analysandum, come dice l' A.), si limita alla traduzione di esso nella metafora retrospezione: come, perchè avviene tale sguardo all' indietro? Mistero.

L' Hodgson ammetterà che qualsiasi processo percettivo si esplica per mezzo di una successione di stadi differenti non semplicemente in ordine al posto che occupano nel tempo, ma anche in ordine all'intensità, alla qualità ecc.; ora significa qualche cosa l' affermare che lo stadio $\beta\gamma\delta$ del processo totale *C* differenti appunto per l' intensità, la qualità, hanno la proprietà di percepire, di apprendere, di ritenere lo stadio α? Ha senso, poniamo, l' affermare che lo stadio d' intensità minore riflette quello di intensità maggiore, o che lo stadio γ, δ ecc. oltre ad essere sè stesso è anche l' antecedente qualunque sia il carattere proprio di questo? Il procedimento dell' H. è chiaro: egli non fa che attribuire ad ogni stadio percettivo ciò che d' ordinario si attribuisce al soggetto percipiente: consiste in ciò l' analisi subbiettiva o il procedimento metafisico? Se sì, bisogna dire che esso è la cosa più superflua e inutile di questo mondo, se pur non si vuol dire che può esser causa delle più gravi confusioni: con tale procedimento invero, niente si spiega, niente si dilucida e niente si analizza: in realtà non si fa che sostantivare e render soggetti le sin-

gole percezioni o sensazioni, le quali all'esperienza si rivelano soltanto come stati transitori, chiusi in sè stessi, incapaci in ogni caso di apprendere o di riferirsi a qualcosaltro al di fuori di loro. Una sensazione, una percezione, perchè possa sentire, percepire, ritenere, bisogna che pur restando sè stessa, acquisti la facoltà di tramutarsi in qualcosaltro; ora una sensazione, una percezione cosiffatta non è in nessuna maniera quella che vien d'ordinario conosciuta con questo nome: é una sensazione, una percezione ecc. *più* il soggetto capace di conservare e quindi di rivolgersi sul passato, rendendo questo presente: perchè si tratta propriamente di questo, che mentre nella realtà, nell'ordine dell'esistenza ciò che è passato non esiste più come qualcosa a sè, per virtù della coscienza il passato rivive come distinto dal presente.

E poi: i fatti psichici non si possono ridurre tutti a processi di conoscenza; vi sono i sentimenti, le emozioni, gli atti volontari, i quali non s'intende davvero come possano ridursi a processi di riflessione psichica in cui lo stadio susseccutivo é quello che é, in virtù dell'attitudine ed esso inerente a ritenere l'antecedente: e l'esperienza, a senso dell'Hodgson, non si riduce appunto al complesso di siffatti processi che sono tutt'altra cosa che processi di riflessione?

Infine giova tenere bene fisso in mente che la percezione del cangiamento, della durata, della differenza ecc. implicano qualcosa dippiù che i semplici fenomeni costituenti i termini del cangiamento, della durata, della differenza: che si passi o no per gradi, che si passi o no in modo continuo dall'uno all'altro per modo che non vi sia mai « interruzione », la detta percezione implica la simultanea presenza in un *tertium quid* dei termini del rapporto. Perchè uno dei termini possa acquistare cognizione della presenza e del rapporto in cui si trova con un altro termine, occorre che il detto termine sia più che sè stesso, bisogna che contenga in qualche modo l'altro termine: ora come avviene? In

che modo un termine può essere simultaneamente l' altro? Si aggiunga che lo stesso procedimento si può applicare a ciascun termine della serie dei fatti psichici: e poichè sono tutti eguali e nessuno di essi può assumersi la prerogativa speciale di contenere tutti gli altri, si rende evidente la necessità di ammettere qualcosa che mentre supera, contiene e rappresenta la condizione ultima della percezione dei rapporti dei vari termini.

*
* *

L' Hodgson intende di fare l'analisi subbiettiva dell'esperienza, vale a dire intende di porre in luce i vari elementi di cui è costituita la realtà quale viene da noi conosciuta, facendo astrazione però da qualsiasi ipotesi o assunto che non sia immediatamente sperimentabile. In tal guisa l' esperienza per lui, l' abbiamo già notato, si riduce al fatto sensoriale considerato questo come processo capace di ripiegarsi su sè stesso, capace cioè di perdurare nel suo contenuto ideale e di divenire obbietto a sè stesso. Ora è interessante vedere come da un' esperienza in cui è eliminato qualsiasi concetto di azione, di soggetto, di causalità ecc., da un' esperienza limitata alla percezione fornita della propietà retrospettiva, possa venir fuori tutta la realtà articolata nelle sue varie parti, quale si rivela alla coscienza umana.

E, cominciando dal tempo, le varie determinazioni del presente, passato e futuro come vengono a delinearsi nella mente del soggetto? Se la cosa apparisce relativamente facile per ciò che concerne la percezione del presente e del passato, data la percezione quale viene intesa dell' Hodgson, la difficoltà è senza confronto maggiore riguardo alla percezione del futuro. L' A. crede di poter risolvere il problema, derivando tale percezione dall'attenzione *aspettante*. La percezione del tempo futuro, egli dice, originariamente si combina con quella del presente e del passato

appunto in quelle percezioni che contengono come loro elemento essenziale il senso dello sforzo: e d' altra parte i casi più semplici di sforzo sono quelle percezioni in cui si origina l' apprendimento del tempo futuro. L' attenzione rivolta ad un contenuto sensoriale è il caso più semplice che noi possiamo imaginare di senso di sforzo e l' attenzione prestata in date condizioni ad un contenuto percepito nell'atto che recede nel passato è attenzione aspettante, cioè aspettazione con l' imaginazione di un contenuto futuro.

Supponendo che il corso ordinario e familiare delle sensazioni sia ad un tratto interrotto da una sensazione nuova, inaspettata, che cosa si avrà? Un senso di « discrepanza » e insieme un senso di sforzo per superarlo col rendersi familiare la nuova sensazione. L' insorgenza di quest' ultima giunge a creare un ostacolo od una difficoltà nel superar la quale è necessaria una certa tensione simile a quella che si richiede per vincere una resistenza fisica. In sostanza si ha un sentimento peculiare che considerato rispetto al suo contenuto, è senso di difficoltà, di sorpresa o di discrepanza e che considerato come processo, merita il nome di senso di sforzo. Siffatto sentimento che accompagna l' insorgenza di una nuova sensazione è ciò che in realtà sperimentiamo quando diciamo di prestare attenzione. È evidente che siffatto senso di sforzo quale parte del processo della percezione reflessiva totale è da un canto retrospettivo in quanto è volto verso il nuovo fenomeno psichico nell' atto che recede nella memoria e dall'altro è in certa maniera prospettivo in quanto mira a fissare per così dire lo stesso nuovo fatto nella coscienza allo scopo di percepire in modo più distinto ciò che esso contiene. Di guisa che il senso di sforzo viene come a delimitare il momento presente non soltanto dall' esperienza passata e ricordata, ma da quella futura ed aspettata e per la prima volta suggerisce l'idea di un' esperienza passata che si continua nel tempo futuro. La

percezione che contiene tale senso di sforzo è ciò che merita propriamente il nome di attenzione, la quale è a rigore sempre aspettante in quanto tende a percepire in modo più distinto. L'attenzione per necessità è retrospettiva e prospettiva insieme per il che rappresenta la condizione della percezione del tempo futuro.

L'analisi suesposta, come del resto molte altre analisi psicologiche dell'A., può essere ammessa come sostanzialmente esatta, senza che perciò sia riconosciuto vero l' asserto di lui che per tale via si rimanga nella sfera dell'esperienza, con l'esclusione di qualsiasi ipotesi, congettura, assunto prodotto dall'attività della mente. Anzitutto che significato possono avere le espressioni di senso di « difficoltà, » di « discrepanza » derivante dall'introduzione di un elemento nuovo nella serie dei fatti psichici, se non è postulata l'esistenza di una coscienza o di un soggetto distinto dai fatti psichici, in rapporto al quale soltanto l' armonia e la discordanza, la facilità e la difficoltà possono esistere? L'armonia, la facilità ecc. e i loro contrari implicano presenza simultanea dei termini tra cui esse intercedono e per dippiù riferimento ad un soggetto che non deve essere confuso coi termini trovantisi o no in armonia: la facilità, l'armonia esistono sempre per qualcuno; obbiettivamente prese le dette parole non hanno alcun significato.

D'altra parte la tendenza ad eliminare il disaccordo, a superare la difficoltà, a rendere coerente il tutto percettivo, l'iniziativa a modificare in qualche maniera il contenuto percettivo col percepire più distinto ciò che prima non lo era, si chiami con quel nome che si vuole, non è essa un'azione atta a produrre un dato effetto, a conseguire uno scopo determinato? E allora, come mai si può affermare che la coscienza è per sè inattiva, e che essa è semplice manifestazione di ciò che è realmente attivo, il reale condizionale (la materia)? L' Autore stesso osserva che la semplice ripetizione,

per associazione, di una determinata serie di fatti psichici non potrebbe mai dar ragione della distinzione tra presente, passato e futuro appunto perchè non può dar ragione dell'attenzione aspettante: ora, domandiamo noi, il dippiù che è in quest'ultima e che manca nella semplice associazione, che cosa è mai se non una determinata reazione del soggetto? Che cosa sta a rappresentare l'attenzione se non la maniera di eliminare la difficoltà? Dunque qui si coglie sul vivo l'efficienza di una data determinazione della coscienza; il senso di difficoltà è atto a far esplicare l'energia psichica in una maniera piuttosto che in un'altra. Posto quale agente reale il meccanismo cerebrale, come appunto vuole l'Hodgson, oltrechè non s'intende da che possa derivare il senso di difficoltà, di discrepanza, di resistenza, l'avvertimento infine dell'ostacolo, (altro è la resistenza, per mezzo dell'intelligenza, dedotta, *ab extra* inferita, ed altro è l'apprendimento subbiettivo della discrepanza), rimane assolutamente un mistero impenetrabile la maniera in cui sorge la reazione da parte del soggetto per eliminare la detta discrepanza e il detto ostacolo. In che modo dal meccanismo cerebrale può venire fuori il fenomeno dell'attenzione? Un meccanismo cosiffatto da trovare in sè la forza e la via di correggere e di modificare sè stesso e la propria maniera di operare affine di eliminare ciò che in fin dei conti è un portato necessario della sua costituzione è quanto di più meraviglioso e di più teleologico e quindi di contradittorio al concetto stesso del meccanismo, si possa imaginare.

Che si abbia o non si abbia la percezione immediata dell'attività, ciò che è fuori dubbio è che il fatto dell'attenzione quale esplicazione di energia *sui generis* è un fatto reale; che l'attenzione sia appresa come azione del soggetto, ovvero appresa come tale solo in seguito ad un'elaborazione mentale, il fatto è che per noi il concetto di attenzione implica necessariamente cooperazione del soggetto psicologico appunto perchè essa rappresenta il punto di

partenza di una determinazione psichica a cui tien dietro come effetto la modificazione del contenuto della coscienza (1).

L'Hodgson, seguitando a far l'analisi subbiettiva dell'esperienza, dà ragione della percezione degli oggetti e in generale di tutto il mondo esterno che per lui è una costruzione fatta in base ai dati immediati della coscienza. Il tempo e lo spazio sono concepiti come forme della percezione universali e continue *ab intra* ed

(1) Si può sostenere sul serio che alla coscienza non appartenga alcuna forma di energia reale, che essa sia semplicemente condizionata e non condizione, che essa sia incapace di produrre alcun cangiamento, quando dallo stesso autore si sono emesse proposizioni come le seguenti (Vol. III pag. 283 e segg.): « The act of selective attention is an act of volition wich interrupt the non — volitional current of ideas, gives it a new direction, and imprints a different character upon it. We then no longer receive unhesitatengly the ideas or percepts as they occur in the non — volitional stream of consciousness, but we question them, asking as it were whether they are or are not in harmony with the idea which we have selectively attended. The perception of either their armony or their discord with it in answer to our question, is a judgment... In the copula resides the assertion, or volitional adoption in thought of this perception (*coalescenza o non coalescenza dei due termini*) ». Di qui l'Autore passa ad enumerare i cangiamenti che sono prodotti dall'azione del pensiero sul corso spontaneo delle rappresentazioni; mutamento che avviene in base ai principii logici e non più in base a rapporti di contiguità: quindi formazione dei concetti, deduzione ecc. E che l'H. tenga a considerare il pensiero come un'*attività* viene provato da ciò che egli dice a pag. 316 del III volume. « *Is* express the act of affirmation, *is-not* of negation or denial. Toregard the copula as unessensial is to refuse to thought the expression of that in whioh it most essentially consitss, the expression of its nature as an act, without which il could not be an act of judgment. This act of assertion is what is expressed by the copula; and therefore the copula can no more be wiped out of the meaning of propositions, than the act of assent out of the act of thonght or judgment ». È vero che egli stesso alla medesima pagina esce a dire: *Assertion* means the intracerebral conscious act of assenting to something as true which is involved in the second or completin act of thonght, affermative or negative, the characteristic act wihich completes the distinction of thonght from perception ». Ma finchè non si dice in che possa consistere l'*azione intracerebrale* corrispondente all'atto psichico particolare dell'assentire ognuno ha dritto di non dare alcun valore a tale espressione.

ab extra, il tempo quale elemento essenziale di tutti i fatti di coscienza e lo spazio di due categorie particolari di sensazioni, le tattili e le visive. Le dette forme non possono non rivelarsi in modo immediato alla coscienza. Così le sensazioni della vista e del tatto con l'accompagnamento delle sensazioni muscolari rappresentano *l'incunabulo* della percezione dello spazio e della materia. A tal proposito va notato che l'esteriorità non è sinonimo di estensione o di spazio, il quale è anzi un presupposto necessario di essa, in quanto il rapporto tra le parti di un esteso o di uno spazio percepite come l'una dietro l'altra staticamente e simultaneamente rende solo possibile la percezione dell'esteriorità. Il mondo esterno acquista consistenza nella nostra percezione solo dopo che il nostro proprio corpo è stato percepito come occupante spazio; il mondo esterno invero sta a significare il resto dello spazio in rapporto a quella parte in cui si trova il nostro organismo.

L' uomo insomma comincia coll' apprendere l' esteso come elemento inseparabile delle sensazioni visive e tattili; poi dalla combinazione di tali due forme di sensibilità trae la percezione spaziale a tre dimensioni: infine giunge a distinguere gli oggetti dallo spazio in cui essi sono e si muovono, distaccando per mezzo dell'astrazione l'elemento formale dal contenuto sensoriale e considerandolo per sè. I corpi solidi essendo sempre dati empirici concreti distaccabili dallo spazio che li accoglie, finiscono per essere considerati per sè come un elemento del mondo esterno.

Lo spazio adunque sta ad indicare la combinazione dell'estensione derivante dalla vista con quella tattile, fatta astrazione dal contenuto appartenente ad entrambi i sensi. La *materia* invece è il nome per gli elementi sensoriali derivanti tanto dalla vista quanto dal tatto, fatta astrazione, per quanto è possibile, s' intende, dagli elementi estensivi di entrambi. Spinta l' astrazione agli ultimi limiti in ordine alla materia, si ha la forza, qualcosa di sentito semplicemente per mezzo del tatto; lo spazio nella sua

ultima astrazione si riduce alla vacuità; concetti entrambi che piuttosto che corrispondere a realtà, corrispondono ai limiti verso cui tende la capacità astrattiva.

Il distacco del soggetto da tutti gli altri esseri che compongono il mondo della realtà esterna non può aver luogo che dopo che l'attenzione è stata richiamata sulle caratteristiche del corpo soggettivo, il quale dapprima non è che uno dei tanti corpi di cui è composto l'universo materiale, comunque esso costituisca il centro rispetto a cui ha luogo la determinazione delle varie direzioni dello spazio. Tostochè è notata la permanenza del proprio corpo rispetto al cangiamento incessante degli stati di coscienza — pur andando sempre connessi i due fatti — s' inizia la costruzione del mondo soggettivo di fronte alla realtà esterna. Mentre dapprima non si hanno che stati di coscienza presentantisi e riproducentisi successivamente o simultaneamente senza che alcuna distinzione in essi si delinei di « coscienza » e di « materia », di « io » e di « non-io », la cosa muta quando il proprio corpo viene appreso come qualcosa di relativamente persistente attraverso il succedersi delle determinazioni della coscienza e come il luogo d' insidenza di una categoria speciale di fatti — psichici —, le rappresentazioni o le anticipazioni dell' imaginazione.

Ma come avviene siffatta differenziazione di una forma o di un modo della coscienza — la sfera rappresentativa — dall'altra dei gruppi relativamente permanenti di percezioni visuali e tattili occupanti lo spazio a tre dimensioni (sfera presentativa e rappresentativa insieme) costituente l'esperienza del mondo esterno? Si noti che tale distinzione mette capo in quella della coscienza da ciò che non è coscienza o che almeno esiste al di fuori di essa. L' Hodgson crede che la rappresentazione pura venga distaccata in seguito all' esperienza di un' aspettazione delusa, in seguito cioè all' esperienza che la serie delle imagini può non coincidere

affatto con quella degli obbietti realmente percepiti. Per il che la detta serie rappresentativa non potendo essere localizzata nello spazio esterno tridimensionale, è posta nel proprio corpo, il quale è il solo obbietto invariabilmente presente alla coscienza, persistente cioè quale obbietto di percezione e di rappresentazione insieme anche quando gli altri obbietti possono scomparire dal campo percettivo. La localizzazione della coscienza nel corpo implica l'identificazione dei due rispetto allo spazio, identificazione che ha il suo fondamento nella loro coincidenza in ordine al tempo, nonostante la loro differenza qualitativa, la coscienza consistendo (originariamente) di pure rappresentazioni o imagini, il corpo essendo invece un obbietto materiale. È siffatta differenza che impedendo la completa identificazione dei due, stabilisce piuttosto un rapporto di *coincidenza o coalescenza*. Il percipiente si apprende come un essere singolo reale costituito di due elementi eterogenei, corpo e coscienza, connessi apparentemente in modo inseparabile, ma sempre distinguibile. Se si aggiunge il concetto della *condizione determinante reale*, si ha l'idea perfetta dell'essere singolo quale soggetto attivo dei fatti psichici. Soggetto della coscienza invero non può essere considerato che la condizione reale prossima della sua insorgenza: per modo che supposto che il corpo e particolarmente il sistema nervoso sia non solo l'obbietto in cui è localizzata la coscienza, ma anche la condizione reale prossima di essa, il corpo o il sistema nervoso non possono non figurare come l'agente reale e come il subbietto preso nello stretto senso della parola.

Qui non possiamo fare a meno di domandarci se effettivamente l'analisi dell'esperienza fatta dall'Hodgson proceda in modo coerente, prescindendo da qualsiasi ipotesi o assunto, estraneo alla percezione e se la formazione ed articolazione dei vari elementi (corpi, soggetto) della realtà abbia luogo nel senso da lui indicato. In origine, stando alle sue vedute, non si hanno che « stati

di coscienza », i quali cominciano col distribuirsi tutti nel tempo, perchè questo rappresenta come a dire il carattere fondamentale, il tratto comune di tuttociò che è: dipoi, alcuni di essi vengono appresi come estesi e quindi (sopratutto con la cooperazione del movimento) come occupanti lo spazio costruito nelle sue tre dimensioni, prendendo come centro il sito occupato dal proprio corpo: procedendo l' evoluzione dell' esperienza, gli stati di coscienza vengono disposti in gruppi fissi in virtù delle coincidenze spaziali e temporali che presentano: le sensazioni che simultaneamente sono localizzate in uno stesso punto dello spazio vengono a costituire un obbietto materiale: tra questi occupa una posizione privilegiata il proprio corpo, come quello che rappresenta il punto di convergenza delle varie direzioni; posizione privilegiata che non viene riconosciuta in maniera reflessa insino a tanto che non si delinea nei suoi tratti fondamentali l'idea del soggetto quale agente e percipiente reale. È l'aspettazione delusa che costituisce il punto d'origine della contrapposizione della serie dei fatti subbiettivi e possiamo aggiungere spirituali a quelli obbiettivi e materiali, o che almeno costituisce il motivo originario per cui l'attenzione è fissata sopra alcuni fatti psichici di fronte ad altri. La coscienza è spinta a ripiegarsi su sè stessa dopo aver urtato nella realtà esterna, la quale dapprima mentre era la sola realtà ad essa presente, era essa stessa una forma di coscienza: che altro sono invero gli obbietti materiali, i corpi esterni se non sensazioni visive a tattili disposte in determinati gruppi?

Ora tuttociò sta bene a patto però che siano dilucidati i seguenti punti: ammesso per un momento che la percezione dello spazio e del tempo avvenga nel modo indicato dall' H., che cosa vuol dire che la coincidenza nello spazio e nel tempo di date sensazioni determina la formazione dei gruppi costituenti i corpi e gli obbietti materiali? Chi dice coincidenza, come chi dice identificazione, distinzione, dice rapporto e quindi dice anche soggetto per cui solo il rapporto esiste. La coincidenza esiste per chi?

Chi identifica? chi distingue? Un rapporto che non è avvertito da nessuno non può avere alcuna efficacia e quindi non può produrre un effetto psichico di tanta importanza qual'è la percezione degli obbietti materiali. Del pari si dice che la serie delle pure rappresentazioni viene ad essere contrapposta alla serie percettiva in seguito all'aspettazione delusa; ma chi non vede che qui è postulata l'esistenza di un soggetto capace di anticipare l'esperienza e di provare una delusione nel caso che la detta anticipazione non abbia riscontro nella realtà? Se non si ammette una coscienza che figuri, non foss'altro, come luogo delle imagini e che si distingua da queste, se non si ammette inoltre un'attività nel soggetto per cui questo, essendo qualcosa di superiore ai singoli fatti psichici, li aggruppi e disponga in varia guisa e se non si ammette infine un *quid* in cui e per cui avvenga la distinzione della serie puramente rappresentativa da quella percettiva e rappresentativa insieme e che quindi non si confonda con nessuna delle due (altrimenti come potrebbe riuscire a paragonarle, attribuendo a ciascuna un determinato valore e significato?), se non si ammette tuttociò, come mai si può dire di aver fatto l'analisi dei vari processi determinanti le forme dell'esperienza, quando in realtà non si è fatto che sostantivare i vari fatti psichici, dando loro qualità e proprietà che non hanno e presentare delle mere espressioni metaforiche per spiegazioni genuine? Senza dire poi che l'aspettazione delusa presuppone già la formazione più o meno avanzata della serie rappresentativa pura: come mai sarebbe possibile un'anticipazione dell'esperienza percettiva se il mondo della coscienza colle relative funzioni della memoria e dell'imaginazione non avesse già preso una certa consistenza di fronte al mondo della percezione esterna?

Del pari l'A. dice che ogni momento della coscienza ha come condizione reale non l'io, ma il soggetto-corpo. L'io non è che la coscienza astratta, il fatto di essere cosciente singolarizzato e ipostasizzato in un essere individuale, il quale figura poi come la

sorgente dell'unità di coscienza. Esso in tal guisa viene ad essere concepito come contenente in sè potenzialmente tutti i momenti della coscienza da cui è astratto e che esso in condizioni oppor-tune trae da sè e sviluppa. Se non che l'H. dimentica di dire chi fa tuttociò? Chi estrae il fatto di essere cosciente da tutti i momenti della vita psichica? Chi o meglio per chi un mero fatto si trasforma in un'entità? Da chi l'entità viene concepita come potenzialmente contenente i momenti successivi dello sviluppo psichico? Ognun vede che processi come l'astrazione, la coalescenza, la concezione ecc. non possono compiersi da sè senza il presupposto di quella mente che, secondo il neomaterialismo dell' Hodgson, va totalmente esclusa come condizione ed agente reale.

Inoltre, stando al nostro autore, la prospezione verso il futuro e la continuità esistente nella coscienza tra l'azione di comparare le alternative allo scopo di scegliere e la scelta vera e propria di una di esse danno all'azione presa nel suo insieme il carattere di essere il prodotto di un soggetto capace di proporsi uno scopo e di recarlo poi in effetto. Ma, si può domandare, la suaccennata descrizione dell'atto volitivo è o non è esatta? I suaccennati elementi contribuiscono o no realmente alla formazione della volizione? E se sì, con che dritto si viene a dichiarare falsa l'inferenza che da essi naturalmente si trae circa l'esistenza di una coscienza personale? In base a che cosa viene attribuita una realtà maggiore al processo nervoso che non é immediatamente percepito, ma solo inferito quando invece il fatto psichico complesso dell'azione volontaria si rivela alla coscienza qual'è, senza che alcun mezzo s'interponga tra esso e la nostra osservazione? Bisogna prima dimostrare che i fatti di coscienza per sè presi sono illusori rispetto a quelli forniti dai sensi esterni e che non possono essere appresi immediatamente per quelli che sono.

L' H. poi afferma che avvenuto il distacco della serie delle imagini o dei fenomeni subbiettivi dal complesso degli stati di coscienza contenenti le percezioni visive e tattili, le due serie

vengono come ad esser poste l' una di fronte all' altra, in guisa che il rapporto di due forme di coscienza viene ad essere trasformato in rapporto della coscienza a qualcosa che è estraneo alla coscienza stessa. Ma come può avvenire tuttociò? Se tutto accade nell'ambito della coscienza, in virtù di che avviene il distacco da essa? L' H. non dice in forza di che le sensazioni visive e tattili acquistano l'ufficio di rappresentare la realtà qual'è. Gli obbietti materiali, i corpi per il nostro autore sono nulla più che sensazioni visive e tattili; ora queste non sono che mere modificazioni della coscienza; perchè dunque esse avrebbero la prerogativa di manifestare qual' è ciò che è il solo agente reale riconosciuto, cioè la materia? Si dirà forse che ciò che si può vedere e toccare rappresenta l' ultimo residuo dell' analisi (oltre cui non si può andare) nell'indagine della serie delle condizioni reali determinanti tutti i fenomeni della coscienza; ma si può osservare di rimando che prima di tutto la ricerca della condizione reale implica l' intervento di un principio *a priori*, diciamo pure di una categoria e quindi di un' assunzione che non risulta da nessuna esperienza percettiva diretta contro il metodo prediletto dall' H.; e poi che se le percezioni sensibili e tattili rappresentano l' ultimo limite dell' imaginazione degli obbietti materiali, ciò non vuol dire che esse rappresentino anche l' ultimo limite della spiegazione scientifica di qualsiasi efficienza reale tranne il caso che si ponga in antecedenza come postulato che è reale o scientificamente spiegabile solo ciò che è sensibile per mezzo del tatto e della vista; ma chi non s' accorge in tal caso del circolo in cui si cade? Si muove da ciò appunto che s' intende di dimostrare, vale a dire l' esclusiva efficienza reale di ciò che è visibile e tangibile. E non abbiamo esperienza di una efficienza reale diversa da quella materiale?

Si dirà forse che ciò che è visibile e tangibile viene concepito come realtà esterna appunto perchè esso ha le note di essere indipendente dalla volontà individuale, di presentarsi in

modo uniforme a tutti e identico in condizioni uguali? Ma tutte le dette note in tanto hanno valore in quanto rappresentano gli stimoli o i segni da cui noi siamo tratti ad applicare i principii logici e le categorie costituenti i mezzi di cui la mente si serve per la costruzione intelligibile della realtà.

L' H. con la maggior disinvoltura di questo mondo dice che le sensazioni visive e tattili aggruppate insieme costituiscono gli oggetti materiali. Come! Le sensazioni visive e tattili, le quali per sè non hanno alcun legame organico e che in tanto si possono presentare in una connessione spaziale e temporale in quanto si riferiscono all' attività sintetica di una coscienza distinta da esse, le sensazioni sono dichiarate identiche alle « cose »? Per ciò fare l' H. è costretto identificare la *sensazione* con *ciò che la produce*. Si vede che il *ciò che* da un canto e il *poter determinare un dato effetto* per l' H. sono mere espressioni verbali, *flatus vocis* a cui niente di reale corrisponde.

Ora questo è un errore; il *ciò che* e il *poter determinare* rappresentano elementi non contenuti nelle sensazioni, ma aggiunti ad esse dal pensiero affine di renderle intelligibili e di farle entrare come parti di un sistema coerente di esperienza. Le sensazioni perchè dicano qualcosa alla nostra mente, perchè divengano elementi di cognizione, perchè insomma siano apprese per quello che realmente sono (fenomeni) hanno bisogno di essere integrate mediante l'azione del pensiero. Sono appunto gli elementi introdotti dal pensiero che sono subbiettivi ed obbiettivi insieme, che riflettono la realtà, non già le sensazioni tattili e visive, le quali sono quello che sono solo nell'atto in cui si provano, colla cooperazione dei fattori che le rendono possibili. L' H. si serve delle categorie — e non può non servirsene come chiunque pensa — nell' atto stesso che ne nega a parole il valore e l' efficacia.

F. De Sarlo.

La fine al prossimo fascicolo.

La nozione di progresso nella filosofia sociale contemporanea

NOTA CRITICA

Quando in questo secolo cominciò ad assumere veste sistematica e scientifica l' evoluzionismo, la concezione del progresso fu confusa con quella dell' evoluzione stessa. Lo stesso SPENCER dà una sola definizione per entrambe, poichè considera tanto l' evoluzione che il progresso come « una trasformazione dell'omogeneo in eterogeneo », e ne attribuisce la causa alla complessità degli effetti derivanti da una causa data, proporzionata alla complessità del mezzo sul quale esso agisce, onde per lui il progresso è un accrescimento dell' adattamento dell' uomo al suo mezzo, alla sua vita esteriore.

Il darwinismo stesso nel suo intimo significato avvalora la teoria del progresso, dimostrando l' evoluzione dalle forme organiche più semplici alle più complesse, dalle inferiori alle superiori. Perciò DARWIN paragona la famiglia animale a un grande albero, che dà rami sempre nuovi e sempre brillanti, e sostiene (1) che le nazioni più incivilite vadano sostituendo le più barbare, e ciò pel maggiore sviluppo delle facoltà intellettuali, perfezionatesi gradatamente per la scelta naturale. Tuttavia egli non disconosce che il progresso non sia regola invariabile, ma derivi dal concorso di molte condizioni favorevoli, che l' incivilimento arresti in molti modi l' opera della scelta naturale, la quale opera solo come un tentativo, poichè l' individuo e le razze possono aver

(1) L' origine dell' uomo. — Torino, 1871, p. 121, 125.

acquistato certi vantaggi incontrastabili e nondimeno esser periti per la mancanza di altri. Ciononostante DARWIN è in fondo un ottimista, perchè conclude (1): « Sembra che sia una idea molto più vera e più confortante quella di credere che il progresso sia stato molto più generale che non il regresso, che l'uomo da una bassa condizione siasi elevato, invero con passi lenti ed interrotti, al più alto livello sinora raggiunto in sapere, cognizione, morale e religione ».

*
* *

I più autorevoli continuatori del darwinismo sostengono la stessa opinione. WALLACE (2) riconosce che il rapido progresso intellettuale ha condotto l'umanità all'incivilimento, a meglio garantire la sua sicurezza, il suo benessere, e che l'uomo appunto come essere intellettuale si fabbrica un mondo a sè, sottraendosi con maggior efficacia all'influenza della scelta naturale. HÆCKEL ha messo ancor più in evidenza le tendenze ottimistiche del darwinismo. « La legge di progresso » egli dice (3) « constata, basandosi sulla paleontologia, che in ogni tempo la vita organica ha subito un costante accrescimento nella perfezione della struttura. La molteplicità sempre crescente delle forme viventi si connette ad un progresso nell'organizzazione ». E più oltre: « Uno sguardo comparativo sulla storia umana dà per risultato generale una crescente moltiplicazione dell'attività umana tanto nella vita degli individui quanto in quella degli stati, prodotta dalla crescente divisione del lavoro, che effettua una corrispondente divisione di forma, una molteplicità di forme sempre più elevate sotto ogni rapporto ». E, quel che è più, conclude: « È vero, che dovunque e in ogni tempo si presentano singoli

(1) Op. cit. p. 136
(2) Sélection naturelle trad. De Candolle p. 333.
(3) Antropogenia p. 160, 162.

casi di regresso, oppure si son prese nel progresso stesso vie oblique, che conducono solo ad un perfezionamento unilaterale ed apparente, e che perciò si allontana più o meno dal più alto scopo dell'intima e più nobile elevazione; ma, tutto compreso, il movimento evolutivo dell'intera umanità é o rimane un movimento progressivo, per cui l'uomo si allontana sempre più dai suoi antenati pitecoidi, e si avvicina all'ideale, che essa stessa si propone ».

* *
*

Tale é la concezione del progresso nel positivismo spenceriano e nel darwinismo ottimista; ma essa anche in queste forme della filosofia positiva, al pari che in quelle dell'idealismo passato e presente, s'informa a un certo esclusivismo e parzialità. Devesi infatti considerare che il progresso non può e non deve intendersi in modo assoluto e indefinito, poichè esso è relativo al tempo, allo spazio, ai fattori etnici, ecc. È relativo al tempo, poichè sovente nella storia s'incontrano periodi lunghissimi di sosta o di regresso, nei quali si passa il più delle volte dalla civiltà alla barbarie, dal rifiorimento di ogni attività intellettuale e materiale all'annientamento di ogni vitalità sociale, dai governi più democraticamente liberali al più tirannico dispotismo, dalla luce benefica della scienza e del libero pensiero alle tenebre dell'oscurantismo e del misticismo.

È relativo allo spazio, poichè la zona temperata, ad es., è più propizia allo sviluppo della civiltà, che non le estreme; perchè la posizione geografica, il clima, le ricchezze naturali di un paese hanno spesso determinato la supremazia e l'importanza storica di un popolo. È relativo ai fattori etnici, poichè alcuni popoli sono più di altri suscettibili di perfezionamento: i popoli delle razze mongoliche e di altre razze inferiori presentano una civiltà stazionaria, ed altri invece (propriamente quelli della stirpe

indogermanica) sono più capaci di trasformazione e di progresso. Di più anche tra i popoli civili noi osserviamo che alcuni han progredito in certe doti, mentre mancan del tutto di altre, mancanza che spesso si risolve in vero decadimento, onde paragonando due civiltà di diversi tempi, come l'antica greco-romana e la nostra, noi vediamo che l'antica, pur rimanendo inferiore per molti rispetti, spicca per talune qualità, che si cercherebbero invano nella nostra.

* *
*

Nè solo a questo si limita il relativismo: la nozione di progresso implica una valutazione, onde è ben naturale che non tutti sian d'accordo nel valutare, cioè nello stabilire in che consista il progresso e quindi nel formulare quel che il Guyot ha chiamato il *criterio del progresso*. Ognuno giudicherà dal punto di vista dell'ideale di perfezione intellettuale e sociale che egli si è formato; delle opinioni, scientifiche, politiche, religiose che egli professa; del partito politico-sociale a cui appartiene. Un maomettano, un buddista, un cattolico, un massone, un luterano sosterranno, ognuno a sua volta, che il progresso stia nel proprio ideale religioso. Un monarchico, un repubblicano, un socialista del pari sosterranno, ciascuno per suo conto, che il progresso consista nel pieno successo della propria fede politica. E tanti saranno i dispareri, quante saranno le divergenze nella sfera dell'attività intellettuale e sociale, e così ogni antinomia, quella, ad es., fra i divinizzatori della scienza e gli esaltatori della fede, tra gli individualisti e i collettivisti, e cosi via, si riverbererà nel criterio del progresso.

Un esempio di ciò ce lo offre appunto Yves Guyot in una nota sul *criterio del progresso*, da lui presentata al I congresso sociologico italiano di Genova (1).

(1) V. *Journal des Economistes*, 1899, decembre.

L' illustre economista, volendo stabilire a quali indizi si può riconoscere la superiorità di una nazione sull' altra nell' evoluzione sociale, formula così la legge del progresso: « Il progresso è in ragion diretta dell'azione dell' uomo sulle cose e in ragione inversa dell' azione coercitiva dell' uomo sull' uomo ». Il progresso, egli dice, è la *legge del menomo sforzo*, e quindi caratteri principali di esso sono da una parte l' aumento del potere dell' uomo sulle cose, che si ottiene in gran parte colle invenzioni e scoperte, dall' altra l' emancipazione dell' individuo dall' altro individuo e quindi lo sviluppo della libertà individuale, la sostituzione del contratto alle disposizioni autoritarie, la sostituzione della civiltà scientifica e produttiva alla civiltà sacerdotale e militare. Tutto ciò è vero; ma così ci si presenta sotto una certa unilateralità la nozione di progresso, intesa cioè nel senso prettamente individualistico. Infatti, se è giusto ammettere che col progresso si rafforzi il sentimento della personalità umana e della libertà individuale, è incontestabile altresì che si rafforzano anche il sentimento della solidarietà umana e i vincoli dell' individuo alle forme molteplici di associazione, ciò che anche è socialmente utile, perchè ha permesso l' organizzazione del lavoro. Di più se il progresso è da considerarsi come legge del menomo sforzo, anche la solidarietà è stata un elemento efficace di progresso, perchè ha reso minore lo sforzo dell' individuo, permettendogli di compiere ciò che da solo non avrebbe potuto osare. Quindi solidarietà e libertà, società ed individuo sono termini entrambi giovevoli al progresso e complementari l' uno dell' altro, giacchè nè si può isolare l' individuo dalla società, che gli offre le condizioni di esistenza; nè si può considerare la società in modo astratto, indipendentemente dagli individui che ne fan parte. Di modo che il vero progresso si ha quando nè i vincoli dell'associazione, della collettività inceppano l'azione libera dell' individuo, nè questi sia in tanta balia di se stesso, da infran-

gere ogni legame di associazione e ingenerare l' anarchia. In conseguenza la legge formulata dal Guyot merita di essere in questo senso completata, cioè in base al principio che il progresso sia anche in ragione diretta della coesione dei rapporti sociali e dell' associazione e organizzazione delle forze individuali.

* *
*

Esaminiamo la questione anche dal punto di vista teorico. Si è confusa, abbiam detto, l'idea del progresso con quella di evoluzione, errore grave, se si consideri col LABRIOLA (1) che « il concetto di progresso, per chi lo esamini ben addentro nella sua natura specifica, implica sempre dei giudizi di valutazione: e perciò non è chi possa confonderlo colla nozione nuda e cruda del semplice sviluppo, il quale non include punto quell' incremento di pregio, per cui noi di una cosa diciamo che essa progredisca ». E più oltre lo stesso A. soggiunge: « Il progresso non sta a guisa di imperativo o di comando sul succedersi naturale ed immediato delle umane generazioni. Prova stringente che il progresso non debba intendersi nel senso di legge immediata, e di una legge fisica e fatale, gli è appunto questa, che lo sviluppo sociale per le stesse ragioni di processo che gli sono immanenti mise spesso capo al regresso ».

A ciò si aggiunga che l' evoluzione, essendo basata sul principio della conservazione della forza, non può implicare un incremento della somma totale di energia, nè l'evoluzione contemporanea del tutto, il che sarebbe assurdo. Come avviene nel mondo naturale, ove ogni evoluzione implica una selezione, poichè l' evoluzione di una parte si compie a spese di un' altra, o in altri termini una parte deve decadere perchè un' altra si in-

(1) Materialismo storico II. — Roma, 1898, p. 141.

nalzi, così avviene anche nel mondo storico. In esso non solo la manifestazione di nuove attività si compie atrofizzando altre attività, ma anche l'accrescimento della potenza di un popolo si compie spesso a scapito di un altro popolo, anche per quel che riguarda il predominio intellettuale: è una legge eterna di equilibrio e di compensazione, alla quale anche il pensiero deve assoggettarsi. Infatti anche le scoverte incessanti di nuove leggi naturali, anche le invenzioni che cangiano le modalità e le condizioni materiali di esistenza, considerate da molti come la vera fonte del progresso, non si effettuano o non trionfano che annullando altre concezioni anteriori e dando luogo a quel che il TARDE con frase felice definì *duello logico*. Quindi anche nello sviluppo della cognizione vi è un processo selettivo.

* *
*

A mettere in evidenza e a considerare nella sua legittima importanza la selezione dei fenomeni sociali in questi ultimi tempi, dietro le orme di GALTON, BROCA, de GOBINEAU, il VACHER DE LAPOUGE (1) ha molto contribuito, quantunque egli pervenga a un pessimismo molto esagerato. Secondo lui, l'avvenire non è ai migliori: a misura che la civiltà si sviluppa, i benefizi della selezione si cangiano in flagelli accaniti per l'umanità. Ogni progresso apparente è pagato sul capitale di forza e d'energia, che man mano si sposssa. La selezione e l'azione del mezzo non son sempre benefiche: il regresso è per certe specie minacciate il mezzo di sfuggire alla distruzione, che si compie per altre. I gruppi meglio organizzati per la concorrenza vitale sono spariti lasciando il posto a collaterali meno ben dotati; poichè i peggiori son meglio adattati all'ambiente (parassiti e microbi). Così avviene nelle lotte sociali. E da queste considerazioni è

(1) *Les sélections sociales.* — Paris, 1896.

tratto a concludere: « Il progresso è un sogno edenico di felicità futura, ideato dal Cristianesimo. Le generazioni vedono nella scienza la profezia di felicità avvenire; invece questa ci mostra più vicino l'abisso inevitabile del nulla, e il sogghigno di Mefistofele dominando il loro coro diabolico sale all'infinito ».

Il pessimismo del LAPOUGE, come anche quello del GUMPLOWICZ (1), il quale vede nella storia il trionfo dei gruppi etnici inferiori, è, come ognun vede, ben lontano da quel temperato ottimismo di DARWIN, e quantunque non sia privo di un certo fondamento di vero, può tuttavia incontrare gravi obiezioni. Devesi anzitutto osservare che il LAPOUGE, mentre per un senso nega la possibilità di un perfezionamento sociale per mezzo delle varie elaborazioni intellettuali, ammette per un altro senso che queste abbiano esercitate solo un' azione costante e deleteria di selezione. Di più egli ha considerato solo un lato del problema: ha considerato l'evoluzione dell'umanità nel suo aspetto discendente non già nell'ascendente, e quindi ha chiarito il meccanismo della dissoluzione e non già della composizione, quello che tende a disgregare gli uomini, non quello che tende ad unirli. Inoltre accanto all' idea di lotta e di selezione deve considerarsi quella di concorso, di solidarietà, di simbiosi: altrimenti non potrebbe sorgere, e non sarebbe sorta alcuna società civile. Ed infine il pessimismo del Lapouge, come quello del Gumplowicz, è ingiustificato, poichè si fonda sulla determinazione di tipi antropologici e di gruppi etnici, mentre ora dopo tanti incrociamenti avvenuti è impossibile stabilire con precisione tale distinzione, poichè piuttosto che di elementi etnici si può ora parlare con maggior ragione di tipi storici e psicologici.

* *
*

Tra queste due teorie opposte, del progresso e del regresso,

(1) *La lutte des races*. Trad. — Paris, 1895.

ambedue antiche e per taluni rispetti vere, ne sorge un'altra intermedia non meno antica, quella de' *Cicli*, che le concilia, e fu la teoria abbracciata dal nostro Vico. Il filosofo napoletano, come abbiam già osservato (1), ideò un'evoluzione sostanzialmente *ciclica*, cioè approssimativamente identica per lo sviluppo sociale di ogni grande periodo storico, e cercò di avvalorare questa sua opinione con una *metafisica della mente umana, innalzata a contemplare i principj eterni della natura degli stati, delle eterne proprietà delle cose civili, nonchè le leggi naturali di una repubblica eterna, che varia in tempo per vari luoghi*.

Nè recentemente mancarono altri più decisi sostenitori della teoria ciclica. Il Ferrari anzi nella sua *Teoria dei periodi politici* la esagerò, concependo il ricorso come una rigorosa periodicità matematica, il Le Bon (2) non esita ad affermare che la storia gira sempre nell'istesso cerchio, e che l'identità delle vicende delle civiltà passate è tale da potersi domandare, se la storia che ha tanti libri non abbia che una sola pagina; Raoul de La Grasserie (3) mostra la validità della forma ciclica dell' evoluzione sociale per ogni manifestazione collettiva.

Il Gumplowicz (4) però più di ogni altro ha conferito fondamento scientifico alla vecchia teoria dei cicli. Per lui il fenomeno generale del processo naturale è il ciclo che ha il principio e la fine quasi sempre identica, e che esiste e si osserva più nettamente nel processo vitale della pianta e dell'uomo. Così è anche nel mondo storico, in cui gli stati e le nazioni son sommesse ad eterne alternative di ascensione e di decadimento. Il processo

(1) Cosentini. – La sociologia e G. B. Vico. — Savona, 1899, p. 42 e seguenti.

(2) Les lois psychologiques de l'évolution des peuples. — Paris, :894, p. 153, 165.

(3) De la forme graphique de l'évolution. — Revue internat. de sociologie, 1895, p. 717.

(4) La lutte des races p. 168-175.

sociale si svolge come ogni processo naturale, poichè le forze che si esercitano nelle sue parti elementari producono certi aggruppamenti, che riprendono in seguito la funzione di queste parti elementari. Le fasi costitutive devon necessariamente essere state sempre e dappertutto simili a quelle che noi osserviamo, considerando questo processo nella storia conosciuta ed all' epoca attuale. I fenomeni sociali anche nel passato erano essenzialmente analoghi a quelli che si son prodotti nell' umana storia e ciò per una legge di perpetua identità di essenza delle fasi sociali, legge che agisce sempre similmente, e fa restare sempre le fasi simili nella loro essenza.

Questi principj del GUMPLOWICZ, che si avvicinano mirabilmente a quelli del VICO, confermando quasi la concezione vichiana di una *storia ideale eterna*, sopra la quale corrono in tempo tutte le storie particolari delle nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini, si informano, a giudizio dello stesso A., a un metodo adottato anche in altri rami di scienza, come dal LYALL nella geologia e dallo SCHLEICHER nella scienza del linguaggio: esso consiste nel concludere dal noto all' ignoto, facendo supporre che pel passato non vi siano state altre leggi che quelle tuttora osservate.

La teoria *ciclica*, anche in tal modo rinnovata, non può però aver valore assoluto: se noi seguiamo infatti lo sviluppo della civiltà segnato da quei popoli, che ad essa concorsero, constatiamo che sempre nuovi e sempre diversi fattori determinano il carattere dei popoli e la ragione del loro sviluppo nella storia. È vero che il progresso non può intendersi in modo assoluto e indefinito, come si è detto; ma il ricorso inteso a rigor di termine, contraddice alla legge di evoluzione, la quale importa differenziazione progressiva e formazione di elementi sempre nuovi.

Se all' occasione di nuove necessità ed utilità si trasforma la vita dell'umanità e la società stessa. Come è possibile che in due

epoche lontanissime, in diverse condizioni di esistenza due nazioni diano svolgimento allo stesso ciclo storico? Vi potrà essere analogia non identità: laonde quelli che vogliono conciliare la teoria ciclica colla libertà e col progresso sostengono che tra i cicli ricorrenti vi sia solo una generale somiglianza. Difatti anche il Vico non immaginò mai le storie dei differenti popoli come precisamente simili, e riconobbe pienamente, che ogni nazione aveva avuto la propria individualità, e che gli avvenimenti di una nazione non erano ripetizione di quelli di un' altra; ma avevano un carattere proprio (1).

* *
*

Da quanto abbiam detto si può intravedere che tutte e tre le teorie del progresso, del regresso e dei cicli hanno la loro parte di vero; ma quando, fuorviate da un certo esclusivismo e da un certo spirito sistematico, si considerano come la forma dell' intero sviluppo storico-sociale, allora ingenerano quelle credenze e illusioni, disdicevoli a un cauto pensiero critico, e quei preconcetti finalistici disegni, che pretendono essere una spiegazione, e invece devono essere essi stessi spiegati con manifesto travisamento dei fatti.

Che cosa v' ha di vero in ognuna delle teorie? Nella teoria del progresso v' è di vero il fatto, che, pur essendo impossibile ridurre ad unità di serie la molteplicità dei fatti umani, e ravvisare nel processo di sviluppo sociale in ogni luogo e in ogni tempo uguale intensità e dinamismo d'incivilimento, la trasmissione dei prodotti utili delle collettività, anche quando la supremazia politica passa da un popolo all' altro, e il successivo incremento dei mezzi di civiltà sono fenomeni innegabili, specialmente per l' era moderna, durante il quale il contributo all' in-

(1) Cfr. II. *Scienza Nuova* ediz. Ferrari, p. 607.

civilimento pervenne da più fonti, e per le moltiplicate vie di comunicazione spirituali e materiali venne ad accumularsi in maniera da renderne più universali i benefici effetti.

Nella teoria del regresso v' è di vero il fatto, che nell'organismo sociale vi sono delle forze dissolventi, in parte derivate da necessità naturali in parte emanazione della società stessa; v' è il fatto che il capitale di energia di cui un popolo dispone man mano si spossa, onde anche i più grandi popoli sono scomparsi dalla scena della storia; v' è il fatto che non tutti i risultati dei progressi anteriori si possono trasmettere da una generazione all'altra, da un popolo all' altro, occorre una certa elaborazione anche nelle generazioni e nei popoli che succedono, perchè sia conservato o accresciuto il grado di perfezione raggiunto, e non sempre purtroppo v' è questa disposizione; v' è il fatto che l' evoluzione sociale in tutte le sue forme importa una selezione, la quale non sempre effettua la conservazione delle prerogative utili al perfezionamento sociale.

Nella teoria dei cicli v' é di vero il fatto che nelle molteplici trasformazioni pur qualcosa permane; v' è il fatto che il meccanismo dell' ascensione e della decadenza di una nazione, pur essendo subordinato a molteplici circostanze di tempo, di luogo ed ai fattori etnici, esplica tuttavia energie e forze, che restano sostanzialmente della stessa natura; v' è il fatto che nella natura umana e nelle sue molteplici manifestazioni si possono ravvisare costanti prerogative, tali da far supporre l' esistenza di certe leggi dello spirito umano.

Come possono dunque conciliarsi le tre diverse teorie, e collegare ciò che vi ha di vero in ciascuna? Quelle che tutte le tre teorie implicitamente ammettono, e che nessuno potrebbe oppugnare è la continuità storica dei fatti sociali, e quindi la possibilità di coordinare razionalmente le molteplici serie degli avvenimenti umani. Ogni fenomeno storico-sociale non sussiste infatti

così isolatamente e indipendentemente da altri; ma si ricollega ad altri che lo precedono e lo seguono: e siccome continuità implica unità, così è possibile considerare l'insieme del passato e del presente da un punto di vista unico ed elevato come un unico complicato movimento, come un unico sistema di forze. Ma quando si vuol determinare la trajettoria di questo movimento, allora sorgono le difficoltà, allora sorgono le discrepanze tra le tre teorie, le quali pretendono o presuppongono non solo di ridurre ad unità di serie la molteplicità dei fatti sociali, ma di attribuire un uniforme andamento all'evoluzione di essi. Ecco l'errore comune: poichè non solo non v'è nel mondo umano una serie unica ma più serie, le quali si influenzano a vicenda, e complicatamente s'intrecciano, in modo che la complessità derivata dall'interferenza di rapporti, è tanto maggiore, quanto più la civiltà ha dato alimento alle attività collettive; ma anche non si può stabilire una forma costante nell'evoluzione sociale, nè tampoco determinare un criterio valutativo valevole in modo assoluto riguardo alla stessa, essendo ogni valutazione sempre relativa sia ai vari tempi, sia alle varie regioni, sia ai vari elementi etnici.

Laonde, anche se coordinando gli avvenimenti umani, e pervenendo a una generalizzazione, la quale riassuma in una serie unica i caratteri dei successivi periodi storici, sia lecito determinare una trajettoria del movimento dello spirito umano e dell'evoluzione, quasi come una risultante delle molteplici forze che si esplicano nel mondo storico, essa non corrisponderebbe a nessuna forma tracciata dalle tre teorie, ma informandosi ora all'uno ora all'altro dei processi non presenterebbe alcuna uniformità e regolarità, poichè l'immaginar ciò vorrebbe dire subordinare i fatti allo spirito di sistema, e adattare la realtà alle esigenze di una tesi preconcetta.

Prof. Francesco Cosentini
direttore della « Scienza Sociale ».

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

I. PETZOLD. — **Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.** *(Erster Band: Die Bestimmtheit der Seele).* — *Leipzig, Teubner 1900.*

È il primo volume di un' opera nella quale l' A. si propone di presentare, sotto la forma meno repellente e più atta a trovare apprezzamenti od adesioni, le concezioni fondamentali su cui si basa il sistema filosofico esposto dall' Avenarius della sua Critica dell'esperienza pura *(Kritik der reinen Erfahrung),* estendendone l'applicazione anche al di fuori del campo della « teoria della conoscenza » che l'Avenarius si era limitato a considerare.

A tale esposizione l' A. ha giudicato opportuno di far precedere un' introduzione di indole metodologica destinata a riassumere e ordinare sistematicamente le idee già da lui in parte esposte in anteriori pubblicazioni (segnatamente nel suo articolo: *Das Gesetz der Eindeutigkeit,* comparso nel *Vierteljahrschrift für wissensch. Philosophie XIX 1895),* sulla questione del « parallelismo psicofisico » o, in altre parole, sulla questione se si deve o no ammettere che a ogni dato stato di coscienza, o fenomeno mentale corrisponda come costante accompagnamento una determinata condizione fisiologica di qualche parte del nostro organismo, senza della quale il fenomeno mentale non potrebbe nè continuare a sussistere nè esercitare alcuna azione sul prodursi di altri fenomeni mentali o stati di coscienza.

Le considerazioni mediante le quali l' A. mira a far conchiudere che alla suddetta domanda va data una risposta affermativa, lo conducono anzitutto a sottoporre a una penetrante e diligente analisi i concetti di *causa,* di *effetto,* di *azione,* di *necessità, ecc.,* il cui uso ingenuo egli non ha torto di segnalare come una principalissima fonte delle più vane controversie sia nel campo filo-

sofico che in quello scientifico. Egli si stupisce che oggi ancora, un secolo e mezzo dopo Hume, le suddette parole, e le altre analoghe di « sostanza », di « forza », ecc., non abbiano perduto che ben piccola parte della loro attitudine a generare equivoci e a dar luogo a questioni illusorie delle quali la mente umana si cruccia di non poter trovare la soluzione, senza accorgersi che l' unico suo torto è quello di scambiarle per delle questioni vere e proprie, riferentisi a qualche cosa di più che a delle metafore antropomorfiche o a delle analogie grossolanamente materiali e primitive. È questa una prova di più della profonda verità di quel detto di Goette, che l' uomo non arriverà mai a comprendere « *wie anthropomorphisch er ist* ».

Il rimedio, apparentemente radicale, che il Petzold non si perita di proporre contro tali inconvenienti, quello cioè di bandire senz' altro tali parole dal dizionario filosofico, sostituendo ad esse altre più suscettibili di assumere e di ritenere un significato preciso (come sarebbe, per esempio, pel caso della relazione tra causa ed effetto, la parola « funzione » nel senso dato ad essa dai matematici, senso che non implica altro che una reciproca dipendenza tra il modo di variare di un dato fenomeno e le concomitanti variazioni di un altro fenomeno), presenta il curioso inconveniente di esigere, per la sua adozione, che siano già rimosse le circostanze che rendono l' adozione stessa consigliabile. (Per esempio l'adottare la parola « funzione » per esprimere la relazione tra causa ed effetto esige appunto che siano rimosse quelle idee vaghe e confuse da cui nasce l'impressione che, dicendo: « la tal cosa è causa della tal altra », si dica qualche cosa di più e di diverso di ciò che in matematica si esprime dicendo che due quantità sono l' una funzione dell' altra).

Il mezzo che l' A. propone sarebbe quindi analogo a quel consiglio che si usa dare per burla ai bambini quando si dice loro che per arrivare ad acchiappare un uccellino basta a riuscire a mettergli un granellino di sale sulla coda.

Si potrebbe dire che la tattica opportuna da adattarsi dal filosofo, e ancora più dallo psicologo, di fronte a una parola che, dalla tradizione o dal linguaggio comune, gli venga presentata con significato indeciso o inquinato di pericolose associazioni, sia quella consigliata dal Vangelo rispetto al peccatore: « non si

deve desiderare la sua morte ma bensì che essa si converta e viva », che cioè essa, spogliata e purificata da ogni indeterminatezza o ambiguità, entri a far parte del linguaggio tecnico assumendo un senso quanto meno è possibile disforme da quello che vagamente e quasi istintivamente il linguaggio comune le attribuisce. La troppo facilità a introdurre parole nuove, e non sempre ben coniate, è del resto tra le cause che hanno maggiormente contribuito a impedire che le teorie e i concetti dell'Avénarius si attirassero da parte del pubblico filosofico o scientifico, l' attenzione che loro certamente spetta. E da uno psicologo, *appunto in quanto psicologo*, è ragionevole esigere, più che da un cultore di qualsiasi altro ramo di scienza, che egli eviti scogli di questo genere, applicando a tal uopo le proprie cognizioni sulla psicologia.... del pubblico e dei lettori.

Ripigliando il filo delle considerazioni che l' A. svolge allo scopo di appoggiarvi sopra la sua opinione relativa al sussistere del « parallelismo », esse consistono essenzialmente nel far vedere come pei fatti psichici, considerati a se, manchino le condizioni la cui presenza è indispensabile perchè un dato ordine di fenomeni sia retto da leggi naturali « propriamente dette, cioè immutabili e rigidamente determinate quali sono quelle della meccanica o della fisica. L'A. insiste in far notare come, in queste ultime scienze, abbia vigore un principio che egli, con parola, non facilmente traducibile in italiano, chiama dell'*eindeutige Bestimmtheit* (« determinatezza univoca »). Tale principio, che presenta qualche affinità con quello noto nella storia della filosofia col nome di « principio di ragione sufficiente » consiste in ciò che, ogni qualvolta le circostanze che concorrono alla produzione d' un dato fenomeno ci permettono di concepire che esso possa aver luogo in un certo numero di modi, a priori, ugualmente ammissibili, quello tra questi modi che effettivamente si realizza differisce dai rimanenti pel fatto che, mentre per ciascuno di questi, dato che si producesse, si potrebbe indicarne almeno un altro ugualmente giustificabile a priori (gleichberechtigt), per esso invece ciò non si può fare. Per ben capire quello che l'A. vuol dire con ciò basta prendere come esempio una qualunque di quelle leggi, o principi, della meccanica che si presentano sotto la forma di una condizione di massimo o minimo alla quale deve soddisfare una data funzione.

Non è qui il caso di fermarsi a discutere la grave obbiezione che si potrebbe muovere al Petzold a questo riguardo, osservando che dato anche che *tutte* le leggi naturali fossero suscettibili di essere enunciate sotto la suddetta forma, si potrebbe sempre sostenere che ciò dipenda non tanto da una proprietà comune a tutte le leggi naturali, ma piuttosto da proprietà inerenti al nostro modo di enunciarle.

La maggior parte delle ulteriori osservazioni che all'A. sembrano sufficienti per convincere dell' assoluta impossibilità che i fatti psichici, presi a se, siano retti da leggi naturali autonome, e per far che sia quindi necessario ammettere per vera l'ipotesi d'un « parallelismo » rigoroso tra essi e i corrispondenti fatti fisiologici, mi sembrano più atte a mettere in luce le difficoltà e le complicazioni che si oppongono alla determinazione di leggi psicologiche propriamente dette, che non a far concludere che esse non esistano o non possano esistere. Non bisogna perder di vista che, anche nelle scienze fisiche o meccaniche, ciò che si indica col nome di legge, non è tanto l'espressione di ciò che avviene effettivamente quanto piuttosto di ciò che *tende ad avvenire*, cioè di ciò che avverrebbe se fossero verificate date circostanze, le quali ben raramente o mai sono suscettibili di trovarsi perfettamente realizzate. Le uniformità sul modo di comportarsi dei fenomeni cui le dette leggi si riferiscono, anche in quei campi in cui, come per es. nell' astronomia, le previsioni sono praticamente sicure e precise, non possono essere asserite incondizionatamente, senza aggiungere o sottintendere la clausola: *cœteris paribus*. E la differenza sostanziale tra le leggi della psicologia e quelle della fisica o della fisiologia sta forse solo in ciò che, per le prime, la frase *cœteris paribus* include un maggior numero di « *eventualità* » dalla cui presenza l' azione della legge potrebbe venire frustrata.

Ma il principale torto che mi sembra dover essere attribuito ai ragionamenti dell' A. in favore del « parallelismo » non sta nel fatto che essi non riescono a provarlo, ma piuttosto in ciò che tale prova (Begründung) è perfettamente superflua, poichè la mancanza di essa non diminuisce per nulla nè l' opportunità nè la legittimità dell' *ipotesi* del « parallelismo », nè in nulla diminuisce la sua efficacia come norma direttrice delle indagini

psicologiche, in tutti quei rami della psicologia nei quali tale ipotesi può veramente servire a qualche cosa. Il credere che essa non possa essere *adoperata* se prima non è dimostrata vera, pare a me che equivalga a disconoscerne la vera natura e a precludersi l' unica via seguendo la quale si può sperare di giungere a conoscere *fino a che punto essa è* conforme alla realtà. Il dire coll'A., che ci è assolutamente necessario ammetterla se vogliamo che i fatti mentali e il loro modo di comportarsi diventino per noi intelligibili (verständlich), è un cadere riguardo ad essa in un errore di metodo analogo a quello in cui cadevano i fisici antichi quando s' illudevano di provare il principio della conservazione della materia (Ex nihilo nihil fit, in nihilum nil posse reverti) col solo mostrare, come fà Lucrezio, che il non ammetterlo ci renderebbe impossibile concepire il corso della natura altrimenti che come una successione caotica e sconnessa di fenomeni e di fatti non sottoposti ad alcuna legge o norma fissa determinabile. Per quanto ciò potesse esser vero la conclusione che ne derivava non poteva aver portata come prova del principio di conservazione della materia ma solo come prova dell' opportunità, o anche della necessità, di servirsene come di ipotesi preliminare per l' interpretazione dei fenomeni naturali.

A provare la verità non si giunse se non quando i fondatori della chimica moderna si accinsero all'analisi diretta di tutti quei casi di *apparente* annichilamento o creazione di nuova materia che, allo sguardo degli osservatori superficiali, si presentavano come altrettante eccezioni del principio intraveduto e in certo modo divinato dagli antichi. È questa la via che presto o tardi si può presumere che debba seguire anche la psicologia in riguardo al principio del « parallelismo », e il principal merito che mi sembrano avere le teorie psicologiche dell'Avenarius, esposte dal Petzold, sta appunto nel fatto che esse non ostante i numerosi punti discutibili contribuiscono con un potente impulso a spingere le ricerche psicologiche in questa direzione.

G. VAILATI.

VANNI. — **Il diritto nella totalità de' suoi rapporti e la ricerca oggettiva.** — *Roma, 1900.*

Studiare filosoficamente il diritto non è, secondo il chiaro insegnante dell' università di Roma, altro che considerare il diritto

nella totalità de' suoi rapporti. Le altre scienze ne osservano qualche lato rispettivamente. È la filosofia soltanto che li abbraccia e contempla tutti nel loro insieme, poichè solamente dalla comprensione della totalità può uscire il concetto di esso.

Per far ciò é necessario che questa disciplina cominci dal rivolgersi alla fenomenologia giuridica, non però per fotografarla, direi così, isolatamente, ma per metterla in relazione con tutti gli altri fenomeni. Solo in tal maniera si potrà cogliere il contenuto del diritto, giacchè i nessi del fenomeno giuridico con tutti gli altri fenomeni riveleranno quel segreto che l' esame isolato del primo non basta a spiegare.

A tale scopo tutta la grande scala fenomenica deve essere percorsa: fenomeni della condotta umana, fenomeni sociali, fenomeni d' ordine universale e cosmico. Così si scoprirà quali dei rapporti umani sono garantiti dal diritto, che cosa è e che cosa fa il diritto nella struttura delle aggregazioni umane, quale è stata la sua parte nello sviluppo della specie, quale il suo posto nella vita e nell' ordine cosmico. E si assurgerà, mediante questa graduale elevazione, alla regione altissima dei principii primi, che sempre sono e sempre saranno la meta naturale delle concezioni filosofiche.

La condizione per giungere con sicurezza a tale risultato è che la ricerca si mantenga costantemente e rigorosamente obbiettiva. Il soggettivismo trarrebbe fuori di strada. In nessun caso, ma in questo meno che mai, l' intelletto può presumere di attingere esclusivamente in sè stesso. Le nozioni giuridiche ricavate da premesse che non sieno poste dall' esperienza, sarebbero creazioni puramente arbitrarie, che ci scambierebbero la materia prima dell' osservazione. Quindi diritto e giurisprudenza debbono essere ricercati ed esaminati nella loro realtà.

Se non che questo metodo che sembra per sè stesso facile e piano, non trattandosi che di seguire materialmente la guida dei fatti, è invece quanto mai complicato ed arduo, essendo ogni fatto per sè stesso la risultante di una formazione storica, che ha avuto una particolare origine, ha un processo evolutivo proprio, una propria fenomenologia. Per giudicare ogni fatto quindi bisogna seguirlo in tutti i suoi momenti, raccogliere la varietà delle sue manifestazioni, conquistarlo integralmente. Compito grave quanto

altro mai. poichè, senza dire della immensità della mole, si corre sempre il pericolo, sia di smarrirsi dietro alle particolarità nella raccolta dei materiali, sia di illuminarli coi proprii preconcetti invece di colpire obbiettivamente gli elementi comuni e costanti.

Questi fatti inoltre si manifestano solo quando si è compiuto un processo interno nella coscienza sociale. Indi la necessità di ricorrere alla psicologia sociale, scienza incipiente e tuttora incerta. Ma i sentimenti e le idealità della coscienza sociale sono alla loro volta il prodotto dei rapporti, dei bisogni e delle condizioni della vita. Onde è che per ottenere una vera spiegazione del diritto e ricavarne una teoria compiuta, bisognerebbe anzitutto determinare gli istituti giuridici corrispondenti ad una forma tipica di organizzazione sociale in un dato grado del suo sviluppo, indi disporre le trasformazioni giuridiche in serie parallele alle trasformazioni sociali, e notando quello che vi è di comune in tutte codeste forme nei vari momenti, astrarlo rigorosamente, perchè così resterebbe delineata la funzione che il diritto ha avuto nel sistema sociale, e si potrebbe calcolare quale è stato il suo contributo, quale la sua azione nella grand' opera dell' incivilimento umano. Sventuratamente la sociologia, il cui completo sviluppo è la condizione perchè questo si faccia efficacemente, è ben lungi dall'essere una scienza organica nel vero senso della parola; tuttavia i buoni risultati ottenuti dai tentativi parziali, specialmente riguardo al diritto, possono essere di aiuto e certamente sono di conforto.

Però con l'esame del fenomeno giuridico in relazione a tutto il reale, la filosofia del diritto non può pretendere di avere finito. Vi è ancora da ricercare l' esigenza etica degli istituti e delle norme giuridiche, esigenza etica che ci darà il criterio per giudicare le istituzioni vigenti, promuovere le riforme, indirizzare il moto storico del diritto. Il fenomenismo intransigente vuole vietare questa ricerca che ad esso sembra infetta di metafisica; ma essa più che legittima, è doverosa, perchè da un lato l'enunciazione del principio etico influisce innegabilmente sulle facoltà volitive ed operative dell' uomo ed ha un' efficacia pratica; dall' altro è indispensabile col concetto già posto della filosofia del diritto, giacchè non si considererebbe il diritto nella totalità dei suoi rapporti se se ne escludessero quelli che esso ha coi fini

dell'esistenza. Il carattere positivo della ricerca sta in ciò che questi non debbono essere ricavati dalla speculazione; debbono invece sortire dalle condizioni stesse della vita; da quelle condizioni cioè dall'osservanza delle quali dipende che l'essere si preservi e raggiunga un più alto grado di vita. Così anche la filosofia scientifica avrà una propria teoria deontologica, senza pretese dogmatiche e definitive, e pronta sempre a risentire l'influsso delle trasformazioni sociali.

Questo brevemente è il succo della dotta prelezione del Vanni, prelezione che si propone soltanto di additare modestamente i requisiti, i modi e le difficoltà del metodo di ricerca, ma che invece è un saggio, e più che un saggio, uno sguardo rapido e generale della dottrina di lui. Il Vanni è un cultore della filosofia scientifica; ma egli si separa nettamente da molti fautori di quella, di cui combatte e respinge i pregiudizii; e condanna il dommatismo che risorge camuffato di positivismo. Egli vuole gettare le basi di una filosofia del diritto fondata sull'esperienza, e che deve essere come una parte e un elemento della grande filosofia sperimentale.

Il saggio da lui dato fa crescere il desiderio di vedere l'applicazione delle sue idee alle varie parti della dottrina; ed io chiudo con l'augurio che a questi saggi egli faccia seguire presto il corso completo della sua filosofia del diritto.

LIVIO MINGUZZI.

S. F. FISICHELLA. — **Chiesa e Stato nel matrimonio.** — *Torino, Loescher, 1899.*

Sebbene abbia avuto origine dai disegni di legge sulla precedenza obbligatoria del matrimonio civile, quest'opera del chiarissimo professore di filosofia del diritto nell'università di Messina, è riuscita uno studio completo intorno alla legislazione matrimoniale.

Fatta propria la sentenza di Gioberti che il maritaggio è stato sempre considerato come cosa sacra da tutti i popoli, l'A. fa risalire alla Riforma la colpa d'avere tolto al matrimonio il carattere di sacramento, senza però esservi riuscita completamente, avendo i paesi riformati continuato a celebrare religiosamente le nozze. Riconosciuto però che il matrimonio contiene anche dei

rapporti giuridici, egli dimostra come sia per questa ragione che la Chiesa e gli Stati hanno cercato sempre di procedere armonicamente in questo istituto. Fu solo alla fine del secolo XVIII che tale armonia venne interrotta dalle riforme tanucciane, leopoldine, giuseppine, ecc.; finchè, proclamata la separazione del matrimonio civile dal religioso con la Rivoluzione e col Codice Napoleone, essa entrò come principio razionale in quasi tutte le legislazioni.

L'A. nega la separabilità dei due matrimoni, sostenendo che l'atto umano che dà l'essenza alle nozze, è il consenso cosciente e libero, il quale è indivisibile e la cui ripetizione diviene meramente formale quando esso ha già prodotto il suo effetto. Combattute le opinioni di Vigliani, Pisanelli, Cadorna e degli altri che hanno sostenuto la separazione conciliabile col diritto canonico e con la teologia, egli afferma che essa separazione ferisce la libertà di coscienza, imponendo ai credenti come valida un'unione che la religione riprova, e danneggia lo stesso Stato, contro i cui divieti l'opinione pubblica continua a riguardare rispettosamente i matrimoni puramente religiosi. Sebbene giudichi esagerati i mali che hanno dato occasione alle proposte della precedenza obbligatoria del matrimonio civile, non crede che si possano rimediare con questo mezzo, di cui fa una lunga critica, nè con altri. Il solo mezzo con cui si possono veramente eliminare cotesti mali è quello di un sistema in cui Chiesa e Stato si associno a tutelare quest'atto, proporzionatamente alla parte rispettiva che più li interessa.

Le basi di questo sistema sono che lo Stato naturalmente non pretenda d'imporre il matrimonio religioso ai non credenti, pei quali si avrà quello civile, ma che pei credenti sia riconosciuto legislativamente che, essendo il matrimonio essenzialmente un atto dell'anima, esso è pienamente e legittimamente valido quando è celebrato dai ministri della religione che in questa materia sono l'autorità naturale. Perchè poi il matrimonio abbia gli effetti civili basterà stabilire che all'autorità dello Stato ne sia dato subito comunicazione nella forma e nei modi fissati dal legislatore; e gli sposi che non lo facessero dovrebbero essere puniti. Le condizioni d'ordine naturale debbono essere regolate da entrambe le autorità; per gli effetti giuridici invece la competenza sarà dello

Stato, e le dichiarazioni della Chiesa non avranno che una forza puramente morale. Infine è opinione dell'autore che vi sieno delle modificazioni da fare tanto nella legislazione civile (matrimoni di consanguinei, di ufficiali dell'esercito; assegni legati a condizione di stato) quanto in quella ecclesiastica (matrimonio segreto, per sorpresa); e che modificando alcuni punti comuni e sopratutto elevando l'età per contrarre le nozze, si possano migliorare grandemente la legislazione e l'istituto del matrimonio.

Per giungere a quest' armonia il mezzo che vagheggia l'autore è quello di un concordato tra i due poteri. Qualora però questo non sia possibile, l'intento si può conseguire egualmente quando l'una e l'altra delle due potestà cerchi per proprio conto di eliminare le divergenze per l'interesse dei fini umani, religiosi e civili.

In questa conclusione come in tutta l'opera si rivela l'intenzione dell'A. di conciliare i diritti dello Stato coi fini della religione. Non spetta ad una recensione di entrare nel merito. Ai fini della medesima basta di averne esposto succintamente il contenuto, e di rendere consapevoli i cultori di siffatti studi che in quest'opera la tesi anzidetta è sostenuta con viva dialettica e con copiosa dottrina.

LIVIO MINGUZZI.

G. B. MILESI. — **La riforma positiva del governo parlamentare.** — *Roma, Loescher, 1900.*

L'idea che guida l'autore a riformare il regime parlamentare con metodo positivo, è che una teoria nuova deve necessariamente sostituirsi a quella dei tre poteri. La quale è sempre la vecchia dottrina aristotelica, che, se era giusta nello Stato ellenico, non lo è però più ai giorni nostri, non essendo in alcun modo compatibile coi governi moderni, nei quali ogni cosa dipende dal Parlamento.

Per l'A. non vi è che un principio vero: quello, cioè, che i poteri dello Stato sono due, il potere della ragione e quello della forza. Tutte le azioni umane possono essere ricondotte sotto questa duplice categoria; nè vi è ragione che quello che è vero dell'uomo, non lo sia anche del corpo sociale e dello Stato. Siccome però per le norme del metodo positivo un principio per

passare dallo stato d' opinione a quello di certezza deve concordare coi risultati accertati dalle altre scienze e siccome questo deve potersi fare non solo nelle scienze naturali ma anche in quelle sociali, così l' A. trovando con un lungo studio storico sulle costituzioni antiche e specialmente di Roma non che su quella di Venezia, chc coteste costituzioni si sono conservate finchè i due poteri restarono divisi e che decaddero con la confusione di essi, viene alla conclusione che il principio da lui enunciato ha come fondamento del diritto pubblico un valore assiomatico.

Passando ad applicarlo agli Stati moderni, l' A. dopo avere affermato che le istituzioni rappresentative consistono oggimai in una Camera anarchica ed inetta ed in un' altra decrepita e parassita, ripartisce le dette funzioni tra la Camera e il Senato, affidando alla prima la legislazione, che è il potere della ragione, e al secondo la sicurezza interna ed esterna, gli affari internazionali e la finanza, cose tutte che si possono raccogliere sotto l' idea di forza.

Così tutto quello che di straordinario può avvenire nello Stato non impedirà il regolare procedere della legislazione; e d' altra parte alla diplomazia, alla guerra e alla finanza saranno assicurate quella competenza e quella continuità che sono necessarie. Con un semplice spostamento due assemblee ammalate divengono ad un tratto sane e vitali.

Come è mai meravigliosa, esclama l' A. innamorato della sua idea, la natura col suo vero e col suo giusto!

LIVIO MINGUZZI.

D. MERCIER. — **Critérologie générale**, *ou Thèorie gènèrale de la certitude. — Louvain, Inst. supèrieur de Phil. — Paris, Alcan 1899.*

Questo volume è il tomo quarto del *Corso di Filosofia* che il Mercier vien pubblicando fin dal 1897, ed ha per oggetto la riprova della scienza certa. La tesi posta dall' A. è la seguente: esiste una scienza che la riflessione filosofica può far ritenere per certa? A questa ne tien dietro un' altra: qual' è l' obbietto di questa scienza! — L'A. si ferma sulla prima e la svolge in questa parte del suo *Corso*, sotto il nome di *Critérologie générale* o teoria generale della certezza che è l' analisi delle nostre co-

noscenze certe e la ricerca filosofica del fondamento su cui riposa la certezza.

Questa che il M. suol chiamare *critérologie*, in Germania e in Inghilterra dicono *epistemologia* e i Peripatetici denominavano *analitica* e i Kantiani *analitica trascendentale.*

Fermatosi un po' a dimostrare la dipendenza della criteriologia dalla psicologia e le relazioni con la logica soggiunge che la filosofia moderna ha assunto, sotto l'influenza del Descartes, un carattere critico e che, salvo le tradizioni della filosofia cristiana, tutti i sistemi di filosofia, durante il secolo che si sta per compiere, son vissuti del criticismo Kantiano. Dal Kantismo sono usciti il panteismo tedesco di Fichte, Schelling e di Hegel, il positivismo di Aug. Comte e degli Associazionisti inglesi e infine il *semi-positivismo*, o, se si vuole, il monismo di H. Spencer che ha fuso in una medesima concezione subbiettiva, il positivismo di Stuart-Mill e d'Alessandro Bain e la filosofia dell'immanenza. Presentemente si produce in Francia un vigoroso sforzo per collocare, su di un atto della volontà o su di un sentimento che si chiama fede o credenza, la scossa certezza della conoscenza speculativa. Però è sempre lo spirito del Kant che rinasce; questa volta non per provocare lo scetticismo con l'Autore della *Critica della ragion pura*, mais pour essayer de l'endiguer avec l'auteur de la *Critique de la raison pratique* (p. 9).

Il Mercier riprendendo quelle tradizioni della filosofia cristiana alla quale ha accennato, svolge la sua tesi secondo le dottrine di S. Tommaso, sapendole adattare al linguaggio ed alla critica della filosofia moderna con abilità e con acutezza di mente e con quella chiarezza che è tanta parte della letteratura francese.

Avanti di entrare in piena trattazione del tema, l'A. si ferma a ritrovare le origini psicologiche della certezza che per lui sono quelle che erano per i peripatetici e specie per i tomisti: cioè la contemplazione della verità qual fine naturale dell'intelligenza (cfr. S. Thom. *Sum. Theolog.* 1ª e 2ª q. 3 — art. 2. 5): la verità quale bisogno dell'uomo: il piacere che si prova nel conoscerla (Arist. *Ethic* Nicom. X, 7); la tendenza dell'attività intellettuale all'unità. Egli si trattiene sul secondo argomento per dimostrare coll'autorità della storia della filosofia che lo scetticismo ritorna solo in tempi di disordine mentale e morale, ma che il dominio è sempre efimero.

Siccome la certezza è la disposizione dello spirito generata dalla coscienza che si ha di conoscere la verità come verità; così lo studio filosofico della certezza suppone l' esame di tre nozioni essenziali: la *verità*, la *conoscenza della verità*, la *certezza* risultante dalla conoscenza della conoscenza della verità.

La verità è distinta in ontologica e logica: quella è *quæ ostendit id quod est;* l' altra è l' *adaequatio rei et intellectus.* Anche la certezza, come la verità, si suol distinguere in obbiettiva e subbiettiva, ma veramente essa è subbiettiva. L'incertezza comprende il dubbio o indeterminatezza dello spirito, e l'opinione o lo stato dello spirito verso un partito a preferenza di un altro senz' aderirvi pienamente. L' errore sta nell' affermare un rapporto che non esiste *(aliquid esse quod non est, vel non esse quod est).*

Dopo tali questioni preliminari l' A. passa all'esame del problema della certezza. Nello svolgerlo pone che l' intelligenza umana ha un criterio di verità, che, quando l' intelligenza rifletta, è nella capacità di discernere, difendendo l' obbiettività della nostra conoscenza contro lo scetticismo, e conclude che la scienza è un sistema di proposizioni dedotte da verità fondamentali; così basterà legittimare il processo deduttivo per stabilire la validità di una scienza.

Qui il M. si fa la domanda: per essere sicuri della nostra certezza possiamo metterci in uno stato di dubbio? Innanzi tutto egli combatte gli argomenti dei sostenitori del dubbio universale e viene indi risolvendo le differenze tra il dubbio reale e il dubbio metodico o cartesiano, e dimostra che questa seconda forma è dipendente dalla volontà, mentre il dubbio reale s' impone ad essa e la domina. Ma questa differenza non risponde al punto di vista della *Criteriologia*, giacchè la volontà è una facoltà estrinseca all' intelligenza; bisogna che la differenza si ritrovi nella intelligenza stessa; e questa è che nel dubbio reale lo stato della nostra intelligenza è semplice, nel dubbio metodico complesso, cioè vi è una mescolanza di certezza e di dubbio, di certezza abituale, latente e di dubbio attuale, esplicito. Questo dubbio è legittimo, è le *ressort legittime* d' ogni progresso scientifico: con tal mezzo si passa dalla scienza volgare al saper scientifico. — Se il dubbio metodico è giusto; quello cartesiano è dunque lo-

devole? Il dubbio metodico parziale è legittimo; quello cartesiano è universale, e perciò in contraddizione col vero dubbio metodico. L' A. ritorna a confutare lo scetticismo in senso dogmatico e a criticare il dubbio metodico cartesiano dimostrandone la impossibilità come dimostra erronea la ipotesi del genio maligno che possa ingannarci.

Criticato lo scetticismo, passa all'esame del dommatismo. Si pone la prima questione: esiste un primo principio, sorgente d' ogni verità? no. Esiste come fondamento di verità? Qui comincia la discussione dimostrandosi: *a)* che il *cogito* cartesiano non ha tal privilegio: *b)* che la coscienza dell'*io* non è il primo principio della filosofia; riferendosi alla critica del Balmes di cui, però, l' A. non accetta la fede ad un istinto razionale. Egli in questa discussione non pure confuta il filosofo spagnolo, ma anche il dogmatismo *esagerato*, come dice lui, del Tangiorgi ponendo che il dogmatismo razionale è quello che fonda l' epistimologia sull' intelligenza, giacchè non s' ha dritto di supporre artificialmente che la ragione umana non sia atta a conoscere la verità sulla soglia della scienza. La critica deve astenersi dall' esaminare, se le nostre facoltà sieno o no atte a conoscere; dev' essere in una ignoranza iniziale. Lo stato iniziale della ragione è la certezza: il che dimostra nel libro III di questa trattazione.

L' A. comincia dalla critica dei varii sistemi intorno al problema della conoscenza, e inizia la discussione col confutare il *fideismo* o il tradizionalismo in generale del De Bonald, Lamannais, Connety, Ventura e della scuola di Louvain. Indi critica le teorie del criterio esclusivamente psicologico della certezza nel subiettivismo dell' Hume e del Kant (critica della ragion pura) del Reid. nella teoria del senso comune e della filosofia del sentimento del Jacobi, nel criticismo del Renouvier, nella teoria dell' interesse sociale di A. Balfour per ritornare con maggiore insistenza alla critica delle teorie Kantiane e neo-Kantiane e a quelle del Jacobi. — Questa parte critica chiude con l' esame e confutazione delle teorie del criterio mediato della certezza del Descartes o della perfezione di Dio come sorgente di verità, delle teorie delle scuole platoniche e agostiniana, dell' esemplarismo divino, nelle quali il M. pur riconoscendo una vena abbondante

di verità, conchiude che il criterio dev'essere interno, obbiettivo e immediato.

Egli afferma risolutamente che lo spirito umano è capace di certezza. La conoscenza di una verità è un giudizio vero. Alla certezza di un giudizio vero si oppongono due problemi: quello dell' obbiettività e subbiettività del rapporto; e l' altro della realtà obbiettiva del soggetto e del predicato. Dopo una critica della teoria Kantiana del giudizio, l'A. dimostra che i giudizî immediati d'ordine ideale non risultano da una sintesi subbiettiva cieca, ma sono motivati da una evidenza obbiettiva della verità, confutando tanto il Kantismo che non vuol riconoscere la obbiettività loro, quanto il positivismo che toglie loro il carattere dell' universalità. Quale conclusione di entrambe queste critiche stabilisce la differenza dei caratteri fra le proposizioni ideali e quelle di esperienza. Queste traggon l'origine e il valore loro dalla esperienza; non possono perciò che avere una necessità relativa e una adattabilità molto limitata: caratteri contrarî si riscontrano nelle proposizioni ideali. Il positivismo ha tentato di attribuire alle une ed alle altre una stessa origine empirica e di costringere le ideali negli stessi limiti contingenti delle proposizioni empiriche: tentativo vano, dice l' A., giacchè i sensi, aiuti della memoria, generano dall' induzione e dall' analogia giudizî di esperienza: l' astrazione e la riflessione generano le proposizioni ideali e loro conferiscono una universalità nel vero senso della parola. Esse sono prodotte da una evidenza obbiettiva dell'attinenza necessaria del loro predicato al loro soggetto. L' intelligenza riflettendo può prendere conoscenza di quest' obbiettiva evidenza: essa ha dunque qualità per giudicare vere le proposizioni in tal modo prodotte. E poichè tra l'esercizio riflesso e quello spontaneo della nostra attività mentale non v'è che una differenza accidentale e affatto estrinseca all' intelletto, si può concludere in termini generali al valore obbiettivo universale delle proposizioni d' ordine ideale.

Risoluta la parte formale del giudizio passa ad esaminarne la materiale, stabilendo che l'oggetto intelligibile non è solo rappresentabile, ma è una cosa in sè, realizzata e possibile. La questione sulla realtà obbiettiva della conoscenza intellettuale procede da questo doppio fatto: che le impressioni modificano effet-

tivamente il senso intimo della conoscenza: e che, quindi, ad una cosa presentata alla coscienza applichiamo i concetti astratti e universali.

Ad illustrare e chiarire meglio le sue idee l'A. rifà la storia degli universali nel Medio Evo, esaminando e criticando il *nominalismo* di Rosullino, Occam, Gregorio da Rimini, Biel e dei moderni, Hume Stuart-Mill, Taine e dei positivisti; il *concettualismo* che nei tempi moderni è rappresentato da E. Kant; il *realismo esagerato* di Platone e nel M. E. di G. De Champeaux, Gilberto Porretano, Scoto, gli Scotisti, e il *realismo moderato* di Aris·otele, Abelardo, Alessandro d'Holes, Alberto Magno e S. Tommaso. Quindi viene alle prove negative e positive dell' obbiettività dei nostri concetti e conclude che la definizione tomistica — *Veritas est adaequatio rei et intellectus* — deve intendersi non tanto come conformità di una concezione col suo concetto, ma come la conformità di una seconda concezione con l' oggetto di una presentazione già presupposta — *adaequatio intellectus et rei jam mente præconceptæ.* Quindi la certezza *nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum* — la fissazione dell' intelligenza in un solo oggetto.

Queste fin qui esposte sono le idee esaminate e discusse da Monsig. Mercier nel presente volume; in un altro egli mostrerà le applicazioni del criterio di certezza alle nostre conoscenze certe; e, più brevemente, come in questo volume ha determinato che sia la *certezza*, in un altro dirà delle *nostre certezze.*

Non è facile il portare un giudizio esatto di tutta l' opera del M. dall' analisi di una sola prima parte di un trattato, anzi è pericoloso; pure non possiamo astenerci dal significare l'ammirazione nostra per l' arditezza con cui egli sostiene il suo tomismo e come lo sappia rinnovare trasfondendo in esso tutto lo spirito moderno nella discussione e nella critica, lo spirito filosofico sistematico, la sua erudizione larga e sicura.

E. P.

DE WULF. — **Histoire de la Philosophie médiévale précédée d'un aperçu sur la Philosophie ancienne.** — *Louvain, Paris, Alcan, 1900.*

Questo volume fa parte del *Cours de Philosophie* che viene a Louvain pubblicando il Mercier. L'interesse che sveglia questo

libro devesi al nome dell'autore conosciuto come particolare cultore degli studî tomistici e medievali e direttore della *Revue Néo-scolastique*. E, senza posa, anch' egli si riconosce questo merito, perchè, mentre confessa schiettamente che nell' esporre la filosofia orientale s' è servito dei lavori del Deussen; e per la filosofia greca, dello Zeller, quando parla della filosofia scolastica, pur riconoscendo il vantaggio avuto delle ricerche altrui, dichiara che in questa più estesa e importante parte ha fatto classificazioni e dati giudizi non mai innanzi significati.

Studiare i sistemi filosofici, porli nel loro ambiente storico, mostrarne la filiazione è il compito della storia della filosofia. Per scriverla non basta fare una esposizione dogmatica e critica dei sistemi anche che sieno aggruppati secondo le affinità loro, ma si devono collocare in mezzo a quell' insieme di circostanze in cui son nati e svolti e ritrovare il filo sovente nascosto che li riunisce. Nel tempo stesso lo storico deve attentamente considerare le relazioni con le speculazioni passate e future, chè ogni filosofia insieme con elementi proprî contiene elementi tradizionali. I periodi stessi di reazione non si sottraggono all' impero di questa legge. — Inoltre il pensiero filosofico non è trasportato in un movimento ascendente che ha per punto di partenza una vita rudimentale e per termine ideale un progresso indefinito. Periodicamente esso si spande in tutta la sua potenza, e, dopo un certo tempo, si ripiega su di sè stesso per ritornare al suo punto iniziale. Un periodo di sviluppo, un apogeo, una decadenza formano un ciclo autonomo retto da un ritmo inerente alle cose umane. La Grecia e l' Occidente medioevale porgono esempî classici di questo movimento ascendente e discendente; il che si riscontra nel ciclo indiano e in quello moderno. Questa legge di successione di cicli filosofici è la condanna dei tre stati di A. Comte e della teoria del progresso indefinito.

In ciascun ciclo filosofico i problemi appariscono successivamente e secondo un ordine determinato. Il De Wulf nel dimostrare quest'altra legge organica della Storia della Filosofia pone che vi è un parallelismo tra lo svolgimento della vita psichica degli individui e quella della civiltà. L' ordine seguito è cosmologia, metafisica, logica, estetica, morale, psicologia, che coincide con la maturità dello spirito umano. Infine le preoccupazioni do-

minanti e le predilezioni variano in ciascun periodo storico a seconda delle razze, dei climi e dell'ambiente. Onde la filosofia indiana si applica febbrilmente alla ricerca dell'essere unico ed eterno, la greca alla conciliazione del permanente e del mutabile, la medioevale alla ricerca dei punti di contatto delle soluzioni filosofiche e della fede religiosa, la moderna al punto di vista criteriologico.

Delle razze umane e dei pòpoli diversi pochi si sono applicati alle speculazioni razionali. Lasciando gli Egizî e i Cinesi, il De Wulf dice che del gruppo semita filosofarono gli Arabi, i Babilonesi, gli Assirî, gli Armeni e i Caldei; invece la vita veramente intellettuale è nel gruppo Indo-Europeo presso cui avvengono i grandi drammi del pensiero filosofico.

Dopo questa breve succosa introduzione il De Wulf dedica il primo libro alla esposizione della filosofia indiana alla quale riannoda la filosofia cinese, e il secondo, ma con maggiore estensione, alla filosofia greca.

La filosofia asiatica orientale prosegue ancor oggi la sua evoluzione senza subire il contatto di un pensiero estraneo che non è giunto finora ad abbattere le muraglie della Cina. Se però i popoli dell'Oriente sono restati ribelli alle influenze forestiere, esercitano tuttavia un'azione sulla filosofia delle altre nazioni come può dimostrarla la filosofia greca, segnatamente nel periodo alessandrino.

Le influenze del pensiero greco si tramandano per mezzo della filosofia medioevale fino alla moderna. Nel medio evo s'esercitano in tre direzioni: nella filosofia bizantina, in quella asiatica e nelle opere dei Padri della Chiesa. Di queste tre correnti l'ultima è la più importante; per essa si stabilisce una non interrotta tradizione tra l'antichità e l'evo moderno.

La comunità di credenze le quali dirigono le loro ricerche, costituisce i legami tra la patristica e la scolastica che fu la manifestazione più notevole del pensiero medioevale. Tuttavia queste due epoche della filosofia cristiana non si rassomigliano. La filosofia dei SS. Padri si spiega in una società ancora imbevuta di idee greche e si riannoda perciò intimamente col mondo che scompare. Le idee sono in parte nuove, ma il modo di pensare è antico. Cura principale dei ss. Padri è stabilire e sviluppare il domma

più che fare ragionamenti filosofici che hanno per loro una importanza secondaria. La scolastica, invece, nata in un suolo vergine della civiltà ellenica, germoglia nel seno delle razze germaniche. Per cui negli scolastici si ritrova un genio proprio che invano si ricerca nei Padri della Chiesa. D'altra parte la Scolastica rinviene già stabilita la base del dogma: l'opera sua teologica sta nel far fruttificare il legato sacro delle prime generazioni cristiane. Beneficiaria dei lavori della filosofia patristica, la scolastica non dura molta fatica ad affrontare uno studio profondo della teologia e della filosofia, costruisce un edifizio grandioso il cui stile architettonico proprio s' armonizza in tutto con i principî organici del cristianesimo.

La parola *scolastica* è più antica della filosofia scolastica, il Picavet la ritrova in Teofrasto, e sul principio del Medio Evo stava a significare chiunque era titolare di un insegnamento. Si può dunque intendere per scolastica la filosofia qual' era professata nelle scuole medioevali. Molti storici si fermano a questa definizione etimologica. Altri la completano con nozioni prese dall' ordinamento esteriore dell' insegnamento, cioè dal linguaggio scientifico che era il medesimo in tutte le scuole, dalle forme e dai procedimenti dialettici dovunque simili per l'influenza di abitudini di spirito identiche. Ma tutte queste nozioni estrinseche non ci dicon nulla del genio costitutivo della scolastica. Al De Wulf la scolastica appare come una vasta sintesi, la cui evoluzione armoniosa costituisce un ciclo chiuso e caratteristico nella storia del pensiero umano. Con un progresso lento e quieto, attraverso a molti tentamenti, questa dottrina si elabora dal IX alla fine del XII secolo, raggiunge la sua pienezza nel secolo XIII e si altera a partire dal secolo XIV.

La scolastica nella sua forma più perfetta è il risultato di un ecletismo intelligente, dal portamento originale e indipendente. Le sue tradizioni si riannodano di preferenza al peripatetismo. Però è erroneo il credere la scolastica esclusivamente tributaria d' Aristotele. Il platonismo, il neoplatonismo, lo stoicismo, il pitagorismo, l' augustinismo hanno nelle controversie della scuola un luogo troppo lungamente sconosciuto: la loro influenza si fa sempre più manifesta a seconda che si approfondirà uno studio di quel periodo storico del pensiero.

La maggior parte degli storici identificano la filosofia scolastica con la filosofia medioevale senza riflettere che in tutte le epoche accanto alla scolastica vi è un'antiscolastica, cioè sistemi rivalì i cui principî generatori sono in opposizione diretta con quelli della scolastica, come in grazia d'esempio, il panteismo medioevale. Inoltre, parallelamente alla filosofia occidentale, comprendente la scolastica e l'antiscolastica, si svolgono due altre correnti d'idee che non debbono essere trascurate da uno storico, cioè la filosofia bizantina da una parte e quella arabo-giudea dall'altra.

Il primo periodo che va dal IX al XII secolo, ha carattere enciclopedico. Isidoro di Siviglia, il venerabile Beda, Rhabano Mauro dissertano davanti i loro contemporanei sull'insieme delle sette arti liberali, ossia su tutti i rami del sapere di quel tempo. Ma l'educazione filosofica si forma e l'investigazione razionale comincia. I primi progressi si avvertono nello studio degli universali: però le controversie si allargano e si presentano i problemi filosofici. S. Anselmo fa i primi tentativi di una sintesi, di una sintesi degli elementi acquisiti; essa è incompleta, ma arricchendosi successivamente raggiungerà più tardi l'altezza delle *Somme.*

L'antiscolastica della prima parte di questo periodo è rappresentata dalla filosofia di G. Scoto Erigena. Le controversie principali teologico-filosofiche di questo periodo sono: quella sulla predestinazione e la libertà, l'altra su la transsubstanziazione, e il triteismo, infine, di Roscellino. — Nella seconda parte, mentre la scolastica si occupa di realismo e di concettualismo, cominciano i sentenziarii e i sommisti, si formano altresì altre correnti antiscolastiche con le dottrine dei Catari e degli Albigesi e col panteismo di Bernardo di Tours, di Amoury de Bènes e di David de Dinant.

La filosofia bizantina è rappresentata da Michele Psallo, l'antico, da Areta, da Giovanni Italo ecc. e quella araba da Avicenna.

Parigi, Bizanzio, Bagdad sono in questo primo periodo tre centri di studî isolati, ma a cominciare del secolo XIII queste correnti si fondono, e la filosofia attinge dalle infiltrazioni d'idee bizantine ed arabe una vitalità nuova e durevole, in quella che la filosofia arabogiudea disparve prestamente e la bizantina languì fino al secolo XV per spegnersi con la vita civile dei Greci.

Il secolo XIII è l'età d'oro della filosofia medioevale, che ebbe il suo trionfo nell' Occidente. Verso la fine del secolo XII la filosofia occidentale venne in contatto con quella araba e quella bizantina, ma dopo Averroè e Maimonide la speculazione arabo-giudaica non ebbe più importanza, mentre col Blammida e col Pachimere si veniva spegnendo quella bizantina. Perciò il De Wulf svolgendo questo periodo di storia, dopo aver ricordato le traduzioni dal greco e dall'arabo, l'Università di Parigi e le fondazioni degli ordini religiosi; specialmente la francescana, parla di Aless. Hales, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura, Enrico di Gand e Duns Scoto. — Dell' antiscolastica ricorda l'averroismo Sigero di Brabante, Boezio, il Dace, ecc. Ruggero Bacone, Raymondo Lullo e il Lullismo pel De Wulf rappresentano una deviazione della scolastica.

Il terzo periodo va dal secolo XIV alla prima metà del XV. In questo tempo la filosofia bizantina è rappresentata da Gregorio Palamas, Niceforo Gregoras, Giovanni VI Cantacuzene, T. Metochita, Sofonia, ecc., e quella araba giudaica da Levi ben Gerschom.

La scolastica è già in decadenza per mancanza di originalità per il moltiplicarsi delle scuole e rarità di vere individualità, per l'alterazione della sintesi dottrinale, del metodo e del linguaggio e per l'uso esagerato di dialettiche sottigliezze.

La filosofia scolastica è in quest' epoca rappresentata dalla scuola tomista, da Occam, dagli Occamisti, dalla scuola Scotista e dai Mistici; e l'antiscolastica dall' averoismo latino, dal misticismo etorodosso, dal determinismo fatalista del Mirecourt e dal panteismo di Guido che gli autori del *Chartularium* identificano con Egidio di Medonta.

In questo periodo storico della scolastica il De Wulf riduce a quattro forme i sistemi che pur pretendendo di rimaner fedele alla scolastica, tuttavia se ne allontanano dai principî fondamentali: cioè, i sistemi che hanno subìto l'influenza dell'averroismo, la mistica alemanna del maestro Eckehart, la teosofia di R. Sabunda e la mistica teosofica di Niccola Cusano.

L' ultima trattazione di questa storia riguarda il Rinascimento accennato molto rapidamente e considerato in relazione alla scolastica. È la parte più debole di tutto il libro, e forse scritta con

scarsa preparazione. Si sente che l'autore lavora su manuali di Storia della filosofia. Sia per spirito scolastico, sia per mancanza di una conoscenza delle monografie di quest' importante periodo storico, il De Wulf non intende il Rinascimento: egli è un neotomista illustre e la sua cultura è molta per quel che riguarda la scolastica; onde non deve arrecar maraviglia, se del Rinascimento non sente lo spirito nuovo e se del suo libro la parte più degna di lode sia la filosofia scolastica la cui rapida esposizione non gli ha tolto la soda dottrina e l' originalità. E non ostante che l' autore parli della filosofia orientale, della greca, della Scolastica e del Rinascimento, l' interesse maggiore e la maggiore importanza l' ha la Scolastica: l' uso del libro e la ama acquistata dall' autore ce lo spiegano.

P.

LEIBNIZ. — **La Monadologie avec etude et notes par** CLOD. PIAT. — *Paris, Lecoffre, 1900.*

Il Leibniz compose la *Monadologia* nel 1714. La scrisse in francese, durante l' ultimo suo soggiorno a Vienna per il principe Eugenio di Savoia, che conservò il ms. come un tesoro inestimabile. Il testo francese fu per la prima volta pubblicato da I. Ed. Erdmann nel 1840. Koelher ne aveva già fatta una traduzione tedesca ed Hansche di Lipsia una traduzione latina che apparve nel 1721 tra gli *Acta eruditorum* sotto il titolo di *Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae.*

Come lo indica questo titolo, la Monadologia è un riassunto della filosofia del Leibniz. Ma questo riassunto è difficile d' intender bene, se non si conosce già la dottrina di cui formola le idee principali. Per ciò il Piat fa precedere al testo della Monadologia una accurata esposizione generale della filosofia Leibniziana deducendola dall'insieme delle opere del filosofo alemanno. Egli s' adopera continuamente di usare nella esposizione le parole stesse del suo autore, di riavvicinare diversi brani trattati da opere diverse per mostrare la costanza o la modificazione delle idee subite nella mente del pensatore. Ha diviso il suo studio in quattro parti ben distinte, nella trattazione cioè della *sostanza,* dell'*anima*, di *Dio*, del *bene.*

Innanzi d'avere raggiunto il suo pensiero, o come dice il Piat, prima di esser lui, Leibniz fu scolastico prima, cartesiano poi. La sua idea fu la Monade. A questa idea arriva dopo venti anni di studî e di meditazioni. Da giovane studiò la filosofia di Aristotele e degli scolastici. Gli pareva che essa contenesse la vera spiegazione delle cose. E non ostante che fosse conoscitore delle dottrine di Platone e d'altri antichi, tuttavia si pronunziò per la Scuola. Un po' più tardi si pose a leggere i moderni, Keplero, Galilei, Cardano, Campanella, Bacone, Descartes. Da tali letture non tardò d'essere modificato nelle sue convinzioni e cominciò a ricercare una via sua propria e un suo pensiero. Verso la fine del 1685 pervenne a possederlo. Da questo punto non fa che svolgere il pensiero nei ricchi e molteplici aspetti: varia all'infinito e le sue considerazioni e la sua lingua. Ma sotto questa diversità di apparenza, si osserva sempre la stessa unità organica: è sempre la filosofia della *Monade.*

Leibniz segue, nella esposizione della dottrina, una specie di cammino ascendente in cui si va dalla materia alla sostanza, dalla sostanza all'anima, dall'anima a Dio. — Inoltre ha tutto un insieme di vedute morali che sono come espansioni della sua metafisica e che costituiscono una teoria del bene.

Il Piat nell'esporre le dottrine leibniziane ha percorso questa via, incominciando dall'idea di sostanza. Questa è l'essere vero, la forza, la monade. — L'esperienza ci mostra che i corpi sono divisibili. Bisogna che anteriormente ad ogni divisione vi sieno già parti attuali, poichè la divisione non crea, ma conta. I corpi quindi sono composti, mentre che sostanzialità significa semplicità. In che consistono questi principî indivisibili? Qual'è la natura intima di questi *punti metafisici?* La natura corporea implica uno sforzo incessante. Lo sforzo non è solo della potenza, ma anche dell'azione. *Omnis autem conatus actio.* Ogni sostanza ha una disposizione particolare ad un'azione più che ad un'altra, e insieme con questa disposizione involge una tendenza all'azione. Ogni essere è un *conatus* che da sè si attua, se nulla l'impedisce. Di qui una interpretazione nuova del divenire. Per Aristotele tutto si muove da un altro; per Leibniz tutto si muove da sè. Ogni essere è gravido del suo destino che effettua in virtù di un principio interno. È l'autonomia che si

sostituisce all' eteronomia. Questo sforzo involge qualche grado di percezione; è una vera appetizione. L' esperienza interna ci attesta che dentro di noi c' è *un io che* si percepisce da moti del corpo e che non può essere spiegato nè dalle figure nè dai movimenti. Conforme a questo tipo debbono essere concepiti tutti gli altri esseri. Così vogliono le leggi dell'analogia e il principio della continuità. Il proprio dell' Io umano è d'involgere una moltitudine nell' unità; tale è la funzione essenziale di queste forze primitive alle quali si arriva con l'analisi metafisica della realtà. Esse quindi devono avere qualche analogia col sentimento e coll' appetito. L' essere è forza, vita, pensiero, desiderio.

Il mondo intero, compreso il Creatore, è un sistema di anime che differiscono tra loro per l'intensità delle loro azioni. In questo punto capitale Leibniz non contradice più Aristotele, il greco e il tedesco hanno la medesima teoria. Per l' uno e per l' altro è l' amore che muove tutto e, per conseguenza, l' uno e l' altro ammettono il predominio delle cause finali sulle efficienti. È il finalismo che torna a predominare, nè Descartes, nè Hobbes, nè Spinoza sono riusciti a distruggerlo.

La filosofia del Leibniz è un ritorno alla forma sostanziale si derisa. Per lui, come per Aristotele la sostanza involge due coprincipî essenziali di cui l' uno è attivo e l' altro passivo. L'essere è una dualità che si riduce all' unità del medesimo soggetto: è una trinità. Ma questa vecchia concezione riveste sotto lo sforzo del Leibniz un aspetto assolutamente nuovo. Egli trasporta dal tutto alle parti la definizione della sostanza data da Aristotele. Inoltre, l' estensione dei corpi cessa per lui d' essere una proprietà assoluta: non esiste che nel pensiero; è qualcosa di puramente fenomenale. Modifica altresì l' idea tradizionale della forma e quella della materia. Ispirato dallo Spinoza e continuando la filosofia stagirita precisa l' attività della forma e ne fa una forza che ha per qualità determinate la percezione e l' appetizione. E la materia, in quanto si distingue dall' estensione propriamente detta, diviene un limite interno dell'attività, e perciò un principio di resistenza all' acquisto delle idee distinte. Tutto si trasforma e si approfondisce, tutto si unifica sotto l' influenza del pensiero di lui.

L' esposizione che della dottrina Leibniziana fa il Piat, in-

torno alla pluralità delle sostanze ed alla continuità di esse si riassume in questo apprezzamento « Idealità della materia, idealità dello spazio e del tempo tali sono le conclusioni nelle quali si trova condotto il Libniz. E questa concezione originale, forse la più comprensiva e la più comprensiva di ogni altra mai, non doveva rimanere sterile. I filosofi posteriori s'impadroniscono del suo principio dominante che sta nell' interpretare il di fuori col di dentro e spingerlo fino al subiettivismo assoluto ».

All'esame della teoria della sostanza il Piat fa seguire quella sull' anima. Egli avverte che lo stile del Leibniz è ondeggiante e diverso, che la dottrina di lui, una nella sostanza, è infinitamente varia nella sua forma come la natura che egli ha compreso. Di qui gli equivoci che per eliminarli il Piat procede con un'analisi minuta ma cauta nel determinare le dottrine del Leibniz sull' anima, sul valore delle rappresentazioni, sul rapporto di esse, sulla natura, esistenza e sulla educazione della libertà.

Se nelle dottrine morali del Leibniz il Piat trova che manca un' idea essenziale, cioè l'azione diretta della legge morale sulla volontà pura e che il dovere non ha in esse un valore assoluto sì che s'impone, appena vien inteso, al di fuori ed anche contro ogni attraimento sensibile; pure, non ostante queste lacune fondamentali, riconosce che il Leibniz precisa il problema della libertà morale, fa della teoria dell' indefferenza una critica che sembra definitiva, mette in molta evidenza la compenetrazione essenziale della libertà e della riflessione, afferma con sicurezza la proporzionalità del libero arbitrio e della conoscenza, ancora discussa nel tempo di lui, e sostiene giustamente che la libertà, come l' intelligenza, è amica dell'ordine in cui trova il suo compimento.

Di Dio il Leibniz ragiona con quello stesso spirito religioso che si trova in Platone nel decimo libro delle leggi. — L'esistenza di Dio gli pare indiscutibile, evidente come una dimostrazione matematica.

Distingue le prove in ideologiche e cosmologiche. La dimostrazione di queste ultime lo portano alle questioni della creazione, dell' origine del male e alla teoria del Bene, ai problemi della felicità e della immortalità dell' anima.

Il Piat pervenuto così alla ultima parte della esposizione con-

clude che la filosofia del Leibniz si è svolta sotto l'influenza di molti sistemi. Aristotele con le sue entelechie gli ha ispirato, se non fornito, il suo punto di partenza. Descartes, Spinoza, Malebranche, Bayle, Clarke, Newton e molti altri pensatori hanno contribuito alla sua formazione sia accrescendogli pensieri, sia obbligandolo per via di contraddizione a meglio precisarli. Comunque, dal momento che il Leibniz ha scoverto l'idea della monade, la sua dottrina non ha più mutato di carattere; ma è venuto aumentandosi e sviluppandosi, come un organismo agile e forte che trasformandosi sempre non perde mai la sua identità. È difficile immaginare un'opera che in un tempo sia più variata e più una: è tutto d'un pezzo come un oceano e ne ha l'apparente mobilità. Certo, non tutto si ricongiunge in una maniera rigida e assoluta; ogni filosofo, per quanto grande egli sia, è determinato a peccare contro la logica: ma Leibniz ha un punto di vista centrale da cui non si diparte mai e secondo cui egli interpreta tutto il resto. Quel che più colpisce, a misura che se ne studia la teoria, è lo spirito che la penetra e la dirige. Egli è più intento a costruire che a distruggere. Il metodo è in armonia con lo spirito che lo domina. Legge con ugual interesse gli antichi e i moderni, i teologi e i filosofi e chi pensa come lui e chi lo contraddice. E in quella che approfondisce i principi a mò d'un amatore d'astrazione, non trascura i fatti particolari come uno scienziato. E, se procede in tal guisa, non è per fare il processo della ragione umana, come Bayle o Montaigne, nè per costruire un musaico d'idee disparate; il suo scopo è più elevato e più sano, egli ricerca un'idea superiore in cui si conciliano le divergenze delle teorie apparse nel corso de' secoli.

Terminando la lettura di questa introduzione, non posso non raccomandarne lo studio, chè questo è lavoro molto coscienzioso e scritto con molta chiarezza e bellezza.

P.

M. Moncalm. — **L'origine de la Pensée et de la parole.** — *Paris, Alcan, 1900.*

Lo svolgimento della ragione umana è stato uno dei principali oggetti delle ricerche di Max Müller il quale ha domandato alla scienza del linguaggio la spiegazione dell'origine dell'uomo

pensante. Il Moncalm seguace ardente del gran filosofo ha scritto il presente volume per rifare la storia dello svolgimento del pensiero umano con la scorta del gran maestro di cui ha una venerazione profonda. Per lui l'unico che possa nei tempi nostri star di fronte al Max Müller è il Darwin, perchè « se Darwin e Max Müller, dice, non sono stati i primi a tentar di risalire, l'uno, fino al principio del mondo organico, l'altro fino all'alba del discorso umano; nessuno però con maggior coraggio di quello di questi due uomini ha mai camminato nella notte profonda (p. 13).

Dall'origine del mondo e dell'uomo tra le molte avanzate due sono le ipotesi che hanno maggiori seguaci e più gravità di ragioni, la darwiniana e la mosaica: ma nella prima non s'intende bene l'idea dell'ordine, come nell'altra non s'ha una spiegazione del pensiero umano. Siffatte questioni hanno sempre interessati i pensatori d'ogni tempo; onde non deve arrecare maraviglia vedere anche nei filosofi greci proposti tali quesiti e cercati di risolverli poco diversamente dal modo come l'intende la scienza moderna. Così Eraclito poneva che il pensiero e parola emanassero dalle cose stesse e che l'uomo non facesse che ricevere: è una specie d'atmosfera spirituale che egli aspira, donde consegue che ogni parola appartiene all'oggetto che indica. Indi vennero Socrate, Platone, Epicuro che variamente risolvendo la questione dell'origine del pensiero e della parola non ricorrevano ad un principio divino come fece la scuola teologica dei padri e degli scolastici, salvo Gregorio di Nissa che pur ammettendo l'origine divina dell'uomo e una lingua universale, credeva però che Dio avesse dato all'uomo la facoltà di crearsi la parola e negava la rivelazione divina del linguaggio.

Il secolo XVIII che aveva un particolare orrore del soprannaturale, nella questione della parola non vide che un'arte fisiologica, una questione puramente convenzionale. Vennero i filologi del secolo XIX e cominciarono ad avviare le osservazioni su quel campo in cui l'opera del Darwin doveva iniziare una ricerca scientifica e più vicina al vero, la scienza del linguaggio.

Questa, basata sulla identità del pensiero e della parola, è la sola fonte da cui scaturisce uno studio fecondo di verità le quali possono rischiarare la storia dell'umanità e lo svolgimento della ragione. Essa trova che nelle antiche letterature, solamente quella

degl'Indi ci offre il mezzo di poter seguire passo passo l'accrescimento spontaneo delle concezioni e le naturali trasformazioni subite nel tempo dai nomi. Mercé queste indagini s'è potuto ricostruire la vita dei popoli preistorici della razza ariana ricostruirne lo stato sociale e seguirne le traccie nelle peregrinazioni attraverso l'ancor vergine terra.

Il M. lamenta l'insufficienza del linguaggio filosofico nel significare e render perfettamente i fatti interni e dice che bisogna usare con molta cautela le parole accumulate da una lunga serie di pensatori. Egli la usa per quel che vale, come la moneta spicciola.

La filologia pone che non v'è pensiero senza parola, nè parola senza pensiero e che il linguaggio non è, come spesso si è creduto, il pensiero più il suono, è il pensiero stesso che è realmente linguaggio, meno il suono. La parola è il segno esteriore del pensiero. L'unità del pensiero e della parola è legge fondamentale della filologia, è la fiaccola che proietta la luce sull'origine dell'uomo.

Si vuol dire che l'animale agisce per istinto e l'uomo per ragione, senza badare che l'istinto trovasi anche nell'uomo. Senza fermarsi a vedere come nessuno sia riuscito a spiegar l'istinto, si può intanto dire che nell'uomo più si svolge la ragione meno si sente l'istinto, mentre che l'animale in tutta la vita serba il suo istinto che è inseparabile dalla struttura morfologica e dalle funzioni fisiologiche dell'essere suo. Il punto di partenza per l'uomo e per l'animale è lo stesso: in entrambi la coscienza delle cose procede dalla impressione dei sensi che trasmettono all'intelligenza l'immagine degli oggetti esteriori; ma le capacità loro divengono. L'animale resta, in tutta la forza del termine, schiavo dei suoi organi; nell'uomo vi s'introducono innumerevoli intermediarii che modificano e perfezionano e trasformano quelle prime impressioni. — Con la parola l'uomo pensa gli oggetti; gli animali senza parola non pensano. L'uso della parola crea un abisso fra loro.

Ma come entra l'uomo in possesso delle sue prime idee e delle sue prime parole? Le più remote tradizioni sono mute per tal riguardo. In questo mare inesplorato nessuno può avventurarsi senza la guida del Max Müller e del Noiré.

Sull'alba dell'umanità l'uomo non era un individuo ma un numero della turba: egli non aveva ancora il suo linguaggio e, quindi, non aveva ancora la sua ragione. Uno spirito comune, una simpatia generale l'animava. Questo sentimento divenne il fondamento della comunità futura.

Sarà stato lungo il periodo in cui l'umanità fu immersa in uno stato che aveva più del sonno che della veglia? L'umanità agiva collettivamente e il fenomeno mentale che si chiama *intuizione* sarà stata la proprietà comune di un gruppo d'individui. La simpatia naturale spingeva gli uomini l'un verso dell'altro; e suoni inarticolati sfuggiti involontariamente servirono di mezzo di comunicazione. Col lento lavorio della mente questi primi suoni passarono ad essere le radici di parole che più tardi sorsero a significati astratti, ma non cessarono di portare in sè l'impronta sensibile dell'origine loro.

Il primo ad osservare che le radici delle idee sono segni irreducibili di suoni puramente materiali fu il Locke. Quest'ipotesi geniale del filosofo inglese passò inosservata e solo dal Max Müller ebbe la dimostrazione fino all'evidenza.

L'immenso fondo di radici intelligibili si trasformarono e diedero origine a nuove rappresentazioni; esse si intrecciarono e combinarono variamente. Il pensiero e la parola subivano incessanti modificazioni. Ciò spiega il perchè, in questo periodo radicale del linguaggio, i membri di una comunità, separandosi anche per poco, dovevano cessare di comprendersi.

Il M. divide la storia delle lingue in tre grandi periodi, cioè in agglutinato, in semitico-ariano e in mitologico. La mitologia, dice, nel più largo senso presa è l'ombra che la lingua proietta sul pensiero. La mitologia è stata inevitabilmente una necessità inerente alla lingua stessa, considerata non come semplice simbolo, ma come incorporazione possibile del pensiero.

Osservando la fraseologia dei miti si troverà che i suoi principali elementi sono frasi ripetute sugli aspetti più comuni della natura, seguitati a ripetersi anche quando non si comprendeva più il significato primitivo. E siccome lo spirito umano è inclinato a cercare una ragione nelle cose, si presta ad inventarne una allorquando non vede chiara la vera. — Alla scienza del linguaggio, quindi, spetta risolvere la questione dei miti, come

quella che risalendo all'origine delle parole ne ritrova il significato originale che la fantasia del popolo poeta aveva ricamata di luminose leggende o di tetre paure.

Il pensiero umano progredisce infinitamente e gli aspetti delle cose si moltiplicano all'infinito per via d'astrazione. Gli oggetti significati, vaghi ed indeterminati, nel periodo della formazione, acquistano chiarezza ed ordine via via che la mente assorge a sapere astratto. Chi può dirci il passaggio dell'un stato all'altro della mente è il filologo che ricercando il significato primitivo di una parola ci rende cosciente il processo dello spirito nella ideazione.

Tra lo svolgimento della ragione umana e l'invenzione della scrittura scorsero de'secoli nel seno de'quali molti elementi concorsero al progressivo sviluppo del pensiero. Il più straordinario di essi è la religione, la cui importanza non apprezzata dalla scettica e materialista filosofia del secolo XVIII fu sentito da quel pensiero che ebbe il moto dal Kant. La lacuna lasciata dalla speculazione Kantiana fu colmata dalle ricerche del Max Müller cogli studî sulle religioni, e specialmente da quelli sugl'Inni Vedici dei quali il M. rintraccia il contenuto religioso ripetendo le classificazioni del suo grande Maestro.

Qui potrebbe dirsi finita la discussione intorno alla tesi dal M. proposta. Invece egli vi aggiunge due altri capitoli che sono pieni d'interessi per riflessioni, per aneddoti e ricordi personali, ma non aggiungono più nulla alla questione principale, all'origine cioè del pensiero e della parola; però si leggono con non minor diletto e utilità. Si possono considerare come un abbozzo di uno studio sulla filosofia della religione le cui dottrine fondamentali si ritrovano nei saggi sulla storia delle Religioni di Max Müller.

La conclusione di questo dilettevole studio si può significare con un bel paragone che il M. fa nella fine del quinto capitolo. « Il re Nabuccodonosor costumava di fare incidere il suo nome su ciascun mattone dei suoi palazzi: i palazzi caddero in ruina e quei mattoni servirono a costruire Bagdad; i viaggiatori hanno potuto leggere quel nome sui mattoni. I nostri idiomi moderni sono stati costruiti alla medesima maniera con materiali presi dalle ruine di antichi linguaggi; e ciascuna parola che pronun-

ciamo porta la firma regale impressavi su dai suoi fondatori. La formazione di questo linguaggio nuovo, ma sempre veramente materno, per mezzo delle sue radici coi cambiamenti successivi delle loro significazioni, la composizione delle forme grammaticali e tutto questo movimento di formazione che si prosegue sempre sotto la superficie dei nostri differenti dialetti indicano nell'uomo la presenza d'un germe che fin dal principio doveva farne un essere ragionevole. La conoscenza della natura dell'uomo e l'intera storia della umanità ci saranno rivelati dalla scienza del linguaggio ».

P.

G. Tarozzi. — **L'Organamento logico della Scienza e il problema del Determinismo**. — *Firenze, Niccolai, 1899.*

É la Prolusione al corso libero di Filosofia teoretica tenuto nel passato anno nel R. Istituto di Studî superiori e di perfezionamento di Firenze.

Nel presente lavoro il T. vuol dimostrare che il determinismo della scienza non obbliga necessariamente il volere, nè la scienza è in conflitto con la coscienza. A dimostrar la propria tesi l'A. ricerca dell'organamento logico della scienza moderna. Esso non è, come potrebbe credersi, una trattazione degli elementi logici di cui la scienza si costituisce, o *metodologia* (p. 7) nè *epistemologia* (p. 10) nè *gnoseologia* (p. 11). Nel presente c'è una distinzione tra il problema della conoscenza e quella della scienza: il primo è diventato indagine psicologica, mentre la scienza è il fatto collettivo che le corrisponde. All'antica domanda « è possibile la conoscenza? » oggi si sostituisce la ricerca della legittimità e perpetuità dell'impero della scienza su l'uomo (p. 12). Questo indirizzo della Filosofia il T. dice potersi chiamare — *indeterministico, idealistico, estetico, morale*, notando che tali caratteri non sono distinti l'un dall'altro, ma coincidere; perchè l'uno si risolve nell'altro, nè è soltanto un aspetto diverso; l'uno ha la sua ragione nell'altro (p. 14). Il Lotze, il Renouvier, il Boutroux, il Milhaud convergono in questo indirizzo. La tendenza, poi, delle scienze matematiche ad accompagnarsi con lo svolgimento del simbolismo logico, il simbolismo nell'arte sono tutte aspirazioni alla libertà idealistica (p. 18).

La determinazione delle scienze è limitata dall'ambito solo della propria ricerca e della propria dimostrazione e non s' impone alla coscienza. Però una risposta definitiva di siffatta questione si potrà, allorquando si avrà un' analisi compiuta della nozione del fatto e di una cognizione sufficiente dell'organamento logico della scienza (p. 20).

La trattazione sull' organamento logico della scienza riflette specialmente questi tre punti: *a)* la natura del simbolismo: *b)* la parte e la funzione delle matematiche nella logicità della scienza: *c)* la posizione e il valore della legge in sè, come ritmo universale, e in rapporto ai procedimenti induttivo e deduttivo.

I simboli sono minimi sensazionali, le rappresentazioni concrete dell' idee astratte; non sono estranei al mondo delle rappresentazioni ma vi appartengono come parte, parte del reale che significano, e di altro che loro è mentalmente associato. I simboli più validi della ragione sono quelli che includono minor parte d' errore, e quindi i più semplici, cioè i matematici. Seguendo lo sviluppo della logicità matematica si seguirà lo sviluppo della necessità logica. Il lavoro della scienza intorno ad un fatto si riduce a stabilire in un modo necessario la causa. La causa necessaria dev' essere causa costante; e la causa costante è legge (p. 31). Il tipo della legge è la legge causale, la legge causale è un fatto causale generalizzato. Per fatto causale intendesi quel fatto che, doventando nozione della nostra mente, può essere distinto in due dati, causa ed effetto (p. 33). Però la riduzione di questi due dati in legge si ha quando avviene la riduzione del particolare al ritmo dell' esperienza (Ardigò).

Quando nel momento psicologico dell' induzione avviene il ritmo universale, è nel tempo stesso avvenuto il momento iniziale e supremo della scienza (p. 36). La scienza dà il coordinamento de' fatti in modo perfettamente consentaneo al carattere tipico della mente umana: e quando ha dato la spiegazione di essi, ha esaurito il suo compito. Ma chi ci obbliga a credere che questa necessità, questo determinismo, sia qualcosa di più profondo che il sistema dei simboli, appartenga, cioè, all' accadere reale dei fatti? Il crederlo è un arbitrio. Se siamo positivi, dobbiamo considerare il positivismo dov' è e in quel che è, ossia nell' organamento logico della scienza. Il pretendere che anche il

fatto volitivo, il quale avviene, come fatto di coscienza, in modo estraneo alla causalità deterministica, debba sottostare a questa sotto pena di essere una illusione, è pretendere di più di quel che l'esperienza ci dà; è un voler fare della causalità che è un principio logico, una energia dominatrice dei fenomeni. Il determinismo è legittimo come sistema formale e logico della scienza: fuori di questo è arbitrario (p. 38).

La coscienza quindi non è in conflitto con la scienza, come l'uno non è in conflitto col più. Alla scienza appartiene il più, alla coscienza l'uno (p. 42).

P.

A. Groppali. — **La Dottrina del Piacere in Platone ed Aristotele**. — *Milano, Rebeschini e C. — 1900.*

Se le ricerche e le osservazioni sul sentimento del dolore sono abbondantissime, non si può altrettanto dire del piacere: lo studio di questo sentimento è ancora un terreno vergine di ricerche scientifiche. Vi sono molte ipotesi che non sono ancora avvalorate dai fatti; tra queste le più autorevoli sono sempre quelle proposte per la prima volta da Platone e da Aristotele. Da tali sorgenti è fluita una vena di pensiero che non è ancora esaurita. — Il seguire passo passo questa corrente ancor viva di pensiero e trarre a miglior luce dal vasto insieme delle opere filosofiche in cui sono, come a dire, sepolte le dottrine di questi due grandi filosofi formano il proposito dell'A. Il metodo tenuto sta nell'illustrare obbiettivamente queste teorie, ricavandole direttamente dallo stesso testo greco, confrontarle tra loro, studiarne le dottrine precedenti e le conseguenti, discernere gli elementi vitali dai caduchi; esaminarne la funzione che hanno esercitato nella storia del pensiero e darne infine un giudizio sereno.

Leggendo questa dissertazione ci avvediamo che l'A. ha saputo mantenere con molta sobrietà e chiarezza le sue promesse. È un contributo notevole e agli studî dei sentimenti e a quelli della storia della Filosofia.

La prima parte è stata dedicata all'esposizione della dottrina del piacere contenuta nelle opere di Platone, le quali si occupano più di proposito di tal questione come nel *Filebo* e nella *Repubblica.* Non trascura, ma non si perde nella controversia dell'au-

tenticità e classificazione dei dialoghi platonici. Dopo avere esposto attentamente le teorie del piacere dell'uno e dell'altro dialogo, non che le altre abbozzate nel Protagora e nel Gorgia, esaminate le differenze e le ragioni loro, cerca di cogliere la natura e i caratteri essenziali del piacere dicendo. In ogni animale, secondo Platone, lo stato naturale é dato dall'equilibrio delle funzioni; ma talora questo equilibrio si turba e allora sorge il dolore il quale si affievolisce e si tramuta in piacere man mano che l'equilibrio si ristabilisce e si conserva. — I piaceri si distinguono per la loro vivacità ed intensità, per la loro verità o falsità e per la loro maggiore o minore purezza a seconda della forza della passione, dell'opinione di cui sono oggetto e del loro intreccio col dolore. Platone ha saputo tenere nel risolvere il problema del piacere una via di mezzo tra i Cirenaici che l'esaltavano e i Cinici che lo detestavano. Egli lo ammette fra gli elementi del bene, ma lo sottopone al dominio della ragione, dell'idea che moderandolo, lo rende puro, armonico, perfetto (pag. 19).

Con lo stesso metodo espone nella seconda parte la dottrina aristotelica che deduce dai libri VII e X della *Nicomachea*. Ricordata con moderazione le discussioni intorno alla autenticità dei libri etici di Aristotele, dette e criticate le differenze delle dottrine quali si presentano nel libro X e quali nel VII libro, rammentati i tentativi di conciliazione, passa a stabilire i punti fondamentali su cui riposa la concezione aristotelica del piacere, affermando, che il piacere, non é per Aristotele il sommo bene, però ne costituisce una parte integrante. Il piacere considerato in sè, non é un movimento perchè sempre compiuto e indivisibile in ogni istante. Esso nasce dall'azione di cui é la molla e il complemento. L'uomo ama il piacere perchè ama l'azione, il movimento e la vita. Il piacere é un atto perfetto della facoltà operante nel miglior modo e sull'oggetto meglio a lei rispondente. I piaceri si diversificano secondo il valore delle facoltà e degli atti da cui traggono la loro ragione di essere (pag. 35).

Il G. nella parte terza stabilisce un parallelo tra le due teorie e trova che per Platone il piacere é un fenomeno accessorio e transeunte, per Aristotele invece esso riveste le caratteristiche di un fatto necessario che consegue ad ogni azione. E se per Platone i piaceri sono spesso impedimenti all'azione, per Aristotele

essi nascono sempre dall'azione di cui sono il coronamento. Per Platone il piacere è sempre imperfetto, per Aristotele è perfetto, in quanto sono prodotti della nostra natura in perfetto equilibrio. Il piacere per Platone è ordinariamente un movimento, un flusso continuo, *un quid* che tramezza tra l'essere e il non essere; per Aristotele, essendo perfetto in sè stesso ad ogni istante della sua durata non può esser movimento che non è perfetto se non quando ha raggiunto la sua meta. Platone fa nascere il piacere dall'imperfezione e dal bisogno; Aristotele non può ammettere un'azione perfetta senza l'accompagnamento del piacere. « Come si vede, il principio dell'azione che genera il piacere è il principio più importante che nei rispetti del nostro argomento ha arrecato Aristotele il quale ha invertito in tal modo l'angolo visuale da cui Platone si poneva a considerare il piacere ritenuto da lui puro e perfetto solo quando derivava dal riposo, dall'essere e dall'unità (pag. 38) ».

Nella parte quarta l'A. esamina le teorie del piacere anteriori a Platone ed Aristotele, e passa in rassegna con brevità le idee che Solone, Pitagorei, Democrito avevano del piacere, tocca dei sofisti e di Socrate e vedendo le relazioni che queste hanno colle teorie su esposte conclude che il merito principale di Platone e di Aristotele non consiste nell'aver creato *ex novo*, ma nell'aver saputo elaborare e svolgere riccamente gli elementi forniti della speculazione filosofica anteriore, della storia, della società e nell'aver saputo ad essi imprimere il soggetto di una creazione nuova, originale, organica (pag. 46).

Nell'ultima parte l'A. espone l'efficacia esercitata dalle dottrine platoniche e aristoteliche in quelle posteriori affermando che esse rimangono; sebbene esse sieno state sfrondate da tante parti inutili ed erronee, maggiormente punto per punto elaborate dalla critica, meglio coordinate in sistemi teorici più perfezionati e inquadrati in concezioni generali della vita e del mondo più vaste, comprensive e penetranti (pag. 53).

Concludendo, si dimanda l'A., quale dei due indirizzi, la platonica e l'aristotelica, è stato più fecondo? Egli, pur riconoscendo i grandi meriti di Platone nei rispetti della dottrina dei piaceri « crede che essa sia stata vittoriosamente superata da quella di Aristotele a cagione del suo senso critico più fine ed acuto,

dallo spirito filosofico più largo che per entro vi aleggia e dalla suggestione più intensa onde essa ha saputo tenersi maggiormente n contatto con le realtà palpitanti ed eterne della vita morale di cui ha tentato ritrarci il ritmo e l'immagine fedele » (p. 58).

P.

GIUSEPPE LUPI. — **La Sociologia e la Storia nella classificazione delle scienze.** — *Ozieri, 1899.*

Il Lupi, esaminando una questione attualmente molto dibattuta, difende la classificazione del Comte contro le più recenti dottrine che tentano di sostituirla e cerca solo di modificarla secondo le esigenze moderne dello scibile. Ora un filosofo, il quale si proponga di agitare e di risolvere una questione di alta importanza logica, deve in modo speciale dimostrare un ordine severo di procedimento e una rigorosa precisione di linguaggio. A questa necessità mi pare non sempre risponda il libro del Lupi. Dapprima egli traccia una classificazione delle scienze e vi iscrive anche la Sociologia ; poi cerca di provare che la Sociologia è una scienza. Fin dalle prime righe parla di scienze astratte e concrete, fondamentali e derivate, e finalmente a metà del suo studio si accorge della necessità di stabilire il concetto di scienza. Comincia, affermando una stretta parentela tra la storia e il romanzo, e finisce, dimostrando che la storia è una scienza, non una forma d'arte. Talora sembra fondare ogni classificazione sulla massima meramente meccanica delle maggiori o minori differenze tra i fenomeni o i concetti da classificare, talora propugna il principio di una indeducibilità necessaria tra i concetti o i fenomeni stessi. Nella filosofia italiana alcuni vocaboli sono soggetti ad interpretazioni così diverse e arbitrarie, che il dichiararne il valore sarebbe stata opera necessaria (ad es. : Sociologia). Il Lupi invece si abbandona ad una libertà di stile e di lingua, che la stampa disordinata e scorrettissima fa sembrare forse ancora maggiore, e cade poi nel vezzo comune a molti giovani e operosi positivisti italiani di ridurre a schemi scolastici le loro riflessioni. Per distruggere la classe delle scienze genetiche stabilita da R. Trojano basta secondo il Lupi, questo ragionamento. « O non si ammette » nella evoluzione di tutti gli oggetti alcuna soluzione di conti- » nuità, neppure minima, e allora non vi sono cose distinte e

» non si può parlare di cose come sono ora e come erano prima,
» non si può segnare il punto in cui una cosa cessa e l' altra
» incomincia, non c'è passaggio netto, e quindi tutto è divenire:
» o non si ammette questa continuità, e allora, quando un og-
» getto cessa di essere desso, comincia ad essere un altro essen-
» zialmente distinto da caratteri speciali, e vi è una scienza di-
» stinta della prima cosa, un' altra della seconda, non scienza
» di un oggetto, scienza dell' altro e scienza d' un *quid* inter-
» medio che non esiste (pag. 26) ». Così invece di partire dalla considerazione *positiva* delle scienze che attualmente fioriscono (e che sono poi scienze di concetti e non di *cose*) si risale a una questione metafisica, che si pone, poco modernamente davvero, quasi come la concepivano Eraclito e i suoi contemporanei.

Al Lupi ha forse nociuto la soverchia angustia, in cui ha voluto costringere la sua trattazione. Egli riconosce come scienze teoretiche astratte la matematica, la meccanica, la fisica, la chimica, la biologia, la psicologia; come concrete la siderologia, la mineralogia, la botanica, la zoologia, la sociologia. Tutte le altre discipline teoretiche solite a designarsi col nome di scienze sono solamente *sapere*, cioè parte di scienza. Sarebbe stato inopportuno enumerare codesti *saperi* e subordinarli alle rispettive scienze? Le classificazioni sono quasi sempre ingegnose e geniali concezioni, ma troppo spesso hanno avuto il torto di non corrispondere perfettamente alla realtà, perchè ad esse si ricusi ogni possibile e ben determinata prova.

Il Lupi, che dimostra una larga conoscenza dei principali sistemi contemporanei e comprende a fondo tutta l'importanza della ricerca filosofica nell' età nostra, saprà certamente in un più vasto e meditato lavoro svolgere un argomento, che è bene sia discusso dai moderni pensatori, se non altro per il fine pedagogico di costituire, in base ad una nuova classificazione delle scienze, una divisione organica delle scuole universitarie, ora così irragionevolmente ripartite.

PIERFRANCESCO NICOLI.

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

Ethel Muir. — **The ethical system of Adam Smith.** — *Halifax, 1898.*

L'A. incomincia il suo lavoro con una esposizione riassuntiva dei principî morali dello Shaftesbury, dell'Hutcheson e dell'Hume; passa quindi all'esame della teoria smithiana, che divide in due parti. Nell'una espone l'importanza e l'ufficio, che secondo lo Smith ha la simpatia: essa non è prodotta, come aveva prima interpretato il Hume, dal piacere che ci arrecano certe azioni altrui, ma dall'imaginazione per la quale noi ci poniamo nel posto di altri; onde essa non ha natura egoistica, ma piuttosto disinteressata. Nella seconda parte l'A. dimostra come, secondo lo Smith, la moralità non si esaurisce tutta nella simpatia, ma richiede anche la guida della coscienza o della ragione, la quale sola è capace di dettar leggi generali di condotta. A guisa di conclusione l'A. esamina infine alcune interpretazioni date da altri del pensiero dello Smith, mostrando che esso non può considerarsi nè come pura etica della simpatia nè come un puro razionalismo sul genere del Kantiano. « La ragione e il senso sono indispensabili per la formazione di ogni giudizio morale, e ciascuno di essi è supremo nella propria sfera ». V'è però questo legame fra senso e ragione, che l'uno dà la prima percezione del buono e del cattivo, e l'altra fornisce la necessaria legge universale. L'analisi del Muir è coscienziosa e diligente, e la sua interpretazione dello Smith ci sembra la vera.

gi. vi.

G. Tarozzi. — **La virtù contemporanea.** — *Torino, Bocca, 1900.*

Il problema intorno alla natura della virtù è essenzialmente moderno, anzi contemporaneo. Sorge in Germania soltanto dopo il pessimismo e la ribellione della coscienza; non esiste in Inghil-

terra per la natura stessa dello spirito di quel popolo che delude i problemi morali, ma non li risolve (39); è specialmente proprio delle nazioni latine e appare col Rousseau, il quale « stabilisce veramente un principio innovatore.... l'idea della forza esclusivamente sua per cui l'individuo non è gregge ma uomo » (53). E il pensiero del Rousseau vien meglio completato da M. Pagano, per il quale « la virtù è energia d'animo, energia di libertà » (81). Ma anche nel Pagano la « virtù rimane resistenza, energia che la libertà salva dallo scambiarla per egoistica, ma non si identifica coll' amore » (84). Nel Göthe invece c'è la divinazione, per quanto indefinita, della virtù contemporanea. La quale presuppone bensì « un principio di forza interna direttamente capace delle azioni nobili e avverso alle due specie di tendenza verso il male, che sono la naturale inclinazione e la tentazione »; ma non è tutta qui, cioè non è tutta negativa coercitiva repellente, ma è sopratutto incremento individuale. Solo concepita in questo modo, cioè « come energia individuale che di opere d'amore si alimenti e in dignità personale si manifesti » la virtù perde la sua astrattezza teorica inattingibile e diventa umana, diventa lo sviluppo sempre più vigoroso e saldo della personalità. Questo concetto della virtù, se non veramente il problema sulla natura della virtù, è certo proprio dei nostri tempi più che di ogni altro; ma il Tarozzi avrebbe fatto bene a rintracciarne la formazione storica sociale, additandone gli elementi costitutivi nel classicismo e nel cristianesimo; e avrebbe fatto meglio ancora, se avesse esposto il proprio pensiero, forte e buono, in una forma meno faticosa e oscura.

gi. vi.

N. Fornelli. — **L'opera di Augusto Comte**. — *Milano, Remo Sandron, 1898.*

Il positivismo comtiano fu finora, almeno in Italia, poco studiato in se stesso e nella sua genesi e nella efficacia etico-sociale. A questo ufficio cerca di rispondere il presente lavoro del prof. Fornelli; sebbene esso, appunto per l'interesse che desta, lasci nell'animo il desiderio che il chiarissimo professore ci dia una completa esposizione critica della dottrina di A. Comte e dell'importanza che essa ha nel movimento generale del pensiero

contemporaneo. Ma anche così, lo studio del prof. Fornelli chiaramente riassume e illustra i caratteri e i principî capitali dell'opera comtiana: il fondamento obbiettivo e decisamente realistico sul quale è costruita quella famosa classificazione delle scienze che rimane ancor oggi una delle migliori e organiche, se anche non in tutto accettabile; l'indirizzo e lo scopo generale dell'opera del Comte, che era di « mantenere i progressi conseguiti dalla società civile negli ultimi tre secoli » pur rimediando alla « anarchia causata dall'abuso dello spirito di libertà »; il concetto importante del rapporto essenziale fra la moralità e la socialità dell'uomo; la solidarietà e continuità ininterrotta tra le epoche successive della vita umanitaria; la legge generale del progresso e l'attuazione della umanità. Lo spirito con cui il prof. Fornelli studia il Comte è di indipendenza e di serena obbiettività, certo; ma ci pare che egli avrebbe potuto con profitto criticare certi concetti comtiani che, pur connessi con geniali intuizioni, sono veri errori. Esempio: che « l'idea dell'io risulta dal sentimento continuo dell'armonia delle funzioni animali » (pag. 103), che « l'uomo propriamente detto non è in fondo che una pura astrazione » (137). Ma un errore, o anzi l'aberrazione principale del pensiero del Comte, cioè la sua dottrina religiosa dell'umanità, risulta bene dagli ultimi capitoli di questo lavoro del prof. Fornelli. Il quale ha così contribuito, e, credo, per la prima volta in Italia, a una giusta valutazione, che si dovrà pur fare un giorno, dell'opera di A. Comte e del movimento da lui iniziato ed efficacemente promosso.

gi. vi.

G. F. Stout. — **A Manual of Psychology.** — *London, W. B. Clive, 1899.*

Come indica l'A. stesso nella sua prefazione è questo un libro destinato per le scuole, e come tale esso è un modello del genere, chiaro, semplice, ordinato, ricco di particolari ma senza fronzoli e divagazioni inutili. Il nostro A. si accorda pienamente negli intenti generali che il Cantoni si propone nel suo *Corso elementare di filosofia.* Amendue vogliono spingere ed avviare i giovani a pensare da sè, quindi cercano di avversare lo studio mnemonico con una forma di esposizione che rende tale studio molto difficile.

L'A. osserva giustamente che è completamente inutile ad uno scolaro lo studio della psicologia, se egli non sa *penetrare* nei problemi psicologici, se non si rende atto a discuterli nel proprio pensiero; ma, soggiunge giustamente lo Stout, per giungere a questo la prima condizione è che lo scolaro a quei problemi si interessi. E ad ottenere un tale effetto serve mirabilmente il libro dello Stout, il quale sa agevolare e render gradite le più sottili discussioni psicologiche, senza toglier loro il carattere rigorosamente scientifico. — È questa una qualità che si trova più sovente che negli altri nei filosofi inglesi e specialmente nel Locke e nello Stuart Mill, e che lo Stout ha saputo conservare anche in un libro di scuola. Così la sua esposizione più che un' arida trattazione scolastica ha il carattere di un'amena, e ad un tempo seria e dotta conversazione.

Naturalmente questo procedimento, se ha i suoi pregi, ha pure i suoi difetti, e qualche volta alcuno di questi si nota pure nello Stout. Se quasi sempre egli è evidente e preciso nelle sue spiegazioni particolari e gli esempi da lui recati per illustrarle sono molto adatti ed opportuni, la stessa precisione e sicurezza, non si trova nella determinazione dei principii e delle idee fondamentali. Così non ci pajono ben chiarite le varie classi dei fatti interni, le loro specie, e i caratteri per cui le une e le altre si distinguono fra di loro. Segue le buone tradizioni della filosofia inglese, non correndo dietro alla fantasia dei fenomeni *psichici inconsci*, e non si lascia trascinare dalle pretensioni della *psicologia sperimentale* e de' suoi metodi; fa sempre largo uso dell' osservazione interna e se ne giova assai bene; ma nell' opinione che la psicologia non si debba confondere colla metafisica, in alcune questioni fondamentali non indica nettamente quale sia la dottrina ch' egli crede migliore. L' opinione non è certo sbagliata; ma essa non deve impedire anche ad uno psicologo di esprimere, quando viene l' occasione opportuna, almeno sommariamente i principii metafisici e gnoseologici da lui accettati. L'A. non avendo fatto questo appare talora, malgrado la perspicuità della sua mente, incerto e fluttuante nel trattare e risolvere alcune importanti questioni di psicologia.

Ma non ostante i pochi difetti, che per amor di verità abbiam dovuto indicare, dobbiamo dichiarare che quello è uno dei migliori e dei più istruttivi manuali di psicologia usciti in questi ultimi anni e merita di essere conosciuto anche in Italia.

Dr. KARL VORLÄNDER. — **Immanuel Kants Kritik der Reinen Vernunft.** — Un vol. di pag. XLVIII-839. — *Halle, Otto Hendel, 1899.*

È un' edizione accurata della « Critica della Ragion pura » nella quale gli studiosi troveranno un aiuto prezioso alla comprensione piena ed esatta dell'opera del Kant. Una introduzione assai ben fatta traccia lo svolgimento del pensiero Kantiano, il movimento filosofico cui diede origine, le vicende del Kantismo, e fornisce indicazioni opportune intorno alla bibliografia Kantiana. Ma la novità dell'edizione consiste sopratutto in un doppio indice; l' indice dei nomi propri e l' indice delle materie. Quest' ultimo raccoglie con una diligenza che deve aver costato al Vorländer un lavoro non lieve, tutti i termini notevoli del linguaggio filosofico di Kant, il quale, come è noto, non è del tutto privo di ambiguità.

Quanto al testo, esso riproduce la 2ª Edizione pubblicata dal Kant, ma con tutte le varianti essenziali della Iª edizione.

L. BRUNSCHVICG. — **Introduction à la vie de l'esprit.** — *Paris, Alcan, 2. 50.* (Bibl. de phil. cont.).

Lo scopo di questa *Introduzione* è di rendere accessibile al gran pubblico la filosofia in ciò che ha di essenziale e di interiormente vivificante. Ogni riferimento storico, ogni discussione di scuola sono evitati, lo spirito vien posto in faccia a sè stesso, e invitato a riflettere metodicamente su ciò che è e su ciò che può diventare.

È una capacità indefinita d' idee di cui ciascuna si pone come un centro d' unificazione intellettuale o di coordinazione per l'azione. *Può divenire* il focolare d' una civilizzazione superiore perchè ogni spirito può vivere la vita più alta dell'umanità partecipando al triplice progresso del pensiero collettivo. che genera la vita scientifica, la vita estetica, la vita morale. Questo triplice progresso rivela all'uomo che esso porta in se un ideale di perfezione spirituale, che lo avanza, e gli permette di fondare nell' anima sua la vera religione; la quale è la negazione di tutte le credenze e pratiche materialiste, è la libertà o la purità dello spirito.

Ed.

H. Delacroix. — **Essais sur le Mysticisme speculatif en Allemagne an XIVe siecle.** — Un vol. in 8° fr. 5. — *F. Alcan èd.*

L' A. si è proposto di analizzare il misticismo dei filosofi e dei teologi tedeschi del XIV secolo e di mostrare le cause diverse che concorsero a produrlo.

Egli ha ricostruito, sulla scorta delle opere latine e tedesche, la dottrina di Mastro Eckart e l' ha ricondotta al Neoplatonismo Alessandrino coll'intermediario del pseudo-Areopagita. Ma questa dottrina non è nel secolo XIV un fenomeno isolato; le sette religiose del tempo professano idee dello stesso genere: una forma di religione panteistica che si avvicina spesso alle tesi essenziali dell' Eckart. Se ne volle spesso concludere che questi eretici erano stati i discepoli di M. Eckart; ma contro questa ipotesi non confermata da nessun fatto l'A. cerca di provare che queste dottrine popolari e la filosofia di Eckart hanno la medesima origine; perchè le prime vengono dagli *Amalricani*, da *Amaury* de *Bennes*, e infine da *Scoto* Erigena, che fu il traduttore e spesso il commentatore dell' Areopagita. La filosofia di questo tempo si oppone dunque alla scolastica; è un rinascimento del Platonismo e vi si possono scorgere molte idee sviluppate poi dalla filosofia tedesca.

Lo studio dei fatti storici e delle forme sociali che accompagnarono l'apparizione di queste idee tiene un gran posto in questi saggi che riescono un contributo di carattere strettamente storico allo studio del Medio-Evo Germanico.

Ed.

RASSEGNA DI RIVISTE STRANIERE

Révue néo-scholastique. — *Mai, 1900.* — D. MERCIER. — *Observations et discussion.*

L' Autore risponde ad alcune osservazioni fatte alla sua dottrina: queste si possono ridurre a tre: 1ª sulla nozione della verità, fattagli dal Folghera, redattore della *Revue Thomiste;* 2ª sull' induzione completa e l' induzione scientifica, fattagli dal Bersani, redattore del *Divus Thomas;* 3ª sulla scienza moderna e la filosofia scolastica, fattagli da Luigi Credaro, professore all' università di Pavia, redattore della nostra Rivista. Esaminiamole brevemente.

I. *La nozione della verità.*

Nella definizione scolastica della verità « veritas est adæquatio intellectus et rei »: la parola *res* significa la realtà in sè, o la realtà già appresa dall' intelletto? — Secondo il Folghera la parola *res* significa la realtà in sè; ma il Mercier crede che si debba rispondere diversamente, secondo che si è già sciolto o no il problema criteriologico.

Dato che vi siano delle realtà in sè indipendentemente dalla nostra coscienza, e che noi abbiamo una facoltà capace di conoscere le cose della natura come sono in se stesse, e che vi sia una Intelligenza divina che ha concepito e creato tutte le cose, la verità ontologica si potrà definire: l'accordo della *cosa in sè* coll' idea del Creatore, o l' accordo della *cosa in sè* col concetto che ne fa la nostra intelligenza; e la verità logica si potrà definire: l' accordo del concetto che noi abbiamo della cosa coll'idea divina della medesima. In tal caso adunque la parola *res* significa la cosa in sè e non la realtà già appresa.

Ma finchè tali problemi non siano ancora risolti (come non lo sono pei positivisti e per gli idealisti), non si ha diritto di par-

lare di una realtà in sè, e allora la parola *res* nella definizione della verità riguarda un concetto della mente, prescindendo dall' esser questo o no l' espressione di una cosa in sè.

Per arrivare a stabilire l' esistenza delle cose in sè conviene partire dai due principî di contraddizione e di causalità, che appartengono all' ordine ideale: qui non si hanno cose in sè, ma solo concetti: che cosa è in questo caso la verità? La verità ontologica è l'esigenza che nel giudizio il primo termine ha del secondo, e la verità logica è l' attribuzione del secondo termine al primo conforme all'esigenza ontologica del primo. — Così il Mercier.

II. *Induzione completa e induzione scientifica.*

Il Bersani sostiene che l'induzione completa (o completata per mezzo dell'analogia) di Aristotele è la stessa che l'induzione scientifica dei moderni; ma il Mercier sostiene che esse sono sostanzialmente differenti e ne porta due ragioni: 1° l'induzione anche completa di Aristotele non dà che una somma di fatti speciali, che non si sa se derivino dalla natura del soggetto; 2° essa non ha quindi valore per la scienza: serve solo per la memoria, raggruppando molti fatti particolari in una proposizione generale. All' opposto l' induzione scientifica moderna ha un valore nella scienza, perchè non si contenta di un semplice raggruppamento collettivo di fatti, ma li riconduce a leggi universali: queste leggi poi, essendo necessarie, si possono sicuramente applicare anche ai casi di cui non si è fatta diretta esperienza.

III. *La scienza moderna e la Filosofia Tomista.*

Il Prof. Credaro nel Fasc. VI-99 di questa Rivista aveva rivolto al Mercier questa domanda: « Come mai voi accettate i resultamenti della scienza moderna, e respingete la Filosofia moderna? Non è dunque indissolubilmente legato il pensiero scientifico e il filosofico?.... Può un filosofo riconoscere la verità delle conseguenze e negare quella delle premesse? » Il Mercier, dopo di aver fatto osservare come il Prof. Credaro riconosce i suoi meriti verso la scienza, risponde a questa domanda con un' altra, che egli crede molto imbarazzante. Qual è la Filosofia moderna? Chi la rappresenta? In quale cattedra universitaria si insegna? In quale opera si raccoglie? — Indi passa in rassegna le varie correnti filosofiche che predominano attualmente: in Germania,

l' idealismo che ringiovanisce in parecchie università, il volontarismo di Schopenhauer, l' animismo di Wundt, il fenomenismo radicale di Ziehen, l' empirio-criticismo di Avenarius, la reazione di Volkelt e di Paulsen in favore della metafisica; in Inghilterra il positivismo tinto di monismo di Herbert Spencer; in Italia il panteismo napoletano di Vera e dei suoi discepoli; in Francia il neocriticismo di Renouvier, Secrétan, Boutroux.

E. BASERGA.

Psychological Review. — *Una nuova spiegazione della legge del Weber, di* L. SOLOMONS. — Vol. VII. N. 3. — *Maggio 1900.*

L' A. sostiene che il cambiamento nell' intensità della sensazione prodotto dall' aumento dello stimolo non è percepito come un confronto colla sensazione precedente, ma è percepito come tale, direttamente. L' intensità di ogni processo cerebrale dipende dall' intensità degli stimoli e dalle condizioni del centro di reazione. Quest' ultimo dipende alla sua volta da un complesso di condizioni fisiche e mentali che cambiano continuamente. Per conseguenza varia anche la sensazione derivante da uno stesso stimolo. Ora la soglia varia come il prodotto dello stimolo dell' irritabilità. La legge del Weber vale solo nel caso che il soggetto rimanga costante. Si tratta quindi di determinare la variabilità del soggetto, vale a dire della sostanza cerebrale. Ora, secondo l'A., la variabilità sarà minima quando nel processo è impegnato il maggior numero possibile di cellule, e massima invece quando è impegnato il minor numero possibile. Questa teoria permette, secondo l' A., di dedurre la legge del Weber dal fatto noto della variabilità del processo cerebrale in seguito a stimoli costanti, e quindi permette di collegare questa legge non solo con altri fenomeni della soglia, ma cogli altri fenomeni ben conosciuti dell' oscillazione dell' attenzione, dell' accento ritmico, ecc.

Vl.

NOTIZIE

Il Congresso Filosofico di Parigi. — È questo, che sappiamo, il primo congresso internazionale di filosofia, che si sia tenuto, e noi dobbiamo dar lode principalmente alla *Revue de metaphysique et de morale* e al suo direttore X. Léon per averlo promosso e all' illustre Prof. Emilio Boutreux che ne fu il presidente.

Al Congresso, come è noto ai nostri lettori, doveva intervenire anche il nostro Direttore e farvi una relazione concernente l' insegnamento filosofico. Sgraziatamente egli non potè e dovette limitarsi a spedire la sua relazione che fu letta, come si dirà, nel Congresso e che noi pubblicheremo integralmente nel prossimo fascicolo.

Come si vedrà, il Congresso di Parigi, prima di chiudersi, provvide a che se ne tenga prossimamente un altro in una sede e in un tempo da designarsi. E noi auguriamo vivamente che ciò avvenga e, se è possibile, avvenga qui in Italia, dove la filosofia ha valenti cultori e dove in questi ultimi anni è sorto un serio movimento filosofico che il Congresso renderebbe più vivo.

Il Congresso ebbe luogo dal 1 al 5 agosto, e noi siamo lieti di dare intorno ai suoi lavori alcune notizie che ricaviamo dall' ultimo fascicolo della *Revue de metaphysique el de morale*, che ne fa un' ampia relazione.

Il Congresso, considerato nell' insieme e come un primo tentativo; ha avuto una reale importanza sia per la gravità degli argomenti svolti e discussi in memorie che furono in parte lette in parte riassunte, sia per l' autorità scientifica delle persone intervenute da diverse parti del mondo civile, dall' Italia e dall' America, dall' Inghilterra e dalla Russia, sia infine per la significazione filosofica quale si può inferire dall'indirizzo generale

delle discussioni. — Gli argomenti trattati furono, in corrispondenza con le quattro sezioni in cui erano divisi i congressisti, di metafisica, di morale, di logica e storia delle scienze, di storia della filosofia: non si parlò che qualche volta e in modo generico di psicologia e di scienze sociali, perchè esse come avvertiva il Boutroux nel discorso d'introduzione, erano oggetto di congressi speciali. Il che anche spiega come non figurino nel resoconto del congresso, sebbene si trovino fra i membri del comitato, alcuni dei maggiori psicologi e sociologi francesi ed esteri, come il Ribot, P. Ianet, il Richet, l'Höffding, il Wundt, il Tarde il Weber, lo Spencer.

La prima seduta. aperta con un bel discorso del presidente Boutroux sui vantaggi che porge un congresso pure per gli studi filosofici, fu dedicata interamente alla quistione dell'insegnamento della filosofia. Se fu completo l'accordo nel riconoscere necessario l'insegnamento filosofico nelle scuole secondarie, varie furono invece le opinioni sui limiti: più d'uno, per es., si mostrò contrario all'insegnamento della psicologia. Notiamo poi con piacere che il prof. Padoa, valoroso cultore di logica matematica, ha con molta opportunità corretto in favor dell'Italia una affermazione di Lèon Brunschwigg secondo cui soltanto in Francia si darebbe l'insegnamento filosofico nelle scuole secondarie. In questa medesima seduta fu riassunta dal prof. Parodi del liceo di Bordeaux una memoria del nostro Direttore, sen. Cantoni, sull'insegnamento della filosofia nelle università e nelle scuole secondarie.

Di filosofia generale e di metafisica si parlò nelle sedute del 2, 3, 4, trattandosi parecchi argomenti, dei quali i più importanti ci sembrano: **La dialettica delle antinomie,** memoria di Evellin, la quale diede luogo a una lunga discussione; **La sintesi creatrice,** memoria di Ferd. Tönnies, prof. all'Università di Kiel, il cui concetto fondamentale è che il sec. XX riuscirà, per mezzo appunto di una sintesi creatrice, a raccogliere in un sistema armonico le nozioni e teorie prima opposte, e cioè, dice Tönnies, l'idea inglese spenceriana di una storia evolutiva della vita, quella francese comtiana di una riorganizzazione scientifica della vita sociale, e quella tedesca hegeliana di una elaborazione metafisica dei principi della nostra conoscenza; **L'idealismo con-**

temporaneo di Léon Brunschwigg, il noto autore di un bel libro su Spinoza, il quale oppone, come meglio risultò dalla discussione successiva, il vecchio idealismo intellettualistico al moderno idealismo pratico che sospende l' idea a una semi-intelligibilità situata nella penombra dell' azione e della vita —; e infine, per far breve. gli studi sulla nozione di causa dei ben noti pensasatori Shadworth Hodgson e Bergson. Ricorderò ancora, come avente un interesse pratico, l' ultima discussione fatta sopra **Il miglioramento e la fissazione del linguaggio filosofico**: memoria di A. Lalande. Il Congresso, dopo lunga discussione a cui partecipò il prof. Ivanovski dell' Università di Mosca, deliberò la fondazione di una società avente per iscopo: 1° di migliorare e stabilire il vocabolario filosofico; 2° di tenersi in relazione, specialmente in vista dell' unità futura del linguaggio filosofico, con le società analoghe e gli scienziati dell' estero.

Interessanti furono le letture e discussioni di etica: si parlò del **Rapporto fra la morale cristiana e la coscienza contemporanea,** sostenendosi dall'autore della memoria, il prof. Remade dell' Università di Hasselt (Belgio), che il Cristianesimo si accorda col pensiero moderno in tre punti principali, cioè nel volere la rinuncia all' individualità, nell' essere una concezione di immanenza non panteistica, nell' essere una forma di morale senza sanzione nè obbligazione; sostenne opportunamente il Darlu che una dottrina morale non può esser costruita al di fuori della metafisica; fu riassunta inoltre una memoria del prof. Simmel, già noto per la sua Introduzione alla scienza morale, sopra la **Religione considerata dal punto di vista di una teorica della conoscenza,** dove egli sostiene che la religione considerata nel suo aspetto formale si riduce a un complesso di sentimenti elementari distinti, il cui oggetto può essere Dio, un uomo, una classe sociale, una nazione; e infine si parlò e discusse su varii altri argomenti, come l' idea del progresso, la sanzione, la responsabilità, il libero arbitrio. Nella seduta generale del 5 agosto furono notevoli per l'interesse pratico la relazione del prof. Bargy sulle **Società di cultura morale in America** e di Paul Desjardius sull' **Unione francese per l' azione morale**, e la relazione della signorina Baertschi sulle **Università popolari**: ma pare che tanto nell' un argomento come nell' altro siasi mostrato un

po' di diffidenza scettica nel Congresso. Si tentò anche da Gaston Moch di raccogliere un voto di carattere politico in favore della **Pace internazionale**; ma non se ne fece nulla per l'opposizione dichiarata dal presidente di sezione Darlu e del presidente generale Boutroux.

Delle memorie di storia della filosofia ricorderò quella di Paul Taunery sui **Principii della scienza della natura in Aristotele,** di H. Delacroix sopra **Hume e la filosofia contemporanea,** dove si sostiene che il fenomenismo di D. Hume ha oltrepassato Kant sopravivendo nell'associazionismo, nel positivismo, nel neoeviticismo francese e nel moderno empirismo tedesco; quelle di Bulliot e di Picavet i quali in due diverse sedute sostennero il **Valore della scolastica,** mostrando, come disse il Bulliot, che essa fu più di un commentario aristotelico, e risponde a due o trecento anni di pensiero metafisico serio, preoccupato di psicologia e di teologia; e infine ricorderò le memorie di Brochard, di Ritchie e di Couturat, su questioni platoniche.

Ma il campo, nel quale il Congresso spiegò la sua maggiore attività, fu quello della Logica e della storia delle scienze. E piace vedere che in esso siansi segnalati principalmente gli Italiani e per il numero e per il valore degli intervenuti. Mentre infatti nelle altre sezioni i resoconti danno notizia di una sola memoria presentata da un italiano, di quella già citata dal prof. Cantoni; in questo della Logica appaiono memorie di G. Vailati sulla **Classificazione delle scienze,** del prof. Peano sulle **Definizioni matematiche,** del prof. Burali Forti sui **Differenti metodi logici per la definizione del numero reale,** del prof. Pieri dell' Università di Catania sulla **Geometria considerata come un sistema puramente logico**. E si apprende da questi nomi quanta parte abbiano avuta nel congresso gli studi di logica matematica, e come in genere abbiano avuta una notevole importanza, in rapporto coi filosofi puri, i matematici; tanto più quando si pensi che al Congresso intervennero e parlarono uomini come il Cantor e il Russel.

Nell' ultima seduta generale si discusse della convenienza di raccogliere fra tre o quattro anni un nuovo Congresso, e fu nominata una commissione, a far parte della quale si chiamarono per l' Italia i signori Cantoni, Calderoni, Peano, Vailati, affinchè

essa provveda a organizzare il prossimo Congresso dove quando e come crederà.

E, come impressione generale, possiam dire che se non si presentarono alcune delle personalità più eminenti della Francia e dell'estero, come il Renouvier, il Fouillée, il Wundt, lo Spencer, il Carus, pure gli intervenuti, fra i quali emergevano, per non dir d'altri, il Boutroux e il Bergson, hanno dato al Congresso con l'autorità del nome e la serietà delle discussioni decoro e lustro. Pensatori e studiosi di diverse parti e di diverse scuole, laici e sacerdoti come il P. Bulliot e l'abate Ackermann, si trovarono raccolti a ragionare con molta libertà di spirito e con grande rispetto della verità e della scienza intorno ai più alti problemi teorici e pratici. E anche si vide che i diversi indirizzi del pensiero filosofico non sono così profondamente divisi, come si crederebbe da alcuni, e che anzi si va lentamente preparando un terreno comune su cui le varie scuole si accordano, avverandosi così la sospirata unità del pensiero umano.

È da augurarsi che su questa via il Congresso futuro faccia nuovi passi, e che meglio e più efficacemente contribuisca all'avanzamento generale del sapere e della civiltà.

Si è costituita a Parigi una Società che dovrebbe avere per titolo *Società Internazionale dell'Istituto Psichico,* « destinata a raccogliere e coordinare tutte le buone volontà che potrebbero portare protezione o aiuto efficace allo studio dei fenomeni psichici. Questa Società riunirebbe dei doni, delle quote annue, accetterebbe tutti i sussidii, all'unica condizione di impiegarli per lo sviluppo delle scienze psicologiche. I mezzi raccolti sarebbero usati dal Consiglio d'Amministrazione a fondare un *Istituto Internazionale delle Scienze Psichiche*, un *Istituto Psichico,* centro al quale potrebbero rivolgersi per aiuto e consiglio gli studiosi di tutti i paesi ».

I promotori riuniti il 30 giugno u. s. elessero un *Consiglio* Internazionale di Organizzazione di 12 membri, e un Comitato Esecutivo di 3; l'uno e l'altro provvisori. Nel luglio fu pubblicato (Ed. Alcan) il 1° numero del *Bollettino* col programma e la scheda di adesione.

La sede provvisoria dell'Istituto è in Rue de l'Université, 19. Paris.

Richiamiamo l'attenzione dei nostri lettori sopra due opere annunciate tra i libri pervenuti alla Direzione; cioè il vol. X delle *Kants-gesammelten Schriften* e i due volumi delle *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Quello sebbene porti l'indicazione di vol. X, è il primo ad apparire delle opere complete di Kant che vengono publicate dalla Reale Accademia delle Scienze presso l'Editore Giorgio Reimer. Il volume contiene la corrispondenza epistolare di Kant, cioè tanto le lettere di questo come quelle indirizzate a lui dal 22 aprile 1747 al novembre del 1788. Le lettere pubblicate sono 320 in serie cronologica e vi è l'indicazione di altre 100, di cui si conosce l'esistenza ma non il contenuto. Presto speriamo di poter annunciare un altro volume che conterrà il seguito della Corrispondenza.

Le *Opere filosofiche* di Leibniz sono ora pubblicate dall'Alcan in una 2ª edizione. Questa contiene un'introduzione e note che Paolo Janet aveva già preparate prima della sua morte. Il Boirac vi aggiunse una bibliografia di Leibniz che il Janet non aveva avuto tempo di comporre.

Di questi due volumi il primo contiene i *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, la corrispondenza con Arnauld e alcuni brevi scritti, però molto importanti, come quello *sul sistema dell'armonia prestabilita*, quello sulla *Monadologia* e l'altro *sui Principii della Natura e della Grazia;* il 2°, gli *Essais de Theodicée* e la parte filosofica della corrispondenza col Padre Des Bosses.

Concorsi di filosofia. — Nel concorso generale alle cattedre di filosofia nei Licei si ebbe la seguente graduatoria:

Iª Categoria: Gentile Giuseppe, voti 98 su 100 — De Rosa Luigi, 97 — Negri Giovanni, 96 — Alemanni Luigi, 95 — Bosone Cesare A., 94 — Baroni Cesare, 93 — Ferro Andrea A., 92 — Zini Zino, 91 — Solari Gioele, 90 — De Castellotti Giuseppe, 89 — Grimaldi Vincenzo, 88 — Mondolfo Rodolfo, 87 — Baratono Adelchi, 86 — Ransoli Cesare, 85 — Stoppani Pietro, 84.

IIª Categoria: Renda Antonio, 82 — Gemelli Antonio, 82 — Saletti Achille, 81 — D'Eufemia Angelo, 81 — Ferrari Michele, 80 — Chiaffarelli Luigi Silvio, 80 — Tauro Giacomo, 80 — Codara Antonio, 79 — Canepa Antonio, 79 — Cosentini Francesco,

79 — Crespi Attilio, 78 — Rotta Paolo, 77 — Revelli Paolo, 76 — Santini Guido, 75 — Franzoni Andrea, 74 — Grassino Giuseppe, 73 — Mariano Francesco, 72 — Sepe Giacobbe, 71.

Nella Rassegna Bibliografica del passato fascicolo Maggio-Giugno comparve tra l'altre una recensione del libro del professor P. Romano « Trent' anni di questioni pedagogiche » fatta dal nostro egregio collaboratore prof. A. Piazzi.

La recensione non piacque al prof. Romano, che rispose nel suo *Bollettino* attaccando personalmente il Piazzi. Il quale. come è naturale, se ne risentì e ci mandò una sua risposta molto vivace da inserire in questo fascicolo.

Ma il nostro collaboratore ci perdonerà se non la pubblichiamo.

Poichè il prof. Romano intende la critica come una questione personale, e il contenuto della sua risposta non è nè scientifico nè educativo, il prof. Piazzi può per questo rispetto tralasciare senza il menomo scrupolo di intrattenerne i lettori della Rivista.

Resterebbe, come si dice, il *fatto personale*. E qui crediamo bensì che il prof. Piazzi avrebbe diritto di difendersi, ma crediamo anche più fermamente che non ne abbia bisogno.

Quando egli ci afferma che quanto scrisse sul libro del Romano lo scrisse in ispirito di verità, noi che lo conosciamo bene possiamo confermare le sue parole. L' arte di piegare il vero ai calcoli o alle esigenze del proprio io, è al prof. Piazzi ignota; e ne diede prova anche quando il dir chiaro il pensier suo poteva attirargli di peggio che le ire del prof. Romano.

E se il prof. P. Romano cerca di farlo passare — un po' di traverso — come *ignorante* perchè non ha lodato il suo libro, ossia « fa della critica senza criterio », o come *silenzioso* perchè non fa della pedagogia a quintali, il prof. Piazzi può starsene tranquillo. Certe imputazioni non sono prese sul serio nemmeno da chi le fa. Valgono, quando valgono, come esercizio letterario, o come sfogo dell' amor proprio offeso. In realtà tutti sanno che da più di un decennio il Piazzi scrive di cose pedagogiche; e della sua operosità feconda e intelligente hanno avuto prova anche i nostri lettori.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l' étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Luglio, 1900.

B. Bourdon. — La perception des mouvements par le moyen des sensations tactiles des yeux. — *L. Dauriac.* — Criticisme et Monadisme. — *C. Bos.* — Les Croyances implicites — Revue Generale Analyses et comptes rendus — Revue des periodiques étrangers — Correspondance.

Id. — Agosto, 1900.

L. Bourdeau: Cause et origine du mal. — *Dr. Santenoise:* Religion et folie. — *Palante:* Le mensonge de groupe : étude sociologique. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Id. — Settembre, 1900.

Dugas et Riquier: Le pari de Pascal. — *R. de la Grasserie:* L' individualisme religieux. — *Baron Mourre:* Les causes psychologiques de l' aboulie. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Id. — Ottobre, 1900.

E. De Roberty: Morale et psychologie. — *G. Milhaud.* — Les loi du mouvement et la philosophie de Leibnitz. — *Novikow.* — Les castes et la sociologie biologique. — *Xénopol:* Les sciences naturelles et l' histoire. — Notes et Discussions, Revue critique, Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin. — Luglio, 1900.

E. Goblot: La finalité sans intelligence. — *G. Sorel:* Le système des Mathématiques. — *L. Dimier:* Prolégomènes à l' Esthètique. — Études critiques, questions pratiques, ecc.

Id. — Settembre.

Congrès International de philosophie (1-5 août. 1900). — Supplement.

Revue Internationale de l' Enseignement. — 15 luglio, 1900.

Levasseur: Trente-deux ans d' enreignement au Collége de France. — *Chabot:* Le cours de vacance de l' Université de Marbourg. — *Ingouf* et *Emile Bourgeois:* Programmes pour l'Ecole Navale. — *Boirac:* La societé pour le developpement de l'ens. techn. à Grenoble. — *Aulard:* L' Histoire provinciale de la France contemporaine. — Congrès intern. — Notes, ecc.

Id. — 15 settembre 1900.

Glasson: Le developpement de l' enseignement dans la Faculté de droit de Paris au XIX siécle. — *Maspero:* L' Egyptologie a l'école pratique des Hautes Etudes. — *Am. Hauvette:* Le grec dans les études secondaires. — *Ed. Lambert:* Une réforme necessaire des études de droit civil. — Actes et documents, ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Giugno, 1900.

Abbé A. Verriele: L'idée de moralité I. — *F. Ferrère:* De la division del sept arts libéraux. — *C. C. Charaux:* De la formation et des degrés de la Pensée. — *A. Bonissonie:* La Raison et les Principes premiers II. — *C. Huit:* Le platonisme dans les temps modernes: Hollande. — Revue des revues, Congrès, Variétés critiques.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Luglio, 1900.

G. Derepas: La vie et les oeuvres du P. Gratry. — *A. Mignon:* La réaction contro le cartesianisme dans le clergé de France aux débuts du XIX siècle. — *G. Prevost:* La guerre aux élites. — *A. Verriele:* L'idee de moralité. II. — *E. A. Blampignon:* Monseigneur Saivet. Variétés critiques, ecc.

Id. — Settembre, 1900.

Abbé Georgel: Matière et theologie. — *Ch. Seyer:* La Nouvelle Monadologie. — *Abbé J. Martin:* La Doctrine de S. Augustin sur la Tolerance. — *A. Germain:* Un mystique de la peinture: Paul Borel. Variétés ecc.

Revue Néo-Scolastique. — Agosto; 1900.

I. Halleux: L'hypothèse évolutionniste en morale. — *A. Thiery:* Le Tonal de la parole. — *D. Mercier:* Le bilan philosophique du XIX.e siècle (suite et fin). — Mélanges et Documents; Comptes-Rendus; Revue des Revues.

Kantstudien. — herausg. v. D. Vaihinger. — Bd. V, Heft. 1.

M. Wartenberg: Sigwarts Theorie der Causalität im Verhältniss zur Kantischen. — *E. von. Hartmann:* Kant und der Pessimismus. — *F. Medicus:* Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik. — *A. Pfannkuche:* Der Zweckbegriff bei Kant. — *H. Vaihinger:* Kants Briefwechsel. — *R. Richter:* Ein ungedruckter Fichtebrief. — Selbstanzeigen, ecc.

Id. — Bd. V, Heft. 2.

M. Wartenberg: Der Begriff des transscend. Gegenst bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben. — *K. Groos:* Hat Kant Hume 's Treatise gelesen ? — *M. Wartenberg:* Sigwarts Theorie, ecc. (II). — *E. Adickes:* Korrekturen und Conjecturen zu Kants ethischen Schriften. — Recensionen, ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — herausg. von Dr. Const. Gutberlet, 13 Band, 2 Heft.

I. Geyser: Die erkenntnisstheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius. — *W. Engelkemper:* Die Lehre Saadia Gaon' s über die Aufhebung des Gesetzes. — *W. Ott:* Des hl. Augustinus Lehre über d. Sinneserkenntniss (Schluss). — *G. Gutberlet:* Zur Thierpsychologie. — Recensionen, etc.

Id. — 3 Heft:

E. Rolfes: Neue Untersuchung über die platonischen Idee. — *I. Donat:* Zur Frage über den Begriff des Schönen. — *I. Geyser:* Die erkenntnistheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius (Schluss). — *I. Baur:* Die actuell unendliche Zahl in der Philosophie und in der Natur. — *W. Engelkemper:* Die Lehre Saadia Gaon 's über die « Aufhebung des Gesetzes » (Schluss). — Recensionen und Referate ecc.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie — herausg. von P. Barth: XXIV Iahrg., 2 Heft.

E. Posch.: Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung (VI Art.). — *B. Schmid*: Aus dem Seelenleben der Insekten. — *C Siegel*: Versuch einer empiristischen Darstellung der raümlichen Grundgebilde und geometrischen Grundbegrisse mit besond. Rücksicht auf Kant und Helmoltz. — Besprechungen etc.

Id. - XXIV Iahrg., 3 Heft.

E. Posch: Ausgangspunkte ecc. (VII und letzter Art.). — *C. M. Giessler*: Die Identifizierung von Persönlichkeiten. — *Th. Lindner*: Beharrung und Veränderung als geschichtliche Kräfte - Besprechungen etc

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Maggio, 1900.

Erich Adickes: Ethische Prinzipienfragen. — *Ludwig Bussè*: Wechselwirkung oder Parallelismus. — *Rudolf Eisler*: Bewusstsein und Sein. — *M. Wentscher*: Der psychophysische parallelismus in der Gegenwart. — Recensionen, ecc.

Id. -- Luglio, 1900.

Erich Adickes: Ethische Prinzipienfragen — *Franz Erhardt*: Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus. — Recensionen, ecc.

Archiv für systematische Philosophie. — Bd. VI. H. 3. — Agosto.

Ed. von *Hartmann*: Zum Begriff des Unbewussten. — *Ernst Mally*: Abstraktion und Aehnlichkeits-Erkenntniss. — *W. Freytag*: Ueber Ranke 's Geschichtsauffassung und eine zweckmässige Definition der Geschichte (Schluss). — *A. Müller*: Die Metaphysik Teichmullers (Schluss). — Jahresbericht, ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — Band VI. Heft. 4. — Agosto.

Wilhelm Dilthey: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus — *Martin Bollert*: Materie in Kants Ethik. — Prof. *Joh. Zahlfleisch.* — Einige Gesichtspunkte fur die Auffassung und Beurth. der Arist. Metaph. — *Theodor Lorenz*: Ein Beitrag zur Lebensgeschichte. — Jahresbericht, ecc.

Id. — Bd. VII. Heft. 1. — Ottobre, 1900.

Georg Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus.

Dr. Rudolf Adam: Ueber die Echteit und Abfassungszeit des platonischen Alcibiades.

L. M. Billia: Sulle dottrine psicofisiche di N. Malebranche.

E. Thouverez: La famille Descartes.

Jahresbericht, ecc.

Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie - herausg von. F. Nemsies, 1900, Heft. 3.

Karl Pappenheim: Die Kinderzeichnung im Anschauungsunterricht. — *T. Heller*: Ueber Schwankungen der Sinnesschäre Schwachsinniger. — *A. Huther*: Die psychologischen Grundprinzipien der Pädagogik (II). — *R. Gaupp*: Die Entwicklung der psychiatrie im 19 Jahrhundert. — *N. Zimmer*: Drei ungedruckte Briefe von J. Friedrich Herbart. — Sitzungsberichte etc.

Mind, a quarterly review of psychology and philosophy. — Williams and Norgate. — Luglio, 1900.

Dr. G. E. Moore: Necessity. — *Sophia Bryant*: The double effect of Mental Stimuli; a Contrast of Types. — *Dr. C. S. Myers*: Vitalism: a Brief Hist. and Crit. Review (II Conclusion). — *A. K. Rogers*: The Absolute of Hegelianism. — *Prof. G. J. Stokes*: Logical Theory of the Imaginary. — *E. E. C. Jones*: Dr. Ward 's Refutation of Dualism. — *H. Sturt*: The Doctrine of the Summum Bonum; a Criticism. Discussions, Critical Notices, New Books, ecc.

Id. — Ottobre, 1900.

W. Caldwell: Pragmatism. — *F. C. S. Schiller*: On the Conception of ἐνέργεια ἀκινησίας. — *W. R. B. Gibson*: The principle of Least Action as a psychological principle. — *R. R. Marett*: The Normal Self: a Suggested Formula for Evolutionary Ethics. — *J. Hirm*: The psychological and sociological Study of Art. — Discussions, Critical Notices, ecc.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Luglio, 1900.

Prof. James Sully. — Prolegomena to a theory of Laughter. — *Prof. John Gr. Hibben*. — Practical Procedure in Inference. — *Dr. Albert Lefevre*: Butler 's View of Conscience and obligation. — *Hiram M. Stanley*: What constitute a Thing. — Reviews, ecc.

Id. — Settembre, 1900.

Prof. John Dewey: Some Stages of Logical Thought. — *Prof. M. Whiton Calkins*: Psychology as Science of Selves. — *Dr. A. Ernest Davies*: The concept of Change. — Reviews of Books, ecc.

The Psycological Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Luglio, 1900.

J. Mckeen Cattel: On relation of Time and Space in Vision. — *R. S. Woodworth* and *Edward Thorndike*: Judgments of Magnitude by comparison vith a Mental Standard. — *A. H. Pierce*: A. New Explanation for the Illusory Movements seen by Helmoltz on the Zölmer Diagram. — *M. Whiton Calkins*: Element of conscious Complexes. — Discussions. — Psychol. Liter., ecc.

Id. — Settembre, 1900.

Prof. G. M. Stratton, Prof. Knight Dunlap: Studies from the psichol. Laborat. of the Univers. of. California. — *Raymond Dodge*: Visual Perception during Eye Movement. — *Edward Thorndike*: Mental Fatigue. — *John A. Bergström*: A Type of Pendulum Chronoscope and Apparatus — Discussion and Reports, Psycol. Liter, ecc.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, ottobre, 1900.

Gilbert Murray: National Ideals: Conscious and Unconscious. — *R. Brudenell Carter*: Medical Ethics. — *J. W. Morton*: Is commercial integrity increasing? — *A. W Benn*: The relation of Ethics to Evolution. — *E. Ritchie*: Truth-Seeking in Matters of Religion. — *M. Adams*: The Ethic of Tolstoi and Nietzsche. Book Review, ecc.

LIBRI RICEVUTI

Agapon Basile. — L'Evangile philosophique. — Un vol. di pag. 96 fr. 2. — Athènes, Cléronome, 1900.

Ascher Dr. Maurice. — Renouvier und der Französische Neu-Kriticismus. — Un vol. di pag. 55. — Bern. C. Sturzenegger, 1900.

Ballerini Prof. G. — Il Materialismo e l'Origine dell'Universo. — Un fasc di pag. 45. — Genova, Fassicomo e Scotti, 1898.

De Beaumont Gabriel. — Parole d'un Vivant. — Preface de M. E. Naville. — Vol. g. di pag. 230. — Paris, Alcan, 1900.

Bergmann J. Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. — Un vol. di pag. 483. — Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1900.

Boutroux Pierre. — L'Imagination et Les Mathematiques selon Descartes. — Un opuscolo di pag. 46, fr. 2. — Paris, Alcan, 1900.

Boutroux Emile. — Pascal (Les Grands Ècrivains Français). Un vol. di pag. 205 con ritratto. — Paris, Hachette, 1900.

Le B.on Carra de Vaux. — Avicenne (Les Grands Philosophes). — Un vol. di pag. 298, fr. 5. — Paris, Alcan, 1900.

Cesca Giovanni. — L'Università di Messina e La Compagnia di Gesù. — Un opuscolo gr. di pag. 36. — Messina, Trimarchi, 1900.

Id. — Principii di Pedagogia generale. — Un vol. di pag. 174, L. 2. 25. — Torino, Paravia, 1900.

Cosentini Fr. — Studii sociologici raccolti in occasione del 1° Congresso soc. ital. di Genova. — Un vol. di pag. 96, L. 2. — Palermo, Reber, 1900.

Croce Benedetto. — Sul Principio Economico. — Lettera al Prof. Vilfredo. Pareto. (Estratto dal *Giornale degli Economisti*).

Dandolo Giovanni. — Intorno al Problema Psicologico. — Prolusione. — Bologna, Zamorani, 1900.

Id. — Le Integrazioni Psicniche e la Volontà. — Un vol. di pag. 98, L. 2. 50. — Padova, A. Draghi, 1900.

Del Greco Francesco. — La questione del Genio — Studio critico. — Un opuscolo di pag. 38. — Nocera Inferiore, 1900.

Durand (De Gros. — Variétes philosophyques. — Un vol. di pag. XXXII-333 pr. fr. 5. — Paris, Alcan, 1900.

Foà Augusto. — Studi di Letteratura Tedesca. — Un volume di pag. 468, L. 4. — Firenze, Succ, Le Monnier, 1895.

Gallo Emilia. -- G. Amos Comenio nella sua Magna Didaotica. — Un opuscolo di pag. 23. — Girgenti, Formica e Gaglio, 1900.

Ferris Greenslet. – Joseph Glanvill. – A Study in English Thought and Letters of the seventeenth century. — New-York. — Macmillan, C. 1900.

Grote (I.). — Exploratio Philosophica. — Due volumi di pag. 258–340 per 7/6 net. — Cambridge, University Press, 1900.

G. de Greef. — Problèmes de Phil. positive. — Un vol. di pag. 169. — Paris, Librairie e C. — Reinwalde, 1900.

Hachet-Souplet Pierre. — Examen psicologique des animaux. — Un volume di pag. 162. — Paris, Schleicher Frères.

Kant's. Briefwechsel. — Bd. I. 1747-1788. — Un vol. gr. di pag. 532 pr. M.i 10. — Berlin, Verlag, V. G. Reimer, 1900.

Leibniz. — Oeuvres philosophiques. — Deux. Ed. rev. et augm. — Due volumi di pag. 820–604. — Pr. dei due vol. fr. 20. — Paris, Alcan, 1900.

Lipps. — Grundriss d. Psychophysik. — Un vol. gr. di pag. 167. — Leipzig, Göschen, 1899.

Milhaud Gaston. — Les philosophes Géomètres de la Grèce. — Un vol. di pag. 388, fr. 6. — Paris, Alcan, 1900.

Molteni G. — Del Metodo nelle Scienze Sociali. Un opuscolo di pag. 53. (Estratto dalla *Riv. Int. di So. Soc.*).

Morando G. — Compendio del Corso elementare di filosofia ad uso dei Licei. Vol. III di pag. 318, con appendice. — Milano, Cogliati, 1900.

Münch W. — Ueber Menschenart und Jugendbildung. — Un vol. di pag. 384, — Berlin, Gaertner, 1900.

Orano Paolo. — Lo spirito politico degli Italiani. — Due opuscoli di pag. 28 e 26. — Roma, Tip. della Tribuna, 1900.

Ossip-Lourié. — La philosophie sociale dans le Théâtre de Ibsen. — Un vol. di pag. 180, fr. 2. 50. — Paris, Fèlix Alcan, 1900.

Ouvré H. — Les formes litteraires de la Pensée Greeque. — Un volume di pag. 575, fr. 10. — Paris, Alcan, 1900.

Proal Louis. — Le Crime et le Suicide passionels. — Un vol. gr. di pag. 683, fr. 10. — Paris, Alcan, 1900.

Reininger Robert. — Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. — Un vol. di pag. 154. — Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1900.

Renard G. — La Methode scientifique de l'Histoire Litteraire. — Un vol. di pag. 502, fr. 10. — Paris, Alcan, 1900.

Ribot Th. — Essai sur l'imagination creatrice. — Un vol. di pag. 304, fr. 5. Paris, Alcan, 1900.

Russel (B.). — A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. — Un vol. di pag. 311 pr. 7/6 net. -- Cambridge-University Press, 1900.

Sanford Edmund. — Cours de Psycologie experimentale (sensations et per-

ceptions). Trad. par Albert Schinz. — Un vol. di pag. 477. — Paris, Schleicher Fréres, 1900.

Schmid (H.) — Der Kampf um d. « Welträtsel ». Un vol. di pag. 64. – Bonn-Verl. v. Emil Strauss, 1900.

Schuppe W. — Was ist Bildung? Un vol. di pag. 28. — Berlin, Gaertner, 1900.

Stern L. W. — Ueber Psychologie der individuellen differenzen. — Un vol. di pag. 146. M.i 4. 50. - Leipzig, Barth, 1900.

Vahlen Johannes. — Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag. — Un vol. di pag. 700. — Berlin. Georg Reimer, 1900.

Zanchi Giuseppe. — L'uomo nella natura seconda la filosofia di A. Rosmini, di fronte alle dottrine dei moderni positivisti. — Un vol. di pag. 58. — Milano, L. F. Cogliati, 1897.

Wagner (Fr.) — Die sittliche Grundkräfte. — Un vol. di pag. 71, pr. M.i 2. Tübingen Verlag v. H. Laupp, 1899.

Nel primo centenario della morte di N. Spedalieri. — (Conferenze, Saggi, ecc.). — Un vol. di pag. 114. — Roma, Bocca, 1899.

Questions de Morale. — Un vol. di pag. 332, pr. fr. 6. — Paris, Alcan, 1900.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

Pavia, 1900; Prem. Stab. Tip. Succ. Bizzoni.

L'insegnamento della Filosofia
nelle Università e nelle Scuole secondarie [1]

Dovendo trattare dell'insegnamento della filosofia in un Congresso internazionale dobbiamo necessariamente collocarci in un punto di vista molto generale: non dobbiamo partire da un concetto della filosofia che possa valere per una sola scuola, sia questa pure molto numerosa e anche prevalente, come non possiamo riferirci all'ordinamento e ai bisogni di un solo paese. Dobbiamo dunque cercare un concetto della filosofia nel quale, almeno per l'oggetto della nostra trattazione, quasi tutti possano consentire, e dobbiamo aver di mira un ordinamento che senza radicali modificazioni si possa adattare a tutti i paesi civili, a quelli insomma che hanno una cultura filosofica o ne sono suscettivi.

Mi si obietterà subito: Voi cercate l'impossibile; la filosofia ha questo di particolare che mentre nelle altre scienze, malgrado le discussioni infinite che vi possono sorgere, pure si è d'accordo almeno nel determinarne l'oggetto, nella filosofia una delle prime e maggiori controversie si fa appunto intorno all'oggetto suo. Per il che, lasciando altre divergenze gravissime, i filosofi non si accordano neppure nel definire

(1) Questa è la relazione che io presentai al Congresso filosofico internazionale tenutosi a Parigi nell'agosto scorso e che sarà pure pubblicata in francese nelle memorie di quel Congresso.

la loro scienza, pur chiamandosi tutti collo stesso nome di filosofi.

Non disconosco questo stato di cose; ma esso non è così cattivo nella realtà come lo è in apparenza. Se noi passiamo dalla considerazione della scienza a quella dei suoi cultori, noi troveremo in essi, nelle loro tendenze ed aspirazioni, quella comunanza che ci sembra sfuggire nella definizione che ciascuno di essi vuol dare dei proprj studi. Perchè, mentre i filosofi disputano tanto sul concetto stesso della loro scienza, gli altri riconoscono così facilmente e così prontamente la loro qualità di filosofi talora facendogliene, un merito e talora quasi un biasimo? Evidentemente ciò non avverrebbe se nello studio coltivato dai filosofi non vi fossero somiglianze che dagli estranei sono subito e facilmente colte, mentre i cultori della medesima disciplina non sogliono badare che alle loro differenze.

Cerchiamo dunque quelle somiglianze, senza occuparci per ora del metodo diverso seguito nei loro studi dai varii filosofi, ma restringendoci a determinare gli oggetti che secondo la coscienza comune sono di loro competenza.

Anzitutto è riconosciuto da ognuno che spetti essenzialmente ai filosofi il discutere e il ragionare intorno ai fatti dello spirito umano, indagando i loro nessi causali indipendentemente da ogni scopo pratico e determinando le leggi secondo le quali essi nella nostra coscienza si vengono svolgendo.

Conforme a questo primo ufficio generalmente attribuito alla filosofia noi diremo essere di competenza del filosofo anzitutto lo studio dei fatti interni, quali dalla nostra coscienza ci vengono rivelati. Gli è vero che tali fatti sono in relazione con altri, per es. coi fatti fisiologici, e che pare a molti non esser possibile studiare bene quelli senza studiare

ad un tempo anche questi. Ma sia pur vera questa opinione, non è tolto al filosofo il diritto e la competenza esclusiva di studiare i fenomeni di coscienza. Siano pur essi affatto dipendenti dai fenomeni fisiologici, questi *non valgono in nessun modo a farci conoscere quel che è in sè un minimo fenomeno di coscienza.* Questa medesima coscienza e riflessione poi ci danno quei fatti in relazione varia tra loro. Ora il distinguere i vari elementi di quei fatti, le loro varie specie e forme e quelle loro relazioni e quindi le leggi, conforme alle quali quei fatti si vengono componendo e determinando, spetta esclusivamente al filosofo; e il filosofo lo fa senza ricorrere per nulla alla fisiologia; come, indipendentemente da questa, la nostra coscienza ci svela un' attività nostra propria che da certi dati primitivi viene traendo idee e cognizioni associate a sentimenti, i quali servono d'impulso a quella medesima attività e la determinano ad agire per fini propri.

Qualunque siano le opinioni scientifiche o metafisiche intorno alla natura dello spirito, anzi intorno all' esistenza sua e ai suoi rapporti col corpo, non si potrà mai prescindere da uno studio diretto dei fatti interni, studio che da nessun altro può essere sostituito.

E questo studio va riguardato non solo come appartenente alla filosofia, ma come il fondamento o, se si vuole, il punto di partenza di ogni studio filosofico; perchè, avendo questo come suo oggetto o come parte essenziale di esso lo spirito umano, ne deve anzitutto studiare i fenomeni elementari, la loro produzione ed il loro sviluppo naturale.

Da ciò si vede come noi non possiamo assentire all'opinione di coloro che vogliono strappare la psicologia dall'albero filosofico, di cui essa è uno dei rami principali.

Ma se la psicologia appartiene alla filosofia, perchè studia

i fatti dello spirito, non saranno filosofia anche la storia e tutte le scienze sociali? Qui occorre dare un importante schiarimento. E prima di tutto parliamo della storia. Si disputó e si disputa tuttora se la storia sia una scienza o no, e la disputa si fa tanto più viva in quanto che si teme da alcuni che, quando la storia non venga riguardata come scienza nel vero e stretto senso della parola, essa perda o in tutto o in parte del suo valore. — È questo un grave pregiudizio. Non ogni prodotto dell'intelligenza umana deve ricevere il carattere di scienza per aver valore ed anche il massimo valore. La poesia è pure prodotta, almeno in gran parte, dall'intelligenza umana e, sebbene non sia scienza, non è da meno della scienza; ed anche alla filosofia si potrebbe, almeno per certe sue parti, negare il carattere strettamente scientifico; eppure quelle non sono le parti che per il pensiero e lo spirito umano in genere abbiano minor valore.

Così la storia si deve rassegnare facilmente a sentirsi dire che non è vera scienza e neanche vera arte o pura arte, senzachè essa perda minimamente del suo valore: essa è quel che è, un prodotto affatto speciale dell'attività umana che riceve il suo valore dal valore dell'oggetto suo, dalla importanza e dall'interesse inesauribile che i fatti da essa narrati svegliano nel nostro spirito e dal grande incalcolabile profitto che altre scienze e specialmente la filosofia possono da essa ricavare.

Ma la storia, se porge un materiale preziosissimo alla psicologia, non è per sè nè psicologia nè filosofia; perchè il suo fine proprio e diretto è di ricostruire e di far rivivere in noi i fatti particolari e concreti del passato, non di farci conoscere la natura generale dello spirito. Che se lo storico trae occasione dai fatti particolari che narra per fare considerazioni generali sulla natura dello spirito umano, allora

egli cessa di essere storico e diventa filosofo; anzi dà origine e sviluppo ad un nuovo ramo della filosofia, ad una parte della psicologia intesa in largo senso, cioè alla *filosofia della storia.* Mentre la storia si occupa non dello spirito umano ma dei suoi atti particolari, degni di menzione, la filosofia della storia, servendosi dei principi e delle leggi della psicologia si propone di provare come quei fatti siano una conseguenza di quelle leggi e così ne allarga il significato e il valore e presenta la natura umana sotto un nuovo aspetto.

E lo stesso si deve dire delle scienze sociologiche; finchè queste studiano soltanto in sè i fatti cui dà luogo l'umana convivenza non si ha ancora filosofia; ma quando di questi fatti si vuol fare la genesi, si vuol dimostrare come provengano dalla natura generale dell' uomo, allora lo studio piglia naturalmente un carattere ed un indirizzo filosofico, ed abbiamo così la psicologia della vita sociale e delle sue varie produzioni, dalla quale si vengono pure svolgendo la filosofia della religione, la filosofia dell'arte, la filosofia del diritto ecc.

Ad ogni modo questi tre studi, e cioè la psicologia individuale, la filosofia della storia, e la psicologia sociale ci danno la scienza dello spirito umano come si viene naturalmente svolgendo nell'individuo, nella storia, nella società.

Nè qui alcuno che neghi l'esistenza sostanziale dello spirito, si inalberi per l'uso frequente che io faccio di questa parola; poichè io per *spirito* non voglio qui intendere altro se non l'attività psichica nella sua manifestazione individuale, storica e sociale; e di codesta attività credo nessuno avrà l'animo e la possibilità di negare l'esistenza.

Abbiamo detto che lo spirito umano agisce proponendosi dei fini. Ora, anche per questi sorge la necessità di uno studio filosofico. Se filosofici fossero tutti gli studi concer-

nenti gli atti spirituali, sarebbero filosofici pure tutti gli studi che trattano dei vari fini dell'uomo, in quanto si conseguono con una attività spirituale; mentre nessuno annovera tra gli studi filosofici la rettorica e la grammatica, anche nelle loro parti precettive. Ognuno invece dice filosofo colui il quale studia gli atti e le condizioni umane rispetto all'attuazione della virtù, alla ricerca della felicità, all'attuazione del bello, all'acquisto del vero, cioè insomma rispetto a quei fini che l'uomo si propone come tale, fini che qualunque sia il rapporto e la gerarchia che altri voglia stabilire tra loro, restano fini assoluti sempre, fini degni di essere ricercati e acquisiti per sè, indipendentemente da ogni effetto che da essi possa seguire.

Ma la filosofia non si arresta qui; abbiamo detto che tra i fini supremi che l'uomo si propone vi è la ricerca del vero. L'uomo cerca il vero per sè: è questo uno dei tratti più nobili della sua natura. Ciò lo spinge naturalmente a cercare il massimo sapere e ad un tempo il sapere più certo. Ora questa ricerca non si può soddisfare senza la filosofia, giacchè il sapere massimo non si può trovare nel massimo numero di cognizioni puramente accumulate, ma nel massimo numero di esse medesime fra loro congiunte e unificate da un principio che tutte le spieghi.

La mente umana è così necessariamente condotta dalle proprie leggi e dalle proprie aspirazioni a due studi filosofici, di cui uno mira ad unificare tutte le nostre cognizioni, cercando il principio od i principi fondamentali del Reale, la sua natura ed il suo valore universale, l'altro mira a legittimare la nostra cognizione del Reale, determinandone le condizioni, l'estensione ed i limiti. Il primo di questi studi costituisce la metafisica, il secondo la gnoseologia. Noi non vogliamo qui pretendere che questi studi, e specialmente il

primo, si siano già costituiti e si possano costituire in scienze sistematiche e definitive. Sosteniamo però che alla prima, cioè alla metafisica, ogni uomo è necessariamente condotto quando volontariamente non interrompe la serie dei problemi che il nostro sapere stesso ci presenta; con essa l'uomo risponde o meglio cerca rispondere alle due prime domande che naturalmente gli si affacciano contemplando questo mondo e che si riproducono incessantemente: donde viene questo mondo? a che tende? (cioè quale è il suo fine e il suo valore?). Sono due domande così naturali negli uomini che tutti se le fanno e quando non sono filosofi ne cercano la risposta nella religione o in un sapere tradizionale.

Lo studio invece della gnoseologia non si presenta così chiaro e distinto ad ognuno come quello della metafisica, derivando esso da un pensiero essenzialmente critico, mentre il pensiero del volgo suole essere dogmatico. Ma l'ufficio a cui attende quello studio è assolutamente necessario, perchè solo con esso l'uomo può acquistare piena coscienza della validità del proprio sapere.

Mi sono studiato, per le ragioni esposte in principio, di tracciare un quadro delle scienze fisosofiche evitando le linee troppo rigide e le determiuazioni assolute. Però da esso apparirà chiaramente come io inclini a raggruppare le scienze filosofiche in due distinte sezioni; una che direi della *filosofia soggettiva*, l'altra della *filosofia oggettiva*; in quanto la prima si volge direttamente a studiare lo spirito, l'altra il mondo, il reale nei suoi principii fondamentali.

Queste due parti non sono però fra loro divise; ma il modo con cui si possono congiungere ed anche fondere insieme in tutto od in parte varia secondo i vari sistemi, e a me non spetta qui l'enumerarli e tanto meno di dire in particolare ciò che ne pensi io stesso.

Gli è certo però che se l'idealista vorrà unificare l'oggetto della filosofia nello spirito che con essa consegue la piena coscienza di sè, dovrà però riconoscere che il Reale, anche se posto dallo Spirito e nello Spirito, non si può confondere con alcun fenomeno o forma della sua attività, ma rimane sempre un oggetto di questa. Perciò anche per l'idealista è impossibile sopprimere la distinziono tra l'oggettività e la soggettività. E così anche il Materialista o il Realista, se vorrà considerare lo Spirito, il Pensiero come un *derivato* del Reale, dovrà sempre riconoscere che d'un Reale fuori del pensiero non si può neanche porre l'ipotesi, e che, sebbene esso puó, anzi deve essere distinto dal pensiero, non può esser *posto* che insieme ad esso o ad esso *contrapposto*. Perciò da un certo dualismo non è dato in modo assoluto prescindere nè all'Idealista nè al Realista. Ma, ciò ammesso, conviene però riconoscere che le discipline filosofiche si legano e si intrecciano così strettamente l'una con l'altra che non riesce talora molto facile risolvere a quale delle due sezioni qualcuna di esse abbia ad assegnarsi. Così la gnoseologia e la logica possono sotto un certo rispetto appartenere alla filosofia soggettiva, ma sotto un altro anche all'oggettiva.

Era necessario fare queste considerazioni perchè da esse scende una conseguenza importantissima intorno al modo migliore di ordinare l'insegnamento filosofico nell'istruzione superiore. Noi non crediamo utile il distinguere in modo rigido ed assoluto le materie dell'insegnamento filosofico, assegnandone ciascuna ad una cattedra determinata, di guisa che chi occupa questa cattedra debba sempre insegnare quella determinata materia. Nello stabilire il numero e i titoli delle cattedre fondamentali di filosofia parmi siano principalmente da considerare le diverse tendenze e disposizioni che le varie

parti della filosofia richiedono nei loro cultori, perchè in tal modo si potrà più facilmente ottenere che tutte siano convenientemente trattate. Però si dovrà sempre lasciare facoltà a chi lo voglia non solo di trattare la materia a cui strettamente si riferisce il titolo della sua cattedra, ma anche le altre o parte delle altre. Il filosofo, sebbene per più rispetti si scosti dal poeta, ha però con esso questo carattere comune che imprime all'opera sua un carattere individuale e sovente non può far comprendere bene la sua dottrina in una data parte della filosofia se non la può svolgere anche nelle altre. In conclusione noi crediamo che in questa materia si debba adottare il sistema germanico, la cui utilità può essere discussa rispetto ad altre parti dell'insegnamento superiore, ma è incontestabile a parer nostro nell'insegnamento filosofico.

Secondo i criterj esposti e le condizioni stabilite noi crediamo che oltre la cattedra di pedagogia, della quale non intendiamo qui occuparci, meritando essa una trattazione speciale, tre cattedre filosofiche dovrebbero di regola essere istituite in un' Università completa e che abbia un certo numero di scolari: una di *Psicologia* e di *Logica*, una di *Filosofia Morale* ed una terza di *Storia della Filosofia*. Non abbiamo annoverata una cattedra di Metafisica, perchè ci sembra che questa, essendo il culmine di ogni sapere ed avendo più che ogni altra parte della filosofia un carattere individuale, deve essere lasciata libera a tutti gli insegnanti di filosofia, ognuno dei quali, facendo ogni tanto, se vorrà, un corso di metafisica, potrà compiere e coronare con esso le proprie dottrine.

E come non intendiamo escludere la metafisica, sebbene non vorremmo le venisse di regola assegnata una cattedra apposita, così non intendiamo escludere nessuna delle materie filosofiche che abbiamo più sopra accennate: nè la filosofia

della Storia, nè la filosofia del Diritto, nè quella della Religione o dell'Arte, ecc., debbono mancare in un insegnamento superiore. Ma non mi pare necessario che esse vengano ordinariamente affidate ad un insegnante speciale, se si eccettua la filosofia del diritto per la facoltà legale, della quale noi qui non abbiamo ora ad occuparci (1). Quegli insegnamenti potranno esser dati liberamente, come quello della metafisica, dall'uno o dall'altro professore di filosofia; e solo per certe materie, specialmente per la filosofia della storia e dell'arte, converrà la nomina di un professore speciale quando si trovi l'uomo singolarmente adatto a tali insegnamenti.

Abbiamo assegnata una cattedra speciale alla Storia della filosofia per l'eccezionale importanza che per la filosofia stessa ha la sua storia. Il progresso della filosofia non avviene per accumulazione, diremmo, di cognizioni, ma per una specie di *ascensione*. I filosofi sono come pellegrini che salgono da varie parti sopra un monte eccelso che domina piani e colli infiniti. Ad ognuno, quanto più sale, lo sguardo si allarga sopra una plaga maggiore; ma ognuno ha pur sempre lo sguardo limitato e vede una plaga che non può mai essere identica a quella contemplata dagli altri che si trovano in un punto diverso. Ora, per rimediare a questa inevitabile limitazione del nostro sguardo e trar profitto dallo sguardo altrui, dobbiamo studiarci di conoscere quello che hanno veduto e vedono gli altri: in ciò sta la ragione per la quale le dottrine filosofiche veramente originali acquistano il carattere della poesia: non perdono mai intieramente il loro valore,

(1) Si avverta però che, quantunque noi crediamo conveniente che nella facoltà legale si dia un insegnamento della filosofia del diritto, gli studenti di filosofia e di dirttto debbono essere lasciati liberi di seguire il corso di filosofia del diritto nell'una o nell'altra facoltà, come meglio credono.

non invecchiano mai intieramente come le dottrine scientifiche; e se, cambiando il gusto, anche certe poesie non piacciono più, ma vi si trova qualche cosa di pregevole e di interessante sempre, così i grandi sistemi filosofici, anche tramontati, hanno sempre un'attrattiva, perchè rappresentano un lato, una tendenza naturale dello spirito umano. — Non ho invece annoverata tra le cattedre filosofiche la Psicologia fisiologica o la Psico-fisica nè l'Antropologia, intesa in istretto senso, perchè sebbene io riconosca la loro importanza per l'istruzione di un filosofo, non le riguardo come scienze propriamente filosofiche.

.·.

Detto delle cattedre e degli insegnamenti dobbiamo ora dire degli scolari e dei gradi accademici.

Debbono gli insegnamenti filosofici lasciarsi liberi per tutti gli studenti o debbono, almeno per coloro che si destinano a determinate professioni, rendersi obbligatori?

Dichiaro anzitutto che io intendo qui risolvere la questione indipendentemente da quella concernente la libertà di insegnamento e di studio. Anche coloro i quali, come io stesso, propugnano questa libertà, debbono riconoscere che, imponendo negli esami di Stato, la cui istituzione è, come in Germania, inscindibile da quella libertà, certe date materie, si impone anche indirettamente, sebbene non rigorosamente, di seguire alcuni corsi nell'università. Tornando dunque alla nostra questione io credo anzitutto che, dovendo noi ammettere, come esporrò in seguito, un insegnamento filosofico nelle scuole secondarie, debbono avere una conveniente istruzione filosofica tutti coloro i quali aspirano a dare quell'insegnamento.

Sia dunque per questi e sia per coloro che vogliono poi

aspirare all' insegnamento superiore della filosofia o che in ogni modo vogliono darsi al culto di questa disciplina, deve essere istituita nelle università una laurea speciale di filosofia. Aggiungo però subito l'avviso mio che non si può diventar filosofi col solo studio della filosofia. Da quello che abbiamo detto sin dal principio sulla natura e carattere di questo studio risulta chiaramente che esso non può stare da solo; come scienza dello spirito umano ha un oggetto determinato, ma non si potrà mai veramente conoscere lo spirito umano senza conoscere la vita umana, senza conoscere la storia ed i fenomeni sociali. E come potrà farsi una metafisica ed una gnoseologia senza aver cognizioni scientifiche? La filosofia rappresenta il più alto sforzo della mente per la piena spiegazione delle cose, per la spiegazione più generale, che si riduce poi ad esser la piena coscienza di sè, del proprio pensare, sentire e volere; bisogna dunque conoscere almeno nei loro caratteri e risultati fondamentali le scienze da cui dobbiamo prender le mosse per salire.

Lo studio superiore della filosofia deve adunque avere a fondamento un largo studio storico e scientifico; non si può e non si deve pretendere che il filosofo sia enciclopedico: basterà che tra le varie branche del sapere egli ne coltivi in modo particolare qualcuna a sua scelta. Così potrà alcuno preferire gli studi letterarii e filologici, un altro quelli del diritto e della storia e un terzo quelli della matematica e delle scienze fisiche, ecc.: avremo in tal modo filosofi con diverse tendenze e attitudini, il che non sarà un male; in ogni caso non avremo filosofi privi di cognizioni positive e scientifiche.

L' ideale sarebbe che nessuno avesse a prendere la laurea in filosofia se non possiede prima un'altra laurea; ma si potrebbe richiedere un grado inferiore in qualche materia

complementare, anche per chi volesse contentarsi della sola laurea in filosofia. Che se, come noi crediamo meglio, si dovesse nell'istruzione superiore adottare il sistema germanico, il quale non rende necessaria la laurea per le professioni liberali, e lasciando a quella un carattere onorifico o un valore speciale per chi aspira alla carriera dell'insegnamento superiore, ad essa si sostituissero gli esami di Stato, la soluzione sarebbe più facile; giacchè, prescrivendosi ad uno che voglia insegnare filosofia nelle scuole secondarie un esame su questa come materia principale e in cui debba dar prova di avere cognizioni compiute, egli potrà pure con esami sussidiari dar prova di possedere un sufficiente corredo di cognizioni scientifiche, letterarie, o storiche, tra le quali materie dovrà essere lasciato libero di scegliere.

Ma la filosofia non deve all' Università essere studiata soltanto dai futuri cultori e insegnanti di filosofia; noi crediamo indispensabile, se si vuol dare una certa unità ed una efficacia maggiore intellettuale e morale a tutto l' insegnamento secondario, che tutti gli insegnanti abbiano una cultura filosofica, la quale potrà variare secondo la natura della disciplina che sono chiamati ad insegnare. Così ai professori di matematica e di scienze naturali si dovrà richiedere una più che mediocre conoscenza della logica; a quelli di lettere e di storia lo studio della psicologia e dell'etica; a tutti poi lo studio di un determinato sistema di filosofia da loro scelto liberamente; nè sarà necessario che sia uno dei sistemi più compiuti e più difficili, bastando una dottrina che abbia una certa originalità ed un certo valore storico e dottrinale.

∴

Passiamo ora ad esaminare la questione dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie. Non è il caso

qui di esporre i vari sistemi seguiti nei vari stati rispetto a tale insegnamento, nè le varie opinioni manifestate a questo proposito. Dobbiamo accontentarci di esporre il sistema che noi crediamo più conveniente nelle nazioni civili, tenendo conto delle lunghe discussioni che si sono fatte in questi ultimi anni e degli ordinamenti che a noi sembrano migliori.

Noi crediamo pertanto che se v' era un tempo in cui l'insegnamento della filosofia era ritenuto necessario perchè questa comprendeva in certo modo tutto o quasi tutto il sapere, ora si è resa necessaria per un' altra ragione; per questa cioè, che i progressi scientifici e tutto lo svolgimento dell' umanità, lungi dal distruggere i problemi filosofici, li hanno estesi e resi più pungenti e più complessi. Riconosciamo che le scienze nei loro progressi hanno assorbito, diremmo, alcune questioni e alcuni studi, che prima la filosofia avocava a sè; ma ciò non è mai avvenuto senzachè la distruzione di quei problemi ne facesse sorgere altri più gravi e più complicati.

Ma vi ha inoltre un oggetto che, come vedemmo, spetta in modo assoluto alla filosofia, e questo è lo spirito umano. Ora, come sarà possibile una coltura elevata, scientifica o letteraria, senza che il giovane sia condotto a riflettere sopra le questioni che concernono propriamente la sua natura di uomo? la natura dei suoi atti interni; le leggi fondamentali del suo pensiero, e della sua attività spirituale in genere e i fini supremi che egli con quest'attività si può proporre?

Io comprendo facilmente l'obiezione che mi si farà. Si dirà che la filosofia è una bella cosa, che è un complemento necessario della coltura, ma che é superiore alla capacità mentale dei giovani nelle scuole secondarie, e quindi da riservare all' università. Ma lasciando da parte che gli studenti universitari e specialmente i medici ed i legali non avreb-

bero il tempo e neanche la voglia di attendere a tali studi, da essi ritenuti estranei ai loro intenti professionali, vi è un'altra ragione più grave da opporre, che è questa.

Molte questioni di cui si occupa la filosofia hanno una soluzione nella religione e nel sapere tradizionale. Ma, oltrecchè il modo con cui tali soluzioni sono date non può soddisfare il filosofo, esse vengono scosse nelle loro basi dallo stesso svolgimento naturale della mente umana e dal progresso intellettuale. E per vero, quelle soluzioni sono fondate sull'autorità e possono valere solo finchè dura la fede in essa. Ma quando una tale fede è scossa, quando sorge il dubbio, si ha un bell'esaltare i vantaggi di quella fede, essa non si può imporre nè accettare per vantaggi che ne possiamo avere, per le speranze ed i timori che ce ne possono venire. In tutti questi casi la fede non si subisce e non si accetta che a parole ed in apparenza, non in realtà.

Ora, quando la fede é scossa, quando la si mette in dubbio, non c'é altra via per risolvere le quistioni o i problemi di cui si tratta se non la riflessione e la discussione filosofica E sono problemi che la mente umana non può preterire o trascurare; sono problemi che sorgono spontanei nella mente di ogni uomo e la cui soluzione si impone come una necessità della nostra vita intellettuale e morale.

Ora, nessun osservatore imparziale potrà negare che almeno nelle classi colte il tempo della fede ingenua ed inconcussa è passato; alla fede si può tornare per mezzo della filosofia; ma senza della filosofia non vi è che una *fides imperata* o una fede accettata per convenienza, cioè non una vera fede. E si avverta bene che i dubbi non esistono solo in certi spiriti eccezionali e negli adulti; essi avvolgono tutto il nostro ambiente intellettuale e morale e da essi sono penetrate le menti dei nostri giovanetti assai prima che en-

trino nell' università. Ciò vuol dire che già prima di venire all' università i giovani sono tratti naturalmente a filosofare.

Da questo fatto scendono due conseguenze importanti. La prima è la necessità che i giovani siano prontamente assistiti e diretti in quelle loro riflessioni: è necessario che siano presto sottratti al carattere leggero e tendenzioso delle idee filosofiche correnti nella piazza, nei giornali, nelle conversazioni famigliari; è necessario che siano subito avvezzati a considerare la grande importanza di quelle questioni, la serietà e la maturità colla quale ciascuno per sè deve risolverle. Non si tratta di questioni la cui soluzione possa desiderarsi per mera curiosità o anche solo per certi determinati fini pratici, siano pure di molta importanza; si tratta della cosa più grave e più essenziale della nostra vita interna, si tratta dello studio e della conoscenza di noi stessi, si tratta delle convinzioni fondamentali intorno al valore ed al fine della nostra vita, alle regole fondamentali della nostra condotta, al destino dell'umanità e al significato della storia.

L'altra conseguenza è che il fatto stesso dimostra come le riflessioni filosofiche non siano inaccessibili alla mente dei giovani, poichè questi se ne occupano ancor prima che sia dato loro qualsiasi insegnamento. Tutto ciò che si dice e si scrive dunque sull'eccessiva difficoltà dell'insegnamento filosofico ha un valore puramente relativo; tutto dipende dalle cose che sotto il nome di filosofia si vogliono insegnare e dal modo con cui si insegnano. Noi crediamo pertanto che si possano impartire ai giovani delle nozioni filosofiche in modo per loro perfettamente accessibile, primachè entrino nell'università. Certamente vi saranno dei punti sui quali dai giovani si richiederà qualche sforzo od una certa intensità di riflessione; ma in ogni modo nè l'uno nè l'altra sarà più di quel che si richiede per certi teoremi matematici e per certe

dottrine della fisica e della chimica che pure si insegnano e si debbono insegnare nelle scuole secondarie.

É un grave errore, a parer nostro, quello di volere insegnare ai giovani, prima che entrino nell'università, soltanto cose facili e che allettino l'immaginazione e il sentimento, o di voler rivolgere la loro fatica solo ad interpretare e comprendere il pensiero altrui senza sforzarli ad acquistarne uno proprio e a ragionare da sè, insomma a camminar senza dande; mentre è questo il fine principale dell'istruzione intellettuale nelle scuole secondarie. Ora ognuno può vedere quale parte essenziale debba avere in tale opera un limitato e proporzionato insegnamento filosofico, che è appunto l'insegnamento più adatto pel conseguimento di quel fine. Infatti, se noi accettiamo, come dobbiamo, la massima fondamentale del vecchio Kant, noi non possiamo pretendere di insegnare ai giovani la filosofia, ma solo di insegnar loro a filosofare. Ora se così è, se per la sua stessa natura non si può apprendere e ricevere passivamente da altri la filosofia, ma è necessario, quand'anche si segua il pensiero altrui, di rendeselo proprio, di farlo parte della nostra vita, ognun vede quanto, anche indipendentemente dal suo contenuto, la filosofia stessa valga per isvolger la mente, per renderla padrona di sè e atta ad un lavoro scientifico più vivo e più indipendente.

Ciò premesso si tratta di vedere quali parti della filosofia debbono propriamente insegnarsi ed in qual modo. Qualunque sia l'opinione che altri possa avere intorno al posto della Psicologia nella classificazione delle scienze niuno crederà che si possa mai fare un insegnamento filosofico senza la psicologia. La psicologia è il fondamento e l'introduzione naturale di ogni insegnamento filosofico e ad un tempo un

elemento essenziale del fine supremo che noi con esso ci dobbiamo proporre. Anche coloro i quali ammettono una filosofia oggettiva come nettamente distinta dalla soggettiva, od anche pretendono di dare per suo vero ed immediato oggetto alla filosofia il Reale, riguardando questo come fondamento dello spirito, debbono però riconoscere che la filosofia si fa essenzialmente col riflettere sulla nostra attività spirituale o sui prodotti di essa, e che l'ultimo risultato a cui mira la filosofia è quello di renderci pienamente consci di noi stessi, del nostro sapere e del nostro volere. Ora, come si può giungere a questo senza la psicologia e la psicologia propriamente interna, non la psicologia sperimentale che a parer nostro nè si potrebbe in una scuola secondaria insegnare nè sarebbe conforme all' intento che un insegnamento filosofico si deve proporre?

Per ragioni analoghe deve far parte di un insegnamento filosofico secondario anche la logica e l'etica, benchè sciolte l' una e l'altra da speculazioni metafisiche e ristrette in limiti convenienti. Sappiamo benissimo che non occorre conoscere la logica scientifica per poter ragionar bene e che tanto meno occorre esser moralisti per esser galantuomini; ma anzitutto l' una e l'altra scienza sono necessarie per darci quella piena coscienza di noi stessi alla quale noi dobbiamo aspirare appunto colla filosofia, e qui si tratta di prender coscienza delle due attività più alte dello spirito umano, l'attività scientifica e l'attività morale. In secondo luogo poi è innegabile che prendendo coscienza dei precetti e delle norme alle quali noi operando dobbiamo conformarci, le nostre operazioni non possono che essere più sicure e più compiute, cioè quindi più adatte al loro fine. Senza la logica scientifica lo scienziato non può avere la completa convinzione che i suoi ragionamenti sono giusti, o almeno renderne pienamente persuasi

gli altri, se questi vi ripugnano. E così non v'ha dubbio che l'ideale supremo dell'uomo morale non è quello dell'uomo che opera il bene quasi per un naturale istinto e per un efficace e conveniente educazione ricevuta, ma quello dell'uomo che si conforma ai principj più puri della moralità dopo averli liberamente ricevuti e averne riconosciuto il valore. Questo noi diciamo l'uomo di carattere nel più alto e nobile senso della parola.

Rimangono la gnoseologia e la metafisica. Quanto alla gnoseologia é certamente impossibile esporre ai giovani tutte le complicate e profonde questioni critiche, concernenti i rapporti del Reale col pensiero, e quindi il valore del sapere; ma alcune nozioni fondamentali si potranno dare sia nella psicologia, sia nella logica. E quanto alla metafisica quasi tutti ora la vogliono sbandita dall'istruzione secondaria. Tuttavia, se bene si riflette, si vedrà come anche questo assoluto ostracismo non sia nè possibile nè conveniente. Quando abbiamo parlato di questioni filosofiche che sorgono naturalmente nel pensiero dei giovani ancor prima che nella scuola sentano parlare di filosofia, abbiamo voluto alludere anche a questioni metafisiche. Ora a noi pare che voler escludere assolutamente e completamente queste dalla scuola secondaria sia un condannare i giovani al supplizio di Tantalo. — Ma come si potrà dare in quella scuola un insegnamento metafisico? — Non certo in modo dogmatico, ma solo in modo storico; e qui sorge l'altra questione se nella scuola secondaria si debba anche insegnare la storia della filosofia. Io credo che tale disciplina vi debba essere insegnata, non per sè stessa, ma come un mezzo per far conoscere in modo concreto e positivo gli indirizzi principali del pensiero umano; perciò questo insegnamento dovrà essere molto ristretto nella storia della filosofia medio-evale, indicandovi appena le dot-

trine principali che vi si svolsero e lottarono l' una contro l'altra; dovrà invece allargarsi di più nella storia della filosofia antica e in quella della filosofia moderna.

So che molti non credono conveniente qualsiasi insegnamento della storia della filosofia nelle scuole secondarie, mentre altri vorrebbero che appunto questa venisse insegnata storicamente. Hanno torto gli uni e gli altri. Non é possibile insegnare la storia di una scienza se di questa non si ha una diretta conoscenza, indipendentemente dalla sua storia. D' altra parte la filosofia è una tale disciplina, che non si può penetrarne lo spirito senza conoscerne la storia. Almeno quindi le dottrine principalissime, in quel modo e in quella parte che siano accessibili alla loro mente e in cui li possano interessare, debbono anche dagli alunni delle scuole secondarie essere conosciute.

∴

Riassumiamo quindi le nostre proposte nei seguenti punti:

I. — La filosofia deve essere insegnata, benchè in diverso modo e misura, tanto nelle Università quanto in quelle scuole che si propongono di dare una coltura generale ai giovani che sono destinati alle professioni liberali o che in ogni modo dovranno far parte delle classi dirigenti.

II. — Le materie fondamentali dell' insegnamento universitario della filosofia debbono essere: la *filosofia teoretica*, la *filosofia pratica* e la *storia della filosofia* e sarà bene che ogni università completa oltre la cattedra di *pedagogia* abbia almeno tre cattedre di filosofia con quei titoli o altri analoghi.

III. — Ogni professore di filosofia nell' università deve esser libero di svolgere le varie parti di questa disciplina; di guisachè un giovane possa conoscere il pensiero completo

di un filosofo. Tanto più sarà libero ogni insegnante di filosofia di esporre i principi metafisici e gnoseologici sui quali egli fonda le sue dottrine teoretiche e morali e di illustrarle nella storia della filosofia.

IV. — Lo studio della filosofia sarà obbligatorio nelle sue parti principali per tutti coloro i quali vorranno insegnare la filosofia nelle scuole secondarie; come materia complementare e con una certa libertà di scelta tra le sue parti la filosofia dovrà pure essere studiata da tutti coloro che si destinano all'insegnamento secondario.

V. — Un giovane non potrà prendere la laurea in filosofia o l'abilitazione all'insegnamento filosofico se non dimostrerà di possedere un conveniente corredo di cognizioni positive sia nelle scienze filologiche o storiche, sia nelle scienze giuridiche, sia nelle scienze matematiche o naturali a sua scelta.

VI. — Chi ha ottenuta una laurea nelle altre materie o un diploma di stato potrà ottenere la laurea o il diploma per l'insegnamento filosofico quando possa superare un esame sulle materie filosofiche. Anzi, dovrà questo caso esser particolarmente raccomandato ai giovani; di guisaché diventi cosa ordinaria che uno prenda la laurea in filosofia dopochè ha presa un'altra laurea.

VII. — L'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie consterà della *psicologia*, della *logica*, dell'*etica* e degli *elementi di storia della filosofia*, o se si vuole di una introduzione alla storia della filosofia.

VIII. — L'insegnamento della filosofia nelle stesse scuole sarà dato negli ultimi due anni, e i giovani vi dovranno essere convenientemente preparati dall'insegnamento degli altri professori tanto di lettere quanto di scienze con opportune letture e considerazioni, rendendo tutto l'insegna-

mento più filosofico collo svolgere nella mente dei giovani la riflessione sui propri atti, l'esame e la critica del proprio pensiero e del proprio operare in genere.

IX. — La mira principale dell'insegnamento filosofico non deve essere quella di comunicare ai giovani un numero più o meno grande di *determinate cognizioni filosofiche,* ma quella di eccitarli e di avvezzarli a riflettere, a pensare da sè, cioè quindi a *filosofare.*

CARLO CANTONI.

FRANCESCO SAVERIO QUADRIO E L'UOMO DI GENIO

Libri principali consultati: C. LOMBROSO, *L'uomo di genio*, Torino, 1894. — G. ANTONINI, *I precursori di Lombroso*, Torino, 1900. — LODOVICO ANTONIO MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, Venezia, 1748. — SAVERIO BETTINELLI, *Opere*, Venezia, 1780, t. II. — FRANCESCO SAVERIO QUADRIO, *Storia e ragione d'ogni poesia*, Bologna, 1739, libro primo.

Non intendo parlare della polemica rinfocolata dal saggio psicoantropologico sul Leopardi del Patrizi, che ebbe a dibattersi su vari giornali e da vari scrittori, come il Lombroso, Enrico Morselli, il Patrizi, Lino Ferriani, il Segrè, e che ebbe quasi il suo riepilogo nei discorsi del Sergi e di Alessandro d'Ancona in occasione del centenario leopardiano, lasciando le due parti contendenti fisse nelle loro idee, e pronte a riattaccarsi con gli stessi metodi e le stesse armi, perchè sarebbe troppo pericoloso intromettersi in una polemica *sanguinosa sebbene incruenta.* Fra scienziati e letterati non c'è stato mai buon sangue e si scatenò l'uragano quando i letterati — sospettosi anche delle ombre e che ritengono tutti, chi più chi meno, d'appartenere alla famiglia dei geni — credettero, in buona fede, di vedersi classificati tra gli epilettici ed i pazzi; e gli scienziati che, con rara modestia, parlano in nome della scienza, scorsero negli appunti mossi alle loro ipotesi un attacco diretto contro la scienza. È meglio quindi occuparci di quello che hanno pensato e scritto in proposito i nostri buoni vecchi. Il problema della vera base del genio destò anche nel secolo XVIII la curiosità e l'interesse di molti; così Lodovico Antonio Muratori — per quanto fosse accurato e diligente ricercatore di documenti — non

isdegna partecipare a tali dispute d' indole generale, e di scendere in campo per sostenere idee ch' erano allora sorrette più dall'autorità del nome di chi le sosteneva, che dai fatti. E nel trattato della perfetta poesia italiana dopo aver parlato della poesia in generale, viene anche a dire della natura dei poeti seguendo Aristotile: « Coloro che dalla Natura son lavorati per divenir Poeti, ed hanno da lei ricevuto inclinazione, e vera abilità a quest'Arte, ordinariamente sono di temperamento focoso, svegliato e collerico. La lor fantasia é velocissima, e con empito raggira le Immagini sue. Son pieni di spiriti sottili, mobili, e rigogliosi. E perchè l' umor malinconico acceso dal collerico, secondo l'opinione d'alcuni, suol facilmente condurre l' uomo al furor poetico, perciò ne gli eccellenti Poeti suole accoppiarsi l'uno e l'altro umore in gran copia, e formare in tal maniera il temperamento loro » (libro III, cap. II). *All' umore melanconico e collerico* si sostituiscano le parole: *malattia di fegato e malattia di cuore*, e si avrà quel giudizio, che molti amano chiamare un paradosso, enunciato dai fratelli De Goncourt nel loro Giornale « il nostro ingegno é un'alleanza d' una malattia di cuore con una di fegato ».

Mutatis mutandis il fenomeno medesimamente avvertito é riflesso in parole diverse. E continua il Muratori: « È necessario che i Poeti sieno vivacissimi, che l'Anima loro sia rapita, quando uopo il richiede, dal furore, e s'avvicini in certa guisa all' Estasi, ed astrazion naturale per non dire alla Mania ». Son queste parole che riempirebbero di contentezza il Lombroso, il quale parlando ultimamente delle distrazioni e dell'assenza mentale del Leopardi, conchiudeva trionfalmente: « fatto questo importantissimo per chi sa che l'assenza é uno dei caratteri dell'epilessia, che secondo le mie ultime ricerche sarebbe la vera base del genio. »

Rammenta poi il Muratori come l' umore collerico e melan-

conico conduca generalmente i poeti ad una vita sregolata e lontana dalla comune, e come molti non poeti credano d'esser tali solo per l' imitazione di siffatte espressioni del genio, ciò che sembra esser detto per edificazione dei moderni superuomini.

Infine conchiude che: « dalla malinconia, madre delle Chimere, son renduti i Poeti, sospettosi, astratti; e alle volte non sono stati lungi dall'essere creduti pazzi e furiosi, come sappiamo che avvenne al Tasso nostro, e per relazione d'Aristotile anche a Maraco Siracusano, e ad altri poeti ». I moderni invece parlano di delirio melanconico che porta spesso ai tentativi di suicidio o al suicidio, delle paure morbose, della manìa di persecuzione che furono la triste compagnia di molti grandi uomini.

Ma è molto meglio ricorrere al Quadrio che ha studiato compiutamente l'argomento, sebbene ristretto ai soli poeti, con l'aiuto della fisiologia e dell'anatomia del tempo. Questi, come critico letterario, ci appare un precursore, salvo le superstizioni dovute al momento, e, per essere gesuita, dimostra una larghezza e una tolleranza d'idee ben superiore a quella di molti moderni critici liberi pensatori. Esamineremo quindi partitamente i fatti concomitanti e causanti il prodursi e lo svolgersi del genio studiati dal Quadrio, mettendoli in relazione con le idee moderne e vedremo che in qnesto confronto gli antichi non scapiteranno di molto. Il Lombroso ha studiato le influenze climatiche che possono aver agito sul genio, e dice che « per chi ricorda la prepotente influenza delle meteore sulle creazioni geniali, è indubitato che una maggiore ne spetta ancora alle condizioni atmosferiche e climatiche ». Ma bisogna pur riconoscere che questa teoria la quale già si ritrova in istato frammentario in Erodoto, Plutarco, Cesare, Cicerone, Tacito, era penetrata e diffusa nella storia e nella letteratura, infatti come tutti sanno Ippolito Taine, nell'introduzione alla storia della letteratura inglese, aveva già dato grandissima importanza per lo svolgimento intellettuale dei popoli, a tre elementi: la

razza, l'ambiente, il momento. Riguardo poi all'ambiente scriveva: « Tantôt le climat a fait son effet. Quoique nous ne puissions suivre qu' obscurément l' histoire des peuples aryens depuis leur patrie commune jusqu' á leurs patries définitives, nous pouvons affirmer cependant que la profonde différence qui se montre entre les races germaniques d' une part et les races helléniques et latines de l'autre, provient en grande partie de la différences des contrées où elles se sont établies, les unes dans les pays froids et humides, au fond d'âpres forêts marécageuses ou sur les bords d' un océan sauvage, enfermées dans les sensations mélancoliques ou violentes, inclinées vers l' ivrognerie et la grosse nourriture, tournées vers la vie militante et carnassiére; les autres au contraire au milieu des plus beaux paysages, au bord d' une mer éclatante et riante, invitées à la navigation et au commerce, exemptes des besoins grossiers de l'estomac, dirigées dés l'abord vers les habitudes sociales, vers l' organisation politique, vers les sentiments et les facultés qui développent l'art de parler, le talent de jouir, l' invention des sciences, des lettres et des arts. » Il Quadrio invece designa generalmeute con il nome di aria quello che i moderni chiamano clima, ma le sue osservazioni coincidono in gran parte con quelle degli scienziati d'oggi. « Non è senza ragione che tra le cose, le quali aiutano l'attitudine alla Poesia, l'aria occupi il primo posto.... Dimostracisi ogni giorno questa verità da diversi umori, e da differenti caratteri che han le persone di diversi paesi. Il Cielo crasso di Tebe faceva gli abitatori stupidi. Quello di Abdera li faceva rozzi. Quello di Theman prudenti. Quello di Atene acuti. Bisogna adunque, che il Cielo, sotto il quale si vive, sia in primo luogo d'ogni aura corrotta purgato e sgombro.... ma conviene ancora, che l'aria non sia nè troppo calda nè troppo fredda, ma piuttosto inchinevole al dolce, ed al temperato.... finalmente è uopo, come bene insegnò Ippocrate, che l'aria, dove si abita, sia a frequenti mutazioni sug-

getta: perchè la perpetua egualità de' tempi rendendo dal lungo uso rintuzzato per pigrezza il caldo, rende ottusi gl'ingegni: dove per lo contrario la predetta variazione dell'aria, per nevi, pioggie, e venti, cagionata, agitando e scotendo sovente il sangue, contribuisce non poco a tener purgati e vivaci gli umori e gli spiriti. L'Italia e la Grecia, perchè furono nel quinto clima in così fatto ineguale temperamento locate, vediamo che ognora furono d'eccellenti uomini copiose, e specialmente d'insigni Poeti. » Il Lombroso che studiò di proposito la distribuzione geografica dei geni viene quasi alle medesime conchiusioni, quando afferma che « il genio non alligna in paesi d'aria malsana », e tenta anche di conciliare la ipotesi della degenerazione dell'uomo di genio con la salubrità del clima: « Sulle prime, certo, stona il fatto che una degenerazione eccella dove vi è il massimo della salubrità..,. qui è evidente che si deve contare coll'azione speciale dinamogena della luce e dell'aria eccitante, ozonizzata della collina e della temperatura tepida; il che possiamo comprendere, avendo noi già visto quanto il calore aumenti la produzione geniale, e sapendo che il cervello abbisogna di sangue per poter lavorare. » La spiegazione dell'influenza dell'aria sui poeti che dà il Quadrio, è meravigliosa per quei tempi in cui la chimica e la fisiologia erano non solo poco progredite, ma anche disprezzate. Infatti egli dice che l'aria arrivando per i polmoni al sangue lo anima e dati i gran cangiamenti prodotti nella costituzione del sangue, ne vengono di gran cangiamenti nell'organismo e quindi nel pensiero. Si noti questo materializzare il pensiero, e si vedrà che il Quadrio per nulla cede al sensualismo trascorrente nel materialismo del canonico Gassendi, dell'abate Stefano Condillac, e vedremo più avanti che precorre il materialismo del Bonnet, sì che si può dire che anche lui accetti, semplificandolo alla moda francese, il detto di Giovanni Locke: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Ma il Quadrio va anche

più oltre, perchè studia l'alimentazione in rapporto con il genio dei poeti, studio che ancora non è stato tentato od incompletamente. Egli scrive della bevanda e del cibo: « queste due cose, che chilificate nello stomaco, e nelle intestina, e quindi assorbite dalle vene lattee e in certi serbatoi congregate, dove terminano tutti i detti vasi lattei secondo le osservazioni del Pecquet, per il canale toracico, lungo le vertebre del dorso, si vanno poi a mescolare col sangue nella vena ascellare; potentissime sono secondo la lor quantità e qualità a cagionare nell'uomo tanti e tali cangiamenti di sangue, di spiriti, di abilità, di natura e d'ingegno, che non è possibile il poterli descrivere, o raccontare. » La fisiologia ora ha distinto in miglior modo il fenomeno dell'assorbimento degli alimenti, e si dice che le vene e i linfatici negli animali superiori sono le vie anatomiche dell'assorbimento, ma resta pur sempre grande il merito del Quadrio, semplice erudito, nell'essersi informato dell'anatomia e della fisiologia de' suoi tempi e nell'averle applicate allo studio dei fenomeni letterari. Inoltre si vede che egli accetta la dottrina della circolazione del sangue quale era stata proposta da William Harvey nel 1628, con il quale comincia una nuova epoca per la fisiologia. Gli alimenti adunque devono esser semplici e facili a digerire per chi vuol riescire buon poeta, l'uso loro moderato, infatti « coloro a' quali le arti de' cucinieri, de' confetturieri, de' pasticcieri, de' zuccherai, e d'altri, con diversi mescolamenti ed intingoli alterano a soddisfazione della gola i cibi (vediamo) riuscire per l'ordinario inetti e stalentati ». Anche il Taine nello studiare lo svolgimento della letteratura inglese s'intrattiene sull'alimentazione delle genti primitive, e dà ad essa una relativa importanza nel concepimento e nell'apprezzamento delle opere d'arte.

Invece il Quadrio non s'occupò delle condizioni politiche, sociali, economiche, che possono aver agito sul genio, ciò che

ha fatto il Lombroso sebbene con scarsi risultati. Già il Bettinelli aveva notato che il problema considerato da questo lato presentava delle difficoltà insormontabili, perchè in quasi tutti i climi politico-sociali — se si potesse usare questo traslato — si possono citare fioriture di geni e d' ingegni, tanto nelle forme libere repubblicane od economicamente prospere, quanto nelle forme di despotismo, d'oppressione e di depressione economica. La miseria è vero toglie a molti l'occasione di svolgere la loro intelligenza, o come dice il Bettinelli « quanti Ariosti, e Petrarchi, che aran la terra, quante Aspasie, ed Agnesi, che trattano il fuso e la conocchia! » ma così pure la ricchezza è più un impedimento che un vantaggio: « perchè l'ozio, ed il lusso fan con essi le veci dell'aratro, e della conocchia, cioè non dan loro occasione propizia; così dico, poter tra essi distinguersi, chi ben gli osserva, dei Geni rari ». Nella medesima incertezza ci lascia anche il Lombroso, egli dice: « Chi non vede, per esempio, che la miseria spesso è uno stimolo al genio?.... Ma è pur vero che l'estrema miseria frequentemente rovina il genio.... E così dicasi della ricchezza. Spesso il benessere favorisce il genio.... Ma quanti genii, invece, non ci furono guastati dalla ricchezza e dalla potenza ». Ed è vero. Come vi sono nella chimica certe sostanze che si chiamano reagenti e che si usano nelle analisi dei corpi per riconoscerne i vari componenti, così — si potrebbe dire — secondo i tempi vi sono certe idee, che chiamerei idee reagenti, con le quali si vanno tentando tutti i fenomeni della vita umana e sociale. Ora ognun sa che il fattore economico usato ai nostri tempi come idea reagente, per spiegare i più svariati fatti con esiti sorprendenti, si usò anche come idea reagente nelle ricerche sul genio ma non so con quanto successo, forse d' incertezze e dubbi che si manifestano nel Lombroso.

Ma ritorniamo ai nostri buoni vecchi tanto disprezzati perchè ignorati. Il Quadrio esaminate le influenze esterne che possono

agire sui poeti fu portato ad indagare le condizioni interne, e quindi prima di tutto a determinare le condizioni dell'organo produttore del pensiero, ed in questo fu audace, perchè si scostò dalla dottrina aristotelica ponendo qual sede del pensiero il cervello. Per noi tale concetto è già acquisito alla scienza ed entrato nel campo delle cognizioni comuni, come quello del movimento della terra intorno al sole, ma al tempo del Quadrio si credeva ancora con Aristotile che il cuore fosse il centro della vita e del pensiero, il cervello invece era un organo fatto per moderare il calore del cuore, un refrigeratore qualunque. E si può comprendere facilmente quale fosse l'ardimento del Quadrio nello scostarsi dalle dottrine aristoteliche, quando si pensi che, nel nostro secolo ed in tempi non molto lontani, l'Ardigó -- il quale sosteneva il pensiero essere funzione del cervello — si sentì rispondere da un avversario: Ma che cosa mi viene a tirar fuori questo polpettone! Il Quadrio poi, sebbene rifiuti le localizzazioni della fisiologia araba, che aveva assegnata alla parte anteriore del cervello la fantasia, alla media la ragione, alla posteriore la memoria, va ricercando la sede della funzione del cervello.

Il Cartesio aveva proposta la ghiandola pineale, che ora si sa essere un organo rudimentale, ed egli non se ne accontenta ma « nè i corpi striati, come ha il Willis preteso; nè la parte superiore, e intermedia de' medesimi corpi striati congiuntamente col centro ovale, come ha immaginato il Vieussen; nè tutta la midollare sostanza del celabro, come ha pensato il Mangeti; riputiamo col dottissimo Giovan Maria Lancisi che quella parte del celabro umano, nominata dagli Anatomici corpo calloso, quella sia, dove le principali facoltà riseggano, e operino ». Il Quadrio naturalmente errava, ma in buona compagnia, perchè il corpo calloso è soltanto un mezzo di riunione tra i due emisferi cerebrali, e all'unità di pensiero non occorre un organo speciale

funzionante, come voleva Cartesio ed altri pensarono dopo lui, ma in ogni modo le sue parole ci rivelano quanta e quale fosse la conoscenza dell'anatomia in questo gesuita sensualista, e come la sua qualità di letterato non gli sembrasse escludere l'obbligo di conoscere le scoperte scientifiche. Non riferiremo qui le opinioni del Quadrio intorno alla sostanza del cervello, la quale non dovrebbe essere nè troppo secca nè troppo umida, nè troppo rara nè troppo densa per formare l'eccellente poeta, parole tutte che non hanno più alcun valore per noi, e che son derivate dalla scienza medica d'allora, ci fermeremo invece sulla temperatura di quest'organo. S' è detto che il pensiero è la funzione del cervello, ogni organo secondo il grado differente di funzionamento ha un differente grado di temperatura, quindi anche la temperatura del cervello varierà col funzionamento d'esso, e quanto maggiore è il suo lavoro tanto maggiore ne sarà la temperatura ciò che a priori si poteva ammettere, e che fu poi confermato sperimentalmente da molti fisiologi, ultimo ed in special modo dal Mosso. Ora il genio che molto pensa avrà una temperatura maggiore del cervello, e questa relazione tra la temperatura ed il lavoro cerebrale era già stata avvertita dal Quadrio e notata l'analogia con la pazzia: « La frenesia in effetto, per cui gl' infermi intendon tutto a traverso, e favellano solo a sproposito, non altronde proviene che dal cervello troppo scaldato.... Adunque ottima cosa, e giovevole a' Poeti sarà, se la caldezza del lor cervello terrà come il mezzo tra la mediocrità, e l'eccesso: perchè il furore poetico, tanto alla Poesia necessario, dal cervello riscaldato proviene, siccome a suo luogo diremo: e quindi al cervello poetico di più freddo non è mestieri, che di quanto è bastevole a contenerlo di qua da' deliri, dagli eccessi. Coloro, ne' quali il freddo ed il caldo sono come in equilibrio, esser non posson mai, che spiriti mediocri. Espressamente nella Poesia chi vuol eccellente riuscire, dee contentarsi di passare tra gli

uomini per testa calda: perchè niun grande spirito non fu mai, per osservazione di Seneca, che qualche mescolamento di bella pazzia non avesse nel capo ». Ecco, qui, per esempio, è chiaramente affermato che per il vero poeta occorre un disequilibrio nelle facoltà mentali, e che il genio, dominato dall'estro somiglia un frenetico. Il Lombroso pure dice « che nulla somiglia più ad un matto sotto l'accesso quanto un uomo di genio che mediti e plasmi i suoi concetti » e che per alzare la temperatura del cervello « molti si pongono artificialmente in uno stato di semicongestione cerebrale, come Schiller che metteva i piedi nel ghiaccio, e aspirava i gas dei pomi fermentati che poneva appositamente nel cassetto del tavolo. Pitt e Fox che preparavano i loro discorsi dopo eccessi di porter, e Paisiello che componeva nascosto da un monte di coperte; Bossuet si ritirava in una stanza fredda coperto il capo di caldi pannilini; Cuias lavorava bocconi, ventre a terra, sul tappeto. Di Leibnitz si disse che meditava orizzontalmente, tanto quella posizione gli era necessaria al lavorìo del pensiero; Milton componeva colla testa rovesciata all'indietro sulla poltrona. Anche Thomas e Rossini componevano dal letto. (E si potrebbe aggiungere il Monti) Rousseau meditava scoperto il capo, in pieno meriggio. Tutti questi sono mezzi istintivi, che aumentano, momentaneamente, la circolazione del capo, a spese di quella delle membra ».

Il Quadrio poi studia anche la causa della melanconia, la dominatrice di tutti i grandi ingegni, ma tratto in inganno da tre grandissimi maestri in anatomia il Willis, il Malpighi, il Morgagni, attribuisce la secrezione della bile alla milza invece che al fegato, pure le conchiusioni ch'egli ne trae sono lo stesso importantissime per la psicologia. Infatti dice che il sugo secreto da questa ghiandola « serpendo sino al celabro, accresce ivi agli spiriti e vigore, e moto, e virtù: per le quali cose fu forse, che Giovanni Elmanzio la fede dell'anima in questo viscere pose.

E nel vero manifestamente si vede, non poterne quindi, che sagacità d' ingegno, forza d' immaginazione, e acume di mente provenire, onde già scrissero molti che i lienosi sono sempre uomini d' ingegno; che è ciò, che a mio credere, volle dire Aristotile, come che in altra guisa il dicesse; cioè, che gli uomini esimii tutti erano melanconici ». È assai importante che il Quadrio riferisca la causa della melanconia ad un organo interno, ciò prelude alla dottrina moderna formulata chiaramente dall'Ardigò: se l'organo dal quale parte una eccitazione è un organo interno si ha un sentimento, invece se l'eccitazione deriva da un organo di senso esterno si ha l' idea. Inoltre anche i moderni hanno riconosciuta la melanconia come una dote ed un tormento del genio, e citano le melanconie morbose dell'Alfieri, del Giusti, del Byron, di George Sand, del Rossini, del Chopin, e perfino del Goethe, il divino, che la tradizione ci volle tramandare nell'atteggiamento dell' uomo sereno e di sé sicuro; senza contare i suicidi e tentativi di suicidio dei grandi uomini, prodotti dalla melanconia. E sotto l' influsso della melanconia, nell'entusiasmo melanconico, il Monti dettava questi versi che il Lombroso non citò:

Sento le membra tutte palpitarmi
E da bollenti spiriti sconvolto
Il cerebro infiammarsi e il cor tremarmi,
L' informe dell' idee popolo folto
A fremere incomincia, e m' arronciglia
Gli occhi, la fronte, e mi rabbuffa il volto.
Il pensier si sprigiona, e senza briglia
Va scorrendo, qual turbo inferocito
Che il dormente Ocean desta e scompiglia.

Il Lombroso nota che i caratteri degenerativi proprii degli alienati si riscontrano anche nei geni, come la piccolezza del corpo, la magrezza, le lesioni del cranio e del cervello, la bal-

buzie, il mancinismo, sebbene, a suo parere, questi caratteri di degenerazione siano « mascherati solo dalla vivacità dei tratti del volto e più dal potente prestigio della fama che ci diverge dall'attendervi e dal darvi importanza ». Anche il Quadrio si è fermato sulle stigmate del genio, ch'egli chiama contrassegni, e che gli furono suggeriti certamente dagli studi fisiognomici rifiorenti per opera di Giovanni Battista Della Porta, Guglielmo Grataroli, e del vescovo Ingegneri, pure il ritratto ch'egli dà dei poeti si può considerare tutto suo: « Il color della faccia è in essi traente un pochetto al fosco: e tutto l'aspetto è anzi severo, e truce, che mansueto, ed aperto. Hanno gli occhi proporzionati, e più tosto nella fronte entranti, che sporti in fuori. Che se questi dalle giuste loro misure declinano un pocolino, ciò è, non alla grandezza, ma alla picciolezza. Le linee, che lor rigano la fronte, e le mani, sono profonde: e le vene hanno essi ampie, e gonfie, il polso veemente, e alquanto duro, il corpo per lo più magro, ed asciutto, e il sonno nè molto abbondante, nè molto grave, ma scarso e leggiero ». Il loro temperamento poi è pessimo tanto che paiono più tosto pazzi che forti, ma nei loro sentimenti sono costanti e tenaci. Ed il Quadrio ed il Lombroso s'incontrano anche nel commiserare quegli infelici che sono i geni, tanto è grande la loro persuasione di trovarsi dinanzi a degli ammalati. Il Lombroso sente pietà delle sue vittime, e dice: » È bene una triste missione la nostra, colla forbice dell'analisi, ad uno ad uno, sminuzzare, distruggere, quei delicati e variopinti velami, di cui si abbella e s'illude l'uomo, nella sua boriosa pochezza; e non potere dar in cambio degli idoli più venerati, dei più soavi sogni, che l'agghiacciato sorriso del cinico! » E press'a poco il Quadrio rimpiange che le alte qualità del poeta siano adombrate ed oscurate dalla soverchia quantità della bile: « Per dir tutto in breve, l'atra, e la flava bile che li predomina, di incomparabili e belle qualità è loro cagione: ma a queste quelle imperfe-

zioni pure accompagnano, che sogliono da un temperamento bilioso assai e melanconico derivare: tale essendo la condizione delle cose su questa terra, che le virtù sieno d'ordinario dai difetti, quasi da ombra, seguite; e che il ben tutto sia ognora tra' mortali d'imperfezione commisto. »

Così veniamo al momento culminante del genio, quello della creazione dell'opera d'arte o di scienza, e mi piace riportare qui, prima di tutto, un'osservazione del Quadrio, perchè coincide con una del Leopardi. Nota il Quadrio che « talvolta i grandi e magnifici poeti si sentano dispostissimi a far loro versi, e loro componimenti, e maravigliosi oltre modo, e ragguardevoli gli compongano; e tal altra volta sieno in maniera mal atti, e mal prontì, che, non che cosa di molta stima, ma un picciolo epigramma, o un picciol sonetto non dice lor l'animo di comporre, che buono sia. » Le quali considerazioni coincidono con quelle del Leopardi che, per mezzo dell'introspezione aveva osservato e sorpreso il momento in cui avveniva la creazione artistica: « nello scrivere non ho mai seguito che una ispirazione o *frenesia*, sopraggiungendo la quale, in due minuti io formava il disegno e la distribuzione di tutto il componimento. Questo è il mio metodo, e se l'ispirazione non mi nasce da sè, *più facilmente escirebbe acqua da un tronco, che un solo verso dal mio cervello.* »

Ma che è mai quest'entusiasmo, quest'estro? Il Quadrio esamina le opinioni degli antichi. Pitagora, Empedocle, Eraclito, Platone credettero alla preesistenza delle anime nel cielo, poi di là passate sulla terra e costrette nel terreno carcere, nei vincoli del corpo, sentono di tanto in tanto l'aspirazione alla primitiva sede, ed avviene l'ispirazione divina, chiamata anche, entusiasmo, estro poetico, che i moderni iconoclasti paragonarono all'accesso epilettico, e definirono una cerebrazione incosciente: « I concetti più grandi, dunque, dei pensatori, preparati, per

dire così, dalle già ricevute sensazioni e dallo squisitamente sensibile organismo, scoppiano d'un tratto » o svolgonsi, come direbbesi ora, per cerebrazione incosciente (e ciò spiega le profonde convinzioni dei profeti, dei santi e dei demoni) a guisa degli atti impulsivi del pazzo. L'opinione di Platone appoggiavasi sopra una credenza allora popolare, per cui la manìa era considerata come un innalzamento dell'uomo verso Dio, credenza che ancor oggi ha i suoi seguaci tra i mussulmani, per esempio, i quali onorano e rispettano gli alienati, perchè la divinità suole manifestarsi a preferenza per la loro bocca.

Il Quadrio riduce a tre le cause del poetico entusiasmo: la prima sarebbe Dio « che col suo chiarissimo e potentissimo lume le menti illustrando, e accendendo, ovvero anche solo le fantasie, le parole, ed il metro appresentando, levar può a sua voglia gli uomini, a parlar molte e gran cose, *senza che pur talvolta sappian gli stessi ciò che si dicono* — ecco la cerebrazione incosciente dei moderni — questa causa ispirò i profeti ed il re Davide e alcuni sacri poeti cristiani, ma il Quadrio si sbriga in due parole di questa causa, perchè tal furore essendo dono del cielo, non è in nostro potere l'esaminarlo. La seconda causa sarebbe il demonio, e non si sorrida a queste parole, perchè il nostro autore uomo religioso era in questa superstizione appoggiato anche dalla scienza d'allora, così il Fernelio ed il Willis ritenevano che certi fenomeni nervosi isterici non si potessero spiegare se non con il demonio, credenza del resto che permane popolarmente tuttora. Al demonio si attribuiscono le profezie degli oracoli e delle Sibille. La terza causa è naturale ed anche questa difficile a definirsi, secondo Aristotile consisterebbe in una speciale condizione dell'organismo in cui predomini l'umor melanconico. Il Quadrio s'avvicinerebbe a questa opinione, e più di tutto a quella di Antonio Vallisneri, naturalista insigne che definiva l'estro poetico: « un' interna fermentazione, o bollimento

de' nostri fluidi posti in un estraordinario moto da qualche cagione non naturale, medicamente intesa: ovvero ancora, una fissazione veemente della fantasia, che fa violenza agli organi, de' quali l'anima si serve, per formare l'idee, increspandosi e movendosi con tanta e sì strana forza le fibre, che vengono spremuti e commossi con maniere pellegrine ed insolite tutti gli spiriti, che sono destinati alle operazioni della suddetta. » Per conto proprio il Quadrio aggiusta così questa definizione: « l'estro poetico é una forte ma regolata agitazione de' predetti spiriti, fattasi o per la troppa attuazione predetta della fantasia, o per lo predetto bollimento de' fluidi, per la qual forte agitazione producono eglino idee così nobili, e oltra l'uso maravigliose, che rapiscono gli uditori con loro stessi fuora di loro. » Ma tralasciando queste sottili distinzioni più filosofiche che scientifiche, il Quadrio afferma una grande verità dicendo che l'estro poetico non é uno stato placido e naturale, dunque patologico, ma un pervertimento di esso, come la passione la paura, l'ira e per questo motivo: « molti celebri poeti leggiamo, che divennero pazzi, o maniaci, rimanendo le loro fibre cerebrali sforzate, e viziate dagli impeti dell'entusiasmo, o perchè troppo violenti, o perchè troppo durevoli. » Tale entusiasmo presso gli antichi Goti era chiamato Skallwingl, cioè vertigine poetica ed anche qui la voce popolare aveva colta l'analogia con l'epilessia perché le vertigini ne sono spesso l'equivalente, ed il furore poetico era così definito un accesso epilettico, e, soggiunge il Quadrio, questi accessi sono più acuti nei noviluni. Per vero l'influenza dei noviluni sul genio si ricollega con le superstizioni intorno all' influsso degli astri sui corpi umani, ma una particella di verità c' è anche in questa superstizione, ed il Lombroso con lo studiare l'azione delle meteore sul genio potè conchiudere che il mese più favorevole alle creazioni estetiche è il maggio, a cui tien dietro il settembre e l'aprile, mentre il minimo é dato dai mesi di feb-

braio, ottobre, dicembre. Non si creda che le idee del Quadrio non trovassero oppositori spietati, non mancavano quelli che non volevan sentir parlare dell'elemento morboso nei poeti neppure per accidente o per concomitanza, e lo volevano bandire assolutamente nelle loro disquisioni. Gli oppositori si appoggiavano sopratutto all'opinione espressa da Benedetto Fioretti, meno sconosciuto sotto il nome di Udeno Nysieli, il quale combattendo l'idea aristotelica ampliata dai seguaci, chiamava questa anzi « opinione Etnica che ragion filosofica » e definiva quindi il furor poetico « per un valore d' intelletto per natura vivacissimo e per arte eruditissimo ». Non altrimenti vorrebbero definire il genio i moderni oppositori dell' ipotesi lombrosiana.

Esaminate così le cause del furore poetico il Quadrio passa all'esame dei mezzi con i quali si può eccitare, e tra essi ripone l'immaginativa od immaginazione. Che cosa sarebbe quest' immaginazione? Vi sono negli organismi sottilissime filamenta, o fibre (le fibre nervose dei moderni) « che con un capo si terminano alla superficie del corpo, e con l'altro vanno a finire nel celabro: e queste filamenta, o fibre in due maniere ricever possono movimento, cioè o cominciando da quella parte, che nel cervello si termina, o da quella, che nell'organo esteriore finisce. Il movimento, l'agitazione, o il tremito di queste sottilissime fila, comunicato fino al celabro, è come il caritatevole segnale, onde avvisata l'anima, alcuna cosa conosce: con questa diversità non per tanto, che se l'agitamento comincia per l' impressione, che gli oggetti fanno sulla superfizie esterior delle fibre, e ch'esso si continui per lo lungo di esse fino al cervello; allora l'anima sente, e conosce, che ciò, che sente, è al di fuori, e in presenza: il qual atto suo volgarmente è detto Sentire: ma se solo le fibre interiori son leggermente commosse, o mediante gli spiriti animali, o in qualche altra guisa; l'anima immagina, e conosce, che ciò, ch'ella immagina, non è punto al di fuori, ma è al di

dentro del cervello; e l'oggetto come assente comprende: il qual atto dell'anima volgarmente Immaginare è chiamato. » Si noti come sia chiaramente descritto qui il fenomeno della sensazione, e quanta affinità abbiano le idee del Quadrio con le dottrine moderne che chiamano sentimento l'eccitazione del centro nervoso proveniente da un organo interno, ed idea quella d' un organo esterno. Inoltre anche chi si occupi mediocremente di fisiologia troverà accennata la teoria dei riflessi nervosi, la cui importanza fu messa in luce in tempi recenti dal Marshall-Hall e da G. Müller, e che al tempo del Quadrio era stata a mala pena intravvista dal Redi e dal Cartesio. Generalmente il riflesso si definisce ora un movimento prodotto dalla stimolazione d' un nervo centripeto di senso che si propaga fino al centro nervoso e di qui rimbalza variamente modificato per venir trasmesso lungo un nervo centrifugo motore. Questi tre elementi, fibre centripete, centro, fibre centrifughe, formano il così detto arco riflesso, ed il Quadrio conosce solo i due primi elementi di quest'arco. In ogni modo l'immaginazione, egli dice, ossia la traccia o i vestigi lasciati da successive eccitazioni interne può anche determinare quell'accesso che è il furor poetico, ed i moderni invece dicono che i geni sono una specie d'accumulatori d'eccitazioni e non lavorano se non quando il loro sistema nervoso sia soprasaturo d'eccitazioni derivate da organi interni ed esterni, tanto che talora è necessaria la vita d' una giornata per preparare quella somma di stimoli.

Un altro mezzo per eccitare il furore poetico è la passione che assume le forme della collera, della vendetta, della vergogna, del dispiacere, e con il Malebranche egli ritiene le passioni connaturali alla ragione e non ad essa contrarie, come ritenevano Zenone e gli Stoici. L'anima poi in preda alle passioni « si risente anch'essa con proporzionevol commozione; e uscendo in diversi sentimenti di amore, di avversione, di gioia, di desiderio, di tristezza, cagionati da' diversi movimenti, che gli spiriti ani-

mali producono nelle fibre del celabro, leva altamente il suo dire a proporzione, che i predetti spiriti sono più, o meno fortemente commossi, e tesi verso quella parte *della cerebrale midolla*, che ha ricevuto il movimento. » Il Quadrio antecipa qui le dottrine di Carlo Bonnet sensualista e materialista, che pubblicava nel 1755 il suo Saggio di psicologia e per il quale senza movimento non c'è pensiero, e tutti i fenomeni psichici si spiegano con i movimenti e le associazioni dati dalle fibre nervose. Il Lombroso nota l'iperestesia del genio, cioè la maggiore sensibilità, in confronto dell'uomo volgare, iperestesia che lo abbandona in preda a tutte le passioni degne ed indegne. Un altro mezzo per eccitare il furore poetico sarebbe la musica, secondo il Quadrio, ma le testimonianze raccolte intorno ai geni non gli sarebbero del tutto favorevoli. Alfieri, Sterne, Rousseau, la Sand, a cui si potrebbe aggiungere il Leopardi, pare che nella musica ritrovassero quello che il poeta del pessimismo canta:

> Desiderii infiniti
> E visioni altere
> Crea nel vago pensiere
> Per natural virtù, dotto concento:
> Onde per mar delizioso, arcano
> Erra lo spirto umano,
> Quasi come a diporto
> Ardito notator per l'oceano.

invece Musset, Goncourt, Flaubert, Schopenhauer, Carlyle, Goethe odiavano la musica, e non ne è certo un grande amatore il Carducci.

Piuttosto per l'estro poetico è un mezzo sicuro ed efficace il vino: « Orazio, Properzio ed Ovidio anch'essi non sanno finire di celebrare i vantaggi, ch'esso al poeta cagiona, e l'eloquenza che gl'infonde: ed Ateneo presume infino di mostrarlo al ben poetar necessario; valendosi a ciò provar degli esempi di Aristo-

fane, di Alceo, di Anacreonte, e di altri, che dettarono i loro poemi, dopo essersi bene avvinati. Neppur Eschilo, scrisse le sue Tragedie, che dopo aver ben bevuto, come testifica Luciano. »
E l'azione eccitante del vino si andò a ricercare perfino in una etimologia (sbagliata) di Varrone, che pretendeva *vinum* essersi chiamato da *vis* quasi infonditore di forza.

Il Quadrio dà poi le norme intorno all' uso di questo mezzo sia riguardo alla qualità che alla quantità, e consiglia per la qualità vini abboccati, aromatici, possenti, e spumanti « vini di questa fatta saranno appunto a' poeti un latte, una manna, una ambrosia, che darà forza, ed estro alle loro menti di concepir le gran cose, » Riguardo alla quantità consiglia il giusto mezzo, il quantum sufficit per destare l' estro, perchè il soverchio bere « debilita il capo, ingrossa la mente, risolve i nervi, sminuisce la memoria, abbatte i sensi, e oscura il senno. » Il Lombroso pone tra le prove della degenerazione del genio anche l'alcoolismo, e cita i geni che al bicchiere attinsero l' ispirazione, e sono molti, ma non basta, molti altri la richiesero all'oppio, alla morfina, al caffè, alla coca, al tabacco. È naturale infatti che chi consuma straordinariamente il sistema nervoso, abbia bisogno di quelle sostanze che servono ad eccitare, a sostenere, a calmare le funzioni e l'attività del sistema nervoso, che il Mantegazza chiamò *nervini*. Ma questi nervini a lungo usati modificano chimicamente e molecolarmente il sistema nervoso, e l'organo modificato dà luogo a funzioni modificate, e quindi a produzioni morbose di cervelli materialmente alterati, come quelle del Poe alcoolista, del De Quincey fumatore d'oppio, del Verlaine bevitore d'assenzio. Realmente se si pensi a queste alterazioni del sistema nervoso, prodotte dai nervini, non si griderà tanto all'esagerazione nel leggere la Degenerazione di Max Nordau, si pensi inoltre che produzioni malate di cervelli alterati furono prese a modello da cervelli sani di falsi imitatori, che sfruttano la moda. E qui mi permetto

d'aprire una parentesi. S' è visto che i nervini sono usati da chi in special modo consuma il sistema nervoso, così sono usati moltissimo dalla razza anglosassone, in cui la tensione nervosa è massima, ma ivi anche va aumentando la pazzia, peraltro non si potrebbe dire che la pazzia sia la base, o la causa della civiltà anglosassone, ma piuttosto l'effetto d' un soverchio lavoro cerebrale. Veniamo ad un secondo fatto. I patologi hanno studiato le così dette malattie professionali: una funzione esagerata porta con sè, come effetto, certe malattie degli organi in special modo sfruttati dalle singole professioni, ma non si potrebbe dire che le malattie d' un determinato organo siano la base o la causa delle singole professioni. E possiamo continuare. L' innesto etnico, la razza, il clima, le condizioni meteorologiche, l'ambiente politico sociale, l'ereditarietà determinano un lavoro eccessivo, superiore al normale, del cervello del genio, quindi le sue nevrosi si potrebbero chiamare le malattie professionali, per così dire, del genio. Ma perchè solo in questo caso si considerano la base o la causa del genio? Non si potrebbe invece come nelle malattie professionali e nello studio della civiltà delle razze, considerarle l'effetto d' un sopralavoro? E qui chiudo subito la parentesi, perchè le ipotesi son sempre pericolose, e riprendo l'esposizione obbiettiva delle idee altrui, notando per altro che tutti i fatti osservati dal Lombroso e dai precursori, si potrebbero benissimo interpretare anche nel caso che la nevrosi fosse ritenuta un effetto invece che la causa del genio.

Il Quadrio esamina poi se la natura, l'arte o il furore siano le cagioni della poesia, e distingue poeti di natura, come Omero, Ovidio, il Boiardo, l'Ariosto, che scrissero più portati dall' istinto che dallo studio; poeti d'arte, come Virgilio e Torquato Tasso « che quasi avendo contrario il vento della natura, con lo sforzo di studiate osservazioni navigano verso Parnasso »; e poeti d'entusiasmo come quelli del popolo Ebreo « che rapiti come fuori

di se per qualche ragione o sopra natura, o secondo natura, cantano in versi cose oltre l'uso sublimi » dando così occasione a quel detto del Retore Aristide: che tutto il grande è senz'arte. Fatte queste distinzioni sottili e che certo non reggono alla prova dei fatti, egli si dichiara eclettico e dice che per essere ottimo poeta occorre la natura, l'arte ed il furore, così contenta tutti, e chi vuol scegliere scelga.

Esaminata la trattazione del Quadrio potremo anche conchiudere. Nel settecento i letterati come Lodovico Antonio Muratori, il Quadrio, il Bettinelli agitarono la questione del genio, parola che fu introdotta in Italia dal Bettinelli, e studiarono quasi tutti i fattori delle produzioni geniali, primo il Quadrio, valendosi delle nozioni anatomiche e fisiologiche del suo tempo, diede una base scientifica ed esperimentale alla questione. Potranno aver sbagliato nella interpretazione dei fenomeni, ma non per questo meno grande è il loro merito, come grandi furono i meriti degli alchimisti di fronte alla chimica moderna, grande poi la loro audacia se si considerino i tempi in cui essi vivevano e la veste ch' essi portavano. I loro studi siano avvertimento ed ammonimento insieme ai moderni critici letterari, che si lasciarono strappare la questione dagli scienziati, e possa l'esempio del Quadrio indurli ad uno studio sereno e di sicura scienza, svecchiando la critica letteraria, e procurando di non meritarsi il rimprovero che il Foscolo rivolgeva ai critici: « Questo pare innegabile ch' essi tutti — o che si studino di mantenere la venerazione per vecchie dottrine di accademie, e di scuole, o che sollevino il trono della loro critica a dettare oracoli metafisici dalle nuvole — stanno a rischio di mortificare a ogni modo gli ingegni originali, con danno tanto più deplorabile, quanto ne toccano pochi ad ogni terra ed età. »

GUIDO MARPILLERO.

LA METAFISICA DELL'ESPERIENZA
dell' Hodgson

(Continuazione e fine vedi Fasc. IV. - Settembre-Ottobre).

Non s'intende poi davvero come e perchè la coincidenza spaziale e temporale accompagnata dalla differenza qualitativa o di natura tra i fenomeni interni ed esterni si tramuti nel rapporto d'inerenza dei fatti interni al corpo quale soggetto reale. Nè vale il dire che il corpo rappresenta qualcosa di costante rispetto al mutare ed al succedersi irregolare delle rappresentazioni e delle percezioni degli altri corpi, giacchè prima di tutto (al che si è già accennato) la costanza esiste sempre per un soggetto reale e non per una serie di fatti psichici e, stando al nostro filosofo, non abbiamo che un aggregato di stati di coscienza, i quali da nulla sono tenuti insieme —; poi, le sensazioni che noi possiamo ricevere dal nostro corpo variano (secondo le diverse condizioni in cui si possono trovare i nostri organi) non meno del complesso dei fatti rappresentativi o interni o subbiettivi; infine la continuità e persistenza stessa del nostro corpo in tanto è possibile in quanto persistono e si collegano tra loro le varie rappresentazioni che noi in tempi diversi abbiamo ricevuto dai vari apparecchi organici; ciò posto, con qual dritto noi poniamo il corpo o il sistema nervoso come il soggetto reale dei fatti interni? Perchè non dovrebbe accadere l'inverso? E d'altronde l'osservazione psicologica nell'individuo e nella razza non prova che effettivamente i fatti fisici e quelli psichici sono intuiti originariamente come

costituenti due serie profondamente diverse tra loro qualunque sia la ragione e l'origine di tale distinzione e senza pregiudicar nulla in ordine alla possibilità di ridurle ad un' unità ultima dal punto di vista metafisico? Aggiungiamo che i fenomeni non vengono solo aggruppati tra loro, ma vengono considerati come attributi o qualità inerenti a « sostanze » in virtù appunto dell' azione del pensiero che fin dall' inizio si esplica nella formazione dell' esperienza conoscitiva.

L' H. crede che l' assunzione di un soggetto proprio dei fatti psichici — che equivale a riconoscere l' unità organica di questi — deriva dal concetto *scolastico* della causa per cui questa non soltanto è chiamata a dar ragione dell' esistenza, ma anche della qualità e della natura dell' effetto prodotto. Siffatta causa, secondo l' Autore, mentre vorrebbe spiegar tutto, in realtà non spiega nulla, perchè è nient' altro che una reduplicazione dei fenomeni da spiegare: il soggetto, si dice, è *ciò che* produce, rende possibili i fenomeni psichici, il che non è come spiegare l'azione soporifera dell'oppio coll'attribuirgli la virtù dormitiva? Invece di determinare i processi e le azioni, gli elementi o i fattori che contribuiscono alla formazione di determinati fenomeni psichici, si ripete il fatto da spiegare. La vera spiegazione, dice l'H., consiste non nella mera ripetizione del processo di cui s'intende di dar ragione, ma nell' analisi di fenomeni in altri fenomeni di *specie* differente.

Evidentemente qui l' H. fa parecchie confusioni. Egli comincia col considerare la causa come una specie di essere assoluto capace di produrre *ex nihilo sui* non solo l' esistenza, ma la qualità o la natura di ciò che accade: ora ciò non è giusto: giacchè la causa in senso generale e dal punto di vista della scienza positiva non rappresenta che la risposta al perchè, al donde dipende un fatto particolare, rappresenta il modo di collegare il fatto singolo coll' insieme di ciò che esiste e di ciò che

conosciamo; è naturale che dar ragione della semplice esistenza senza dar ragione della natura, delle qualità di un fatto, (il che poi equivale a notare semplicemente le coincidenze, di qualunque genere queste siano) è come non spiegar nulla: allora soltanto si può dire di spiegare un fatto quando si è giunti più o meno compiutamente a specificare le condizioni determinanti le qualità o la natura di essi; molte volte la scienza non riesce a raggiungere il suo scopo; ma ciò non toglie che essa sia tanto più progredita quanto più si avvicina al suo ideale. Notando le semplici coincidenze di fatto si hanno delle leggi empiriche, le quali hanno scarso valore scientifico; e non possono acquistar questo che quando vengono trasformate di congiunzioni in connessioni (parti di un sistema), quando cioè la natura e la qualità di entrambi sono derivate da un *tertium quid* che li contiene: « il calore dilata i corpi », « l' acqua richiede in date condizioni di pressione tal grado di temperatura per l'ebullizione, » rappresentano degli esempi di leggi causali; perchè? Perchè l' uno dei termini rappresentante la causa, in tanto spiega l'effetto, in quanto causa ed effetto, essendo uniti in un *tertium quid* che nei casi citati è rappresentato dal movimento o forza viva degli atomi, sono per così dire accomunati nella loro qualità e natura. Insomma la causa spiega l' effetto non perchè sia un duplicato dell'effetto, ma perchè indica il modo in cui l'effetto si produce; non esiste già la causa come un'entità distaccata dall'effetto, la causa in tanto è tale in quanto ha luogo l'effetto: il modo di operare della causa consiste nella maniera in cui l'effetto è prodotto o un fatto qualsiasi è determinato nella sua qualità e natura. Vi sono dei casi in cui non si riesce a derivare la natura di un fatto da qualcos' altro: ebbene, o bisognerà ammettere tale fatto come qualcosa di ultimo, ovvero bisognerà aspettare da indagini ulteriori la sua riducibilità e la sua analisi. Conclusione: la ricerca della causa è ri-

cerca perfettamente legittima; quella della condizione reale non rappresenta che lo stadio inferiore a cui la spiegazione scientifica è costretta ad arrestarsi quando la cognizione non ha il potere di raggiungere il suo scopo in modo compiuto, che è quello di dar ragione non della semplice esistenza, ma della qualità o della natura del fatto da spiegare (1).

Ma, si dice, che significato può avere il concetto di causa applicato alla spiegazione dei fatti psichici una volta che questi sono qualcosa di irreducibile? Attribuire loro una causa deve necessariamente equivalere a porre dietro di essi un loro duplicato sotto l'espressione verbale di « ciò che produce, rende possibile, attua, ecc. ». Si risponde: Appunto perchè i fatti psichici sono qualcosa di irriducibile, di ultimo non possono essere considerati come risultanti da azioni materiali non solo in ordine alla loro natura, ma anche in ordine alla loro esistenza: se le condizioni materiali con le loro particolarità rappresentano dei fattori cooperanti alla produzione di determinati fatti psichici, non rappresentano d' altro canto che una parte del complesso delle condizioni indispensabili alla produzione degli stessi fatti: donde la necessità di ricorrere a condizioni d' altro genere per la spiegazione totale: e poichè i fatti psichici sono qualcosa di ultimo, le dette condizioni non potranno essere concepite che come d' ordine psichico anch' esse, il che equivale a dire che i fatti psichici non sono spiegabili nella loro natura e quindi nella loro esistenza, giacchè questa non rappresenta che la natura in un determinato contesto, cioè attuata in un dato punto dello spazio e del tempo. E quando si dice che i fatti psichici sono spiegati nella loro esistenza per mezzo delle condizioni materiali, allora

(1) Non intendiamo di discutere se vi sia un altro modo di intendere la causa, derivante dall'esperienza dell'azione volontaria: qui ci limitiamo a considerare l' uso che la scienza positiva fa del concetto di causa. Se la causa così intesa sia la vera causa è un'altra questione.

sì che si ammette come spiegazione ciò che non spiega nulla, perchè dire che la coscienza ha come condizione della sua esistenza il sistema nervoso è la stessa cosa che ripetere sotto forma di ragione il fatto della coincidenza constatata tra l' esistenza del sistema nervoso e l'insorgenza della coscienza. Se la struttura e la funzionalità del sistema nervoso è valida a spiegare qualcosa in ordine ai fatti psichici è evidente che contribuisce per ciò stesso alla dilucidazione della loro natura e delle loro qualità. La ricerca più proficua non sta nel fare distinzione tra spiegazione della qualità o natura e spiegazione dell' esistenza, ma nell' indagare le ragioni per cui è impossibile derivare dai fenomeni materiali i fatti psichici; ricerca che mena appunto ad una conclusione opposta a quella dell' H. circa l'originalità della coscienza.

L'Hodgson insiste a più riprese nel dichiarare che la coscienza per la sua esistenza dipende totalmente dalla materia, onde è esclusa l'azione di qualsiasi agente immateriale, per la sua qualità invece è un fatto ultimo irreducibile, il presupposto di qualsiasi determinazione. Ma non vede egli che così dicendo, cade inevitabilmente in assurdità di ogni genere? La coscienza è un fatto: ora, è, o non è spiegabile, è o non è riducibile a qualcos'altro? Se non lo è, la sua esistenza non può dipendere che da sè stesso e tutt'al più potrà essere considerato come una appartenenza di un essere *sui generis*. Se lo è bisogna derivarlo non solo per la sua esistenza, ma anche per la sua qualità da questo qualcos' altro. La qualità insomma se è spiegata nella sua esistenza, è spiegata tutta: e se non può essere spiegata come qualità vuol dire appunto che è nesplicabile nella sua esistenza. La coscienza se non può esser derivata dalla materia, da che cosa sarà derivata? Da nulla? è un fatto ultimo? ed allora bisognerà ammettere che anche la sua esistenza comunque variamente condizionata dai fatti fisici, non è spiegabile per mezzo di essi. La coscienza emerge o non

emerge dalla materia? Se fosse dimostrato che in realtà per la sua esistenza emerge da essa, ne deriverebbe che anche la sua qualità ne deriverebbe, perché che cosa è un'esistenza se non l'esistenza di una qualità? Ma anche ammesso che la qualità rappresenti un dippiù o un che di diverso rispetto all'esistenza, questo che di diverso deve avere una natura propria e quindi appartenere ad un essere *sui generis*. Noi non siamo autorizzati in alcuna maniera ad attribuirla ad un essere come la materia che presenta alla sua volta qualità proprie e di ordine opposto a quelle della coscienza. Ma, può qui rispondere l'H., voi muovete dal concetto falso della causa produttiva, mentreché la scienza vera non può ammettere che la condizione reale: si risponde: la scienza mira a spiegare e quindi a dar ragione dell'insorgenza dei fenomeni e se alla causa ha sostituito il complesso delle condizioni con ciò non ha inteso di abdicare al suo dritto che è quello di *derivare* l'effetto da ciò che lo rende possibile: e quando a ciò non riesce, o ammette delle virtù ignote nelle condizioni esistenti, ovvero postula l'esistenza di una condizione di un fattore *sui generis* destinato appunto a dar ragione delle particolarità in apparenza inesplicabili. La qualità, essendo un fatto, non può rimanere come sospesa in aria: bisogna che abbia la sua ragione, se deve essere pensata in qualche maniera: e tale ragione se non l'ha in sè stessa, e in tal caso è un essere, l'ha in qualcos' altro a patto che questo venga concepito come esprimente per mezzo della detta qualità la sua natura e non come un essere fornito di qualità e attributi di ordine totalmente diverso, anzi opposto (1).

(1) Sulle differenze fondamentali esistenti tra fenomeni corporei e psichici v. tra gli altri Ladd *Physiological Psychology*, specialmente poi l'ultima parte della importantissima opera. — « Those who deny agency, nota molto a proposito lo Stout (*Analytic Psychology* vol I, pag. 5), to conscionsness finding that mental events occur which are not immediately traceable to other mental events, astume that they are due to material agency Similarly men

I fatti psichici — s'è d'accordo su questo — hanno una natura propria: non potendo essere ricondotti a qualcos'altro, saranno studiati solamente nelle loro qualità e nei loro processi evolutivi, nelle loro connessioni reciproche, nella loro organizzazione e quando ciò si sarà fatto, non si sarà venuta a mettere in chiaro la struttura di un essere particolare a cui si può dare appunto il nome di Soggetto, di Io, di Coscienza concreta, individuale? Una volta che i fatti psichici sono inderivabili dai fatti fisici (il che significa che hanno una natura propria) e che d'altra parte sono siffattamente collegati tra loro da presentare un vero sviluppo organico, da costituire un' unità necessariamente implicita e presupposta in ciascun elemento singolo, sorge spontanea la necessità di ammettere un principio concreto costituente il mezzo di unificazione dei vari elementi psichici e la condizione ultima della loro esistenza. Il soggetto in tal guisa non è qualcosa che esistendo per sè, produca i fatti psichici, ma è l'unità reale dei fatti psichici stessi, non è un semplice nome, ma è realtà effettuale in quanto esplica la sua azione nelle varie manifestazioni psichiche in cui e per cui soltanto esiste in concreto. Che cosa è il soggetto al di fuori della vita psichica? Come elemento isolato, è un'astrazione e quindi non esiste, ma da ciò non deriva affatto che in unione ad altri elementi, con la cooperazione di altri fattori e siano anche altri esseri, non sia una realtà constatabile. Dacchè una cosa non è percepibile isolata, non è lecito inferire che essa sia zero non esista affatto. E dacchè l'io non esiste al di fuori dei fatti singoli non deriva che vada confuso colla semplice somma di

who lived before the develepoment of physical science, and those who at the present day live ontside the sphere of its influence, being continually confronted by material changes not easily traceable to mechanical antecedents, assume that they are due to spiritual agency. The sun moves without being pushed: therefore the sun is alive. How can the modern materialist show that he has any better guarantee for his position than the untutored Indian has for his? ». Non si poteva dir meglio.

questi. Perchè non potrebbe essere una specie di « legge vivente » un pensiero avente in sè la capacità di attuarsi e di organizzarsi in un'individualità? Se noi tentiamo di imaginare tale essere come un qualchè di materiale, di percepibile per mezzo dei sensi, di localizzabile, o come un'entità o formula astratta della natura di una legge, sicuramente non riusciremo a formarcene un concetto determinato, ma se invece ci riferiremo alla nostra esperienza interna, ed anche a ciò che diciamo sviluppo negli esseri viventi, noi arriveremo agevolmente a rappresentarci la natura di un principio individuale di attività capace di divenir sempre più concreto e reale.

Nessuno vorrà considerare i singoli fatti psichici come sostanze o come esseri sussistenti, nè come relazioni (in quest' ultimo caso dove sarebbero i termini?), perchè entrambi i concetti contradirebbero all'esperienza: donde la necessità di riguardarli come fenomeni, e quindi come manifestazioni di una legge concreta? Può essere posto, dopo ciò, quale soggetto il sistema nervoso, l'organismo materiale, come vuole l' Hodgson? Certamente no, 1° perchè il soggetto non può essere qualcosa di differente dalle qualità: 2° perchè l'organismo materiale ha solo la realtà e l' unità che gli vengono attribuite dalla coscienza; lungi quello dal poter dar ragione della coscienza, è esso che ha bisogno di questa come di necessario punto di riferimento: si aggiunga che il fatto fisico considerato astrattamente dalla coscienza non rappresenta che una costruzione fatta dal pensiero per rispondere ad esigenze sue proprie: per il che se non viene riconosciuta la validità obbiettiva della cognizione umana e del pensiero e quindi anche l'originarietà, la spontaneità e l'indipendenza della coscienza da ciò che non è essa, non si è autorizzati ad attribuire una realtà qualsiasi alla materia e quindi all'organismo, se pure non si vuol ricorrere ad un atto di fede o ad una specie di rivelazione miracolosa. Il soggetto reale non è qualcosa posto al di dietro delle qualità,

né è qualcosa di percepibile, altrimenti sarebbe un'altra qualità; esso è il nesso organico delle qualità e quindi contemplato *ab extra* qualcosa di puramente intelligibile.

Il soggetto della vita psichica o della coscienza pertanto è principio, causa e legge in una volta delle varie manifestazioni psichiche particolari: è *legge* (in senso astratto) insino a tanto che è osservato dal di fuori, nelle sue maniere di operare in quanto in tal caso esso figura come l'insieme delle coesistenze e successioni di determinati fenomeni; è principio vivente se viene colto *ab intra* nella sua unità concreta, mediante la memoria, il riconoscimento e il pensiero riflesso: è *causa,* se lo si considera semplicemente come principio di azione in rapporto a determinati momenti del suo sviluppo necessariamente connessi tra loro, volere, attenzione da un canto e cangiamenti consecutivi del contenuto mentale dall'altro.

É degno di nota il fatto che l'H. mentre afferma l'unità qualitativa (di natura) e quindi l'universalità della coscienza, non crede che si tratti di un universale astratto, di un'unità puramente concettuale, logica; per lui la coscienza è un tutto unico di cui le coscienze singole non sono che parti. Ma l'Autore non vede che se la cosa sta così, non è lecito più affermare che la coscienza sia dipendente per la sua esistenza dal corpo, che la coscienza cioè sia come una funzione del sistema nervoso? Le qualità inerenti ai corpi non possono avere che un'unità concettuale appunto perchè la materia avendo come proprietà essenziale di occupare lo spazio e il tempo è costituita di elementi l'uno fuori dell'altro, i quali non presentano caratteri *comuni* che per l'intelligenza o la coscienza che li contempla *ab extra*. L'unità ed identità e, si può aggiungere continuità interiore, unità, identità e continuità per sè — non per un altro — non si può avere che nel e per il pensiero. È questo che presenta il carattere di moltiplicarsi pur conservandosi unico qualitativamente: unità che esiste

per sè, e quindi non è puramente concettuale. Qual'è la condizione indispensabile perchè ciò possa avvenire? Che sia ammessa l'esistenza dello spirito come qualcosa a sè; perchè è solo nello spirito che il tutto è per le parti come queste per esso. La ragione è una sola e i singoli individui sono eguali nella contemplazione della verità. La conoscenza controdistinta dai caratteri della universalità e concretezza insieme non può essere che l'espressione della natura di un essere spirituale in cui l'individualizzazione non è isolamento e diminuzione, ma è moltiplicazione e interpenetrazione. Tanto più se si riflette che la conoscenza come funzione reale non può non appartenere ad esseri reali. Una conoscenza astratta come sospesa in aria è un nonsenso.

*
* *

Si può dire che il tratto fondamentale valido a riassumere tutta la concezione filosofica dell' Hodgson sia la distinzione che egli pone tra l'analisi puramente conoscitiva e la ricerca dell' origine o della condizione (reale) determinante l'esistenza. Conoscenza, coscienza, esperienza per lui sono termini che si integrano a vicenda e stanno ad indicare la realtà quale si rivela nella vita psichica; ed è l' analisi, e forse sarà meglio dire la descrizione dei caratteri e dei processi emergenti da tale esperienza immediata-subbiettiva che costituisce l' obbietto della metafisica. La coscienza e quindi la conoscenza rappresenta come il foco centrale in cui vengono a metter capo tutti i raggi dell' esperienza, e in cui si ha come il panorama di tutto ciò che esiste. Ma la coscienza o la conoscenza non solo è mera « reflessione » e quindi è incapace di esercitare qualsiasi azione sull' esistenza, ma per sè presa — esaminata nella sua immediatezza — prescindendo cioè da qualsiasi assunto o ipotesi, non è atta a dare alcuna risposta al quesito della genesi o della condizione reale dell' esistenza.

Facendo però l'analisi dell'esperienza si nota che dalla varia combinazione degli elementi empirici genuini si vengono formando delle concezioni, le quali coll' oltrepassare l' esperienza (percettiva), non corrispondono ad alcuna realtà extramentale, comunque rappresentino dei mezzi o degli istrumenti necessari per la conoscenza volgare ed anche per la conoscenza scientifica: tali le concezioni di soggetto, di oggetto, di agente; di causa, ecc. Vi sono questioni — come quella dell' origine — che nascono solo dopo che siffatte funzioni mentali hanno preso consistenza: e le risposte alle medesime questioni sono soltanto possibili coll'aiuto e colla guida delle dette idee: tutte le scienze invero ricercando le cause dei fenomeni fanno uso dei concetti di azione, di efficienza come delle idee di obbietto, di corpo, ecc.

La conoscenza, la coscienza sono fatti *sui generis* inesplicabili nella loro qualità; hanno una natura loro propria di cui non è lecito domandare il perchè; diversamente sta la cosa in riguardo all' esistenza, al fatto del presentarsi della coscienza in un dato punto dello spazio e del tempo: non solo tale questione è legittima, una volta che è sorta l' esigenza della ricerca dell' origine, ma può essa avere una risposta soddisfacente dall' indagine empirica, mediante la determinazione delle condizioni reali prossime e remote della insorgenza della coscienza stessa.

Due cose meritano di essere considerate in tale dottrina dell'H.: 1° la linea di divisione che egli tira tra conoscenza e esistenza; 2° l' affermazione che le soprastrutture mentali a cui non corrisponde un elemento di percezione, non hanno validità obbiettiva vera e propria, ma rappresentano solo forme di aggruppamento dei fatti reali o punti di orientamento in mezzo al caos dei dati immediati della sensibilità.

1. In sostanza per l' Hodgson la coscienza rappresenta la qualità di cui il fatto dell'esistenza raffigura la sostanza o il soggetto: e mentre la prima va accettata come è, senza che possa

essere in alcun modo spiegata nella sua natura, l'esistenza della qualità stessa può essere derivata da determinate condizioni, le quali sono poi il soggetto o l'agente reale. Ma si può domandare: È mai spiegabile l'esistenza di una qualità, la quale ultima per natura sua vien dichiarata inesplicabile? Mettere in luce alcune condizioni dell'esistenza non equivale a metterle in luce tutte, e finchè ciò non é stato fatto, non si è autorizzati a dichiarare come spiegata l'esistenza: e che la più parte delle condizioni rimangano ignorate vien provato appunto da ciò che la qualità per sè rimane inesplicabile. L' H. invece di ammettere l'esistenza di altre condizioni reali o invece di affermare l'essere proprio delle qualità in questione, esce nell'affermazione che le medesime vanno considerate come inerenti a qualcosa di contraddittorio ad esse qual' è il corpo. Perchè l' Hodgson pone come soggetto ed agente reale dei fatti psichici il sistema nervoso? Perché questo rappresenta una condizione reale dell' insorgenza dei fatti psichici: non vi è altra risposta possibile che questa; ma da quanto tempo in qua è permesso dalla Logica l' identificazione di una condizione reale col soggetto? Specialmente poi se si aggiunge che la qualità é inderivabile dalla condizione reale accennata? Il momento dell'esistenza o della realtà di un contenuto considerato per mezzo dell'astrazione a parte, è sempre qualcosa di refrattario all'azione dell' intelligenza, comunque sia un necessario punto di riferimento di essa: l' intelligenza non può tradurre in termini ideali l'esistenza, non può darla e molto meno può dedurla da qualcosaltro. In sostanza l'esistenza di una qualità non é che la qualità *a parte objecti*, mentrechè la conoscenza, la manifestazione subbiettiva della qualità é la qualità stessa *a parte subjecti:* ora se la qualità *a parte subjecti* è inesplicabile, la qualità per sè presa non può non essere ancora più inesplicabile. La conoscenza si riferisce alla realtà (validità obbiettiva), ma non è la realtà e come riflette la natura, riflette anche l' esistenza ; in ciò che

quest' ultima supera la conoscibilità, in ciò che l' esistenza ha di diverso dalla conoscenza non può essere appresa dall' intelligenza: onde non ha senso l'affermazione che può essere spiegata, (derivando da una condizione reale), l'esistenza, ma non la natura.

L'esistenza di una qualità non può avere un'origine diversa dalla qualità stessa: e quindi se questa per sè presa è inderivabile dall'agente reale che diciamo materia, neanche l'esistenza ne potrà essere dedotta. La coscienza apparisce senza alcun dubbio connessa col sistema nervoso, ma non per la sua esistenza piuttostochè per la sua natura.

La confutazione che l' Hodgson (1) tenta di fare dell' idealismo è forse l'espressione più sincera delle sue tendenze. Egli ammette volentieri che al di fuori della coscienza nulla possa esistere per noi e che quindi la sfera della realtà coincida in un certo senso con quella della psichicità, ma se ciò, secondo lui, vale della coscienza come apprensiva non vale affatto della coscienza considerata come un reale esistente, come appartenente ad un essere individuale occupante un dato punto dello spazio e del tempo. Dal fatto che nulla possa essere appreso al di fuori della coscienza non deriva in alcun modo che la coscienza sia causa di sè stessa: tanto è ciò vero che la coscienza come funzione conoscitiva, se riflette il reale non lo costituisce: nè è atta ad apportare alcuna alterazione nella serie degli eventi rispettivamente condizioni e condizionati reali. Dacchè la coscienza rivela la realtà non ne consegue che non vi sia che la coscienza da cui tutto venga fuori. Se tutto il mondo è contenuto nella coscienza presa come conoscenza, la coscienza è semplicemente una particella del mondo dell'esistenza. E l'errore della concezione idealistica è riposto fondamentalmente appunto nell'equivocare sui detti due punti di vista.

(1) V. Vol. IV, pag. 373 e segg.

Se non che all' Hodgson si possono fare parecchie osservazioni. Egli non giustifica il passaggio, anzi il salto che fa quando dall'aver trovato che la coscienza non crea la realtà tutta quanta inferisce che è prodotta per la sua esistenza da una forma particolare di realtà che é quella materiale. Tra il produrre e l'esser prodotto vi è l' ipotesi della realtà indipendente come contenuto e come esistenza (comunque in relazione estrinseca con altro - realtà fisica) che egli avrebbe avuto il dovere di esaminare. Ma la coscienza, egli osserva, è sfornita di qualsiasi efficacia, non essendo atta ad esercitare alcuna azione sull'esperienza, è un condizionato puro e semplice. Ora qui bisogna intendersi in che senso si prende la parola coscienza: giacchè se si prende come sinonimo di realtà psichica, in cui vada compresa l'attività percettiva, non è vero nient'affatto che essa anche come coscienza individuale non contribuisca a costituire la realtà quale a noi appare, quale noi tuttora la sperimentiamo e aggiungiamo anche quale la godiamo: non é il caso ora di indugiarsi a recar le prove di ciò, ma basterà soltanto ricordare che in base agl' insegnamenti della Psicologia empirica il mondo dell' esperienza è costituito in gran parte dalla reazione psichica agli stimoli esterni, dalla elaborazione fatta dalla nostra mente per rispondere alle esigenze intellettive, nè vi é il modo di ridurre siffatta reazione psichica ed elaborazione ad un fatto di ordine fisico: tolta la coscienza individuale, non si sa dire a che cosa si ridurrebbe propriamente il mondo dell'esperienza; e noi in tanto possiamo fare delle congetture a tal riguardo in quanto ci lasciamo guidare da un'altra attività diversa, dalla sensibilità, dal pensiero. Se invece la coscienza si prende nel senso di conoscenza vera e propria atta a darci notizia di ciò che è, atta riflettere in una coscienza individuale la realtà qual' è indipendentemente dall'azione dell' individuo, non vi ha dubbio che essa apparisce inefficace: essa non può e non deve esercitare al-

cuna azione sul « fatto »; suo ufficio è quello per così dire di prenderne atto; ma presa in tal senso, può essere considerata semplicemente come funzione del sistema nervoso, può essere dichiarata dipendente per la sua esistenza da null'altro che dall'organismo? E il punto vero da dilucidare sta qui: distinguiamo pure il conoscere dall'esistere, certamente il conoscere non dà l'esistenza e se rappresenta il mezzo di interiorizzarsi del reale non ne viene che sia l'unica realtà esistente; ma la conoscenza in siffatta sua funzione di rispecchiare il reale non presenta tali particolarità che non possono essere spiegate senza l'intervento di un principio diverso dal corpo, e dalla materia quale noi la conosciamo? Se la mentalità si esplica in funzioni e in atti a cui è assurdo voler trovare il corrispettivo in azioni materiali, come mai si può dire che essa dipenda per la sua esistenza dall'organismo?

Il pensiero, si dice, non produce nulla; se noi della materia conosciamo soltanto quello che ci rivela la coscienza non si può dire che la materia sia un prodotto, una creazione della coscienza; al che si risponde che se della materia non possiamo dire altro che ciò che ci viene indicato dal nostro pensiero, compreso questo che essa non è una creazione nostra (perchè, giova tenerlo ben presente, è il pensiero quello che ci fa ammettere l'esistenza di un che di diverso e di indipendente dalla nostra coscienza, quello che ci fa affermare il reale) vuol dire — e qui sta il nerbo della concezione idealistica — che il pensiero, la mentalità in genere e non questa o quella, è costitutiva almeno in parte, è fattore integrante della realtà tutta quanta. Perchè questa possa essere tradotta in termini di pensiero deve necessariamente contenere, in qualunque forma si voglia, del pensiero; in caso contrario si verrebbe appunto ad ammettere che la coscienza individuale, conoscendo, piuttostochè riflettere ciò che è, mirerebbe a produrre qualcosa di suo e a falsare quindi la ve-

rità: è tale pensiero contenuto nella realtà che è compito di qualsiasi concezione idealistica porre in luce, senza che perciò venga ad essere affermato in alcun modo che il pensiero o la coscienza individuale produca ciò che è. No, ciò che è, la verità, la realtà sono indipendenti dalla mente individuale; ma poichè esse per poter esser pensate devono contenere del pensiero, è logico inferirne che piuttostochè rappresentare il pensiero di Tizio o di Caio siano un' altra forma di pensiero: forma di pensiero che rispecchiata nella mente di Tizio o di Caio, darà la conoscenza in tali individui. L' errore dell' Hodgson è di credere che l' idealismo o meglio lo spiritualismo moderno affermi l'originalità, la produttività, la efficienza della coscienza individuale: ciò è assolutamente falso: è la produttività della mentalità che è proclamata: e un tale concetto è divenuto parte così essenziale di ogni speculazione seria che lo stesso Hodgson sostanzialmente l'adotta: che cosa è infatti il suo « conoscere », la subbiettività dell'essere che egli ammette in tutti i modi, se non una mera variazione del motivo che il pensiero è elemento costitutivo del reale? La differenza è tutta qui: che egli crede possibile far sorgere il pensiero o la conoscenza individuale da ciò che è la negazione del pensiero (materia), mentrechè gli altri filosofi affermano che se il contenuto, la natura propria del pensiero è quella di abbracciare tutto il reale vuol dire che esso in tanto può diventare qualcosa di attuale in un punto dello spazio e del tempo, in tanto può divenire una funzione reale in quanto vi concorrono condizioni peculiari, che non possono ridursi a quelle materiali. Una funzione, un'azione — e il conoscere per la sua natura non può essere considerato che in tale maniera — non può rimanere sospesa in aria: essa per sè è un' astrazione e riceve ogni determinatezza dall'agente o dall'essere in cui ha luogo. La funzione o l'azione in altre parole è sempre l'espressione della natura dell'agente e quindi non si può concepire che in

rapporto a questo: anzi si potrebbe aggiungere che forma un' unità indissolubile con questo. Ed è la natura propria del nostro pensiero che ci fa concepire l' indissolubilità dei concetti di atto, processo e di soggetto: e quindi dato l' uno, noi non possiamo fare a meno di collegare con esso l'agente. Anzi l'atto non rappresenta che uno stadio dell'agente e l'agente non indica che un certo modo di considerare il processo. Pertanto data la funzione e l' azione del conoscere non può non essere postulata l'esistenza di un soggetto corrispondente o adeguato a tale funzione. Una funzione che é dichiarata inesplicabile per la sua natura non può essere derivata per la sua esistenza da un organo che, conosciuto nella sua natura appare assolutamente incompatibile con essa. Una natura o qualità dichiarata inesplicabile, irreducibile e insieme dipendente per la sua esistenza da un organo determinato è contraddizione che non può essere nascosta dalle distinzioni verbali e relative ipotesi di natura e genesi, di « whatness » e « thatness » ecc.

Un' ultima osservazione. Se la mentalità, la conoscenza dipende in realtà per la sua esistenza *esclusivamente* dall'organismo (e insistiamo sull'*esclusivamente*, perchè tale è il concetto dell' Hodgson, il quale dal punto di vista psicologico è materialista), se la ragione é espressione dell'azione e della danza più o meno complicata degli atomi componenti il tessuto nervoso, non si vede che autorità possano avere i suoi responsi e che valore le sue suggestioni. Finchè lo spirito e quindi, ciò che forma la sua sostanza, il pensiero non é riconosciuto come qualcosa di originario e di primitivo per la natura e per l'esistenza, manca qualsiasi guarentigia della sua veracità e validità obbiettiva. Nè vale riferirsi all'esperienza quotidiana per affermare che il pensiero come esistenza, come fatto è qualcosa che si forma nel tempo, giacchè a prescindere che lo sviluppo del pensiero segue leggi e attraversa stadi suoi propri, giova

riflettere anche che se l'attuazione di esso in un dato punto dello spazio e del tempo può richiedere tra le *altre* talune condizioni particolari, ciò non trae seco la conseguenza che il pensiero per la sua esistenza in generale dipenda dalle medesime condizioni, come mostra di credere l' Hodgson. Questi invero equivoca continuamente tra la dipendenza per l'esistenza in date condizioni e la dipendenza per l' esistenza in generale e sempre; errore codesto dei più grossolani: tanto più poi se si aggiunge che le condizioni trovate indispensabili in casi determinati quando non spiegano la natura della conoscenza non possono in alcun modo esser dichiarate sufficienti.

Ma noi, si dirà, non conosciamo che il pensiero, il quale si trova in questo o quell' individuo, il pensiero in genere è una creazione della mente: in tal caso, si puo rispondere, non solo venite a trovarvi in contraddizione con voi stesso che ammettete la conoscenza come fatto ultimo inesplicabile nella sua natura, ma non potete più parlare di conoscenza e di verità, perchè queste hanno tutta la loro consistenza nell'obbiettività, nell' universalità, nell' essere qualcosa che può e deve essere riconosciuto dall' individuo, pur essendone indipendente. Noi sperimentiamo il pensiero negl' individui, ma da ciò non deriva che esso esista solo per l'azione prodotta da questi: anzi è per opera sua che noi poniamo la realtà al di fuori di noi e che ci consideriamo come parti nell' universo.

2. L' Hodgson mentre nega qualsiasi valore reale, obbiettivo alle formazioni mentali di « soggetto », ed « oggetto », di sostanza, di causa, di azione, ecc., ammette come legittima la ricerca della condizione reale, in base alla quale anzi egli afferma la realtà degli obbietti esterni indipendenti dalla coscienza e per dippiù non si perita di riconoscere nella materia il solo agente reale esistente e quindi una sostanza fornita di forza e capace di esplicare la sua energia sotto varie forme. Ora i concetti di sostanza,

di causa, di efficienza, di azione ecc. hanno o non hanno validità obbiettiva? Se è loro concessa, ne sarà legittima la applicazione tanto al mondo esterno e materiale quanto al mondo della coscienza e sarà tanto giusto il parlare di corpo e quindi di agente materiale quanto di agente psichico reale. Se è loro negato qualsiasi valore obbiettivo, con qual dritto parlare di forza *insita e impressa*, di efficienza degli elementi fisici e a rigore anche di condizione reale? Dato che ogni ipotesi e assunto che oltrepassi l'esperienza immediata percettiva non abbia realtà al di fuori della mente del soggetto, noi non siamo autorizzati a parlare di forza esterna allo stesso titolo che non siamo autorizzati a parlare di energia interiore. Se la realtà degli obbietti esterni è affermata quale condizione reale dell'insorgenza delle presentazioni o percezioni, la realtà dell'agente psichico è richiesta dal bisogno di trovare la condizione reale di quel fattore che in unione con quell'esterno dà origine alle varie determinazioni della coscienza.

Il fatto è che i concetti fondamentali di sostanza, di causa, di forza, ecc. mentre non sono fatti percepibili come le sensazioni e sono quindi costruzioni dello spirito, dall'altra hanno validità obbiettiva in quanto rappresentano i soli mezzi che noi abbiamo per formare quella che dicesi « esperienza ». Togliete la distinzione di soggetto e di oggetto, (col riferimento più o meno implicito all'io), togliete qualsiasi concetto di azione, di efficienza, rimarrà la mera qualità sensoriale istantanea, perchè anche la percezione della durata implica l'attività sintetica e costruttrice dello spirito: come mai da detta qualità colla sola analisi si può trarre il ricco contenuto dell'esperienza conoscitiva, quale noi realmente la possediamo? Non vi ha altra via che negare a parole l'efficacia di quelle che l'Hodgson si compiace di chiamare « ipoesi » « assumptions », ma in realtà farne continuamente uso, introducendole surrettizialmente nel procedimento analitico. Il po-

larizzarsi stesso del fatto psichico primitivo in una fase subbiettiva e in una obbiettiva, giusta la teoria dell'Autore, non implica una attività sintetica superiore e per lo meno distinta dal singolo atto psichico (percettivo) puntualizzato in un determinato momento del tempo? E che valore attribuire ad un' analisi che prescinde dall' idea di genesi? Come! si può dire all' Hodgson, voi volete interpretare, spiegare l'esperienza senza ricercare le condizioni che la fanno quella che è? Che specie di analisi è mai la vostra? L'analisi, giova tenerlo ben presente, non si può compiere da sè, ma richiede dei mezzi atti a separare ciò che è composto (dei *reagenti*, direbbero i chimici): ora l'analisi intellettuale in tanto è possibile in quanto vi sono siffatti mezzi che sono le categorie e la categoria, se posso così esprimermi, delle categorie che é la coscienza: se voi prescindete da queste non potete dare alcun passo innanzi, perché non avete nemmeno questioni da porre e quindi risposte da provocare: il dato rimarrà di fronte a voi come qualcosa di estraneo e voi non potete fare che ripeterlo quante volte volete, ma senza cavarne mai nulla. Ma, si obbietta, le vostre categorie sono formazioni che presuppongono anch'esse dei processi empirici, e compito dell'analisi é appunto quello di mettere in luce i detti processi: ciò non è possibile, rispondiamo noi; una volta che i processi in discussione non si rivelano immediatamente alla coscienza (in caso contrario non richiederebbero alcun procedimento di analisi per esser scoverti) bisogna che sieno ricercati, e come faremo a ricercarli se manchiamo di qualsiasi guida, di qualsiasi regola, e aggiungiamo di qualsiasi punto di riferimento? L'esperienza insomma in senso largo può essere analizzata a patto di essere interpretata, di essere valutata nei vari suoi elementi e ordinata nei suoi processi e ciò non può avvenire senza postulare l'esistenza di mezzi adatti a raggiungere un tale scopo e sopratutto senza postulare l'esistenza di un soggetto che non si confonda coi singoli dati empi-

rici. Nè tale soggetto o coscienza vuol essere una semplice « idealità » come in sostanza è la conclusione a cui mette capo la concezione hodgsoniana del « conoscere » distinto dall' esistere, ma vuole essere coscienza appartenente ad un essere reale che (data la qualità del conoscere) non può essere che d'ordine spirituale. La conoscenza quale funzione del corpo, del sistema nervoso è un nonsenso.

La ricerca delle condizioni è parte essenziale di qualsiasi forma di conoscenza, perchè è in tale ricerca che meglio si manifesta la natura del pensiero: e non vi può essere processo analitico che non la implichi. Per poter determinare la funzione dei fattori concorrenti alle formazioni empiriche, per poter precisare in che consista il gioco delle forze che mena poi alla costruzione dell' esperienza quale noi l' abbiamo, è impossibile prescindere dall' indagine delle ragioni e quindi delle condizioni da cui solo può scaturire la spiegazione; la ricerca del come conduce inevitabilmente a quella del perchè. E una volta cominciata la serie di siffatte domande, non vi è ragione di arrestarla ad un punto piuttosto che ad un altro insino a che non si arrivi a ciò che rappresenta la condizione ultima di qualsiasi conoscenza ed esperienza, e quindi di qualsiasi realtà.

Lo scopo a cui mirò l' Hodgson fu quello di conciliare il punto di vista subbiettivo che è, dice egli, il punto di vista cartesiano con quello empirico o baconiano; vi è riuscito? Ha oltrepassato veramente il criticismo, come egli aveva in animo? La risposta emerge chiara da ciò che noi siamo venuti esponendo. Aggiungiamo che se l'opera poderosa in quattro grossi volumi non apre un orizzonte nuovo nelle concezioni generali, è pregevole per le acute analisi particolari che contiene. Se l' interpretazione materialistica dei fatti psichici più complessi (quale il riconoscimento, l'atto di scelta, il volere, l'alternativa, ecc.) è assolutamente erronea e assurda (la parte psicologica è senza dubbio la più

debole), gli studi intorno alla natura del concetto ed ai processi logici in genere, le riflessioni intorno al significato del dovere, alla natura della legge morale e alla struttura della coscienza etica, dove si rivela kantiano più che egli non pensi, sono meritevoli di ogni considerazione.

F. De Sarlo.

CORRELAZIONE DELLE POTENZE UMANE

Lo studio delle potenze umane costituisce gran parte della scienza psicologica, studio fecondo di amplissimo sviluppo, avuto riguardo agli svariatissimi e sempre nuovi aspetti, sotto cui esse si presentano alla meditazione del filosofo. Raffrontandole fra di loro si scorge, che mentre ciascuna conserva distinta la propria natura, mostrano pur tuttavia le une colle altre una singolare corrispondenza; ed é anche questo uno specialissimo riguardo, sotto cui vanno contemplate. Come nel mondo fisico la forza centrifuga e la centripeta, l'azione e la reazione, l'attrazione e la repulsione, l'analisi e la sintesi chimica si richiamano a vicenda, e nell' umano composto gli organi dell' udito, della vista, dell'odorato, della respirazione, presentano una qualità simmetrica, non altrimenti, nel mondo psicologico si ravvisa una notevole corrispondenza tra la credenza e la ragione, la memoria e la previsione, l' immaginazione e la realtà percepita, le potenze attive e le passive, i sensi e la ragione, l' intelligenza e la volontà. Anche questa correlazione o sintetismo delle potenze viene in conferma di quell' unità psicologica, che é propria dell' io umano.

La credenza e la ragione.

Qual' è l' indole propria di ciascuna di queste due potenze? Quali ne sono i limiti? Credere e comprendere sono la stessa

cosa? Si escludono forse e si contraddicono l'una l'altra? E se hanno ciascuna un proprio valore, dove mai finisce l'una, dove comincia l'altra? S' intende da sè, che qui prendiamo la facoltà della credenza non nel senso esclusivo di fede religiosa riguardante il dogma, ma nel suo più ampio significato, siccome quella, che si estende al campo della scienza e della morale, non meno che alla vita pratica ed ordinaria. Generalmente parlando, i cultori di psicologia non tengono questa potenza in quel conto che si merita; alcuni la confondono con altre potenze, altri la passano sotto silenzio. Il suo studio importa assai al governo della vita ed alla pedagogia in particolare, essendochè la facoltà della credenza tiene gran campo nell'educazione dell' infanzia e della puerizia.

Carlo di Bonstetten (1) riguarda la credenza non come una facoltà dalle altre distinta, bensì come un atto proprio ora della immaginazione, ora dell'intelligenza, e definisce la credenza dell' immaginazione « il consenso dato ad un'opinione e cagionato dall' influenza del sentimento sulla nostra idea », e la credenza dell'intelligenza « il consenso proveniente dall'evidenza del rapporto tra due idee »; la prima è tutta dipendente dalla sensibilità, la seconda suppone l'assenza dell'immaginazione. Quindi la credenza dell'immaginazione è in rapporto diretto colla vivezza del sentimento, in rapporto inverso colla ragione. Giustamente l'autore ripone la credenza in un consenso della mente a ciò, che si crede, ma per ciò appunto non è nè un atto dell'immaginazione, nè un atto dell' intelligenza, bensì una facoltà distinta. In sua sentenza, il sentimento e l' intelligenza si escludono nel fatto della credenza, mentre possono intervenire insieme congiunte.

Davide Hume muovendo dal fatto che tutte le nostre facoltà intellettuali sono fallibili e che nessun ragionamento può dimostrare la veracità delle medesime, conchiude che chiunque vuol

(1) *Études de l'homme*, T. I, part. 3.ª, chap 2.

obbedire alla sola ragione, non deve più credere assolutamente a nulla, e che perciò la credenza non è un atto della nostra facoltà pensante, bensì un atto della nostra facoltà sensitiva. « È la natura quella, che per una legge assoluta e senza controllo, ci determina a credere, come ci determina a respirare e sentire (1) ». L'autore invoca il sentimento della natura per salvare lo spirito umano dallo scetticismo proprio della pura ragione, come dopo di lui Kant invocava la ragion pratica come unico scampo contro lo scetticismo proprio della ragion teoretica; malgrado questa contraddizione, egli bene avvisa che la credenza non è un atto della ragione, bensì una facoltà distinta, che ha suo fondamento in un indistruttibile sentimento della natura umana.

Ciò posto, la facoltà della credenza genericamente intesa, parmi debba essere riposta in un fermo assenso dato dallo spirito umano alla verità, od a ciò, che si tiene per verità. Credere val quanto ammettere o tenere per fermo e sicuro ciò, che si presenta al nostro spirito sotto forma di verità, e siccome non si dà verità senza conoscenza, così la credenza non può mai essere cieca in tutto e per tutto, ma si appoggia sempre a qualche motivo, che la renda perciò ragionevole, sicchè se non è sempre illuminata dalla ragione, non può mai ripugnare ai principii di essa ragione. Ora i motivi da cui la credenza ritrae un carattere ragionevole, possono essere l'evidenza, la dimostrazione, l'autorità, il sentimento naturale. Si crede al fatto della propria esistenza, all'assioma che la *parte è minore del tutto*, *l'effetto importa una causa*, perchè son verità evidenti per sè, nè bisognevoli di prova. Si crede ad un teorema di fisica e di geometria, perchè è dimostrato vero in modo incontrastabile e tale, che trae con sè per logica necessità il consenso della mente. Si crede ad un fatto storico o ad una verità scientifica, non già perchè ci apparisce evidente o se ne comprende la dimostrazione apodittica,

(1) Trattato della natura umana, lib. I, part IV, § I e seg.

ma perchè ci viene comunicato da persona, in cui riscontriamo i due caratteri della scienza e della probità, i quali la rendono autorevole. Nei primi due casi crediamo direttamente alla nostra ragione, in questo terzo all'autorità. Infine si crede a verità avvolte nel mistero e tali, che superano l'apprensiva della ragione, sia perchè ci vengono trasmesse da un'autorità infallibile, sia perchè rispondono alle intime ed indistruttibili esigenze del nostro sentimento morale e religioso. In quest' ultimo caso le verità, che si credono, sono misteri che trascendono bensì la virtù della ragione umana, ma non ripugnano alla medesima; epperciò anche qui la credenza, che è propriamente fede religiosa, è ragionevole, perchè fondata sui limiti della ragione, che sono innegabili, e sui bisogni imperiosi del sentimento, che fanno parte della natura umana. I grandi pensatori riconobbero la conciliabilità e la necessaria armonia della credenza religiosa e della ragione, della fede e della scienza. Quindi non parmi esatto il dire con L. Pinel, che « le religioni sono del dominio della fede, e non del dominio della ragione, » come se dal campo della religione dovesse essere bandita la ragione. « Sonvi fenomeni primitivi, che l'analisi non fa che turbare nella loro semplicità divina, e che perciò vanno abbandonati alla fede. Adoperiamoci con ardore dai due lati a penetrare più avanti, ma teniamo sempre ben distinti i limiti, non tentiamo di provare ciò, che non può essere provato. Dove basta la scienza, la fede è inutile; ma dove la scienza perde la sua forza, guardiamoci dal voler disputare alla fede i suoi diritti incontrastabili. All' infuori di questo principio, che *la scienza e la fede non sono fatte per negarsi a vicenda*, *ma per compiersi l'una per mezzo dell'altra,* non trovo che errore e confusione (1) ».

Le scienze sono una creazione della ragione, ma hanno le loro prime fondamenta in quelle credenze universali, che hanno per oggetto le verità supreme non bisognevoli di dimostrazione,

(1) GÖETHE, *Briefwechsel*, P. IV, pag, 278.

quali sono gli assiomi di senso comune e la costanza delle leggi della natura. Le discipline storiche presuppongono come loro condizione la credenza nell'autorità di chi narra i fatti avvenuti. La vita pratica si regge sulla fede nell'onestà degli uomini e nei principii che dirigono la convivenza sociale. Così la cerchia della credenza si estende assai più in là che non la sfera della ragione. Sebbene però essa tenga un così gran campo nel dominio della scienza e della vita, ha tuttavia i suoi limiti, varcati i quali degenera in superstizione e fola di romanzo, quale ad esempio la fede nella potenza delle streghe, degli spiriti folletti, dei genii dell'aria, all'arte degli indovini, e via discorrendo. Ed è superstizione davvero ogni credenza cieca, e quindi irragionevole, cioè sfornita di un solido motivo, su cui si appoggi, come quando si crede ad un' autorità, la quale non merita la nostra fede, o si scambia per una dimostrazione salda ed inconcussa una prova malferma ed insufficiente, per un sentimento indestruttibile della natura una suggestione momentanea e particolare.

Dalla facoltà della credenza passiamo a quella della ragione. Questo vocabolo è preso in sensi molteplici e diversi. Alcuni intendono per ragione la facoltà di giudicare e di ragionare, ossia di collegare logicamente due o più giudizi in guisa da trarne una conclusione: in tal caso si appellano anche ragioni gli argomenti o le prove che si adducono nel corso del ragionamento. Ma costoro non avvertono che al disopra dei singoli ragionamenti particolari stanno quei principii supremi, su cui si fonda ogni ragionamento, e che non abbisognano di essere dimostrati; principii, che si intuiscono appunto colla virtù della ragione. I seguaci di Wolf definiscono la ragione per la facoltà, con cui lo spirito scorge distintamente il nesso tra le verità universali. Per Rosmini la ragione è la potenza generale di applicare l' essere.

Altri invece ricordando che la ragione è dessa, che distingue l' uomo dal bruto, non la riguardano siccome quella facoltà spe-

ciale, che consiste nel pensare e nel conoscere, ma come identica coll'anima ragionevole umana, ossia siccome lo spirito nostro sostanziale, ed in tal senso comprende tutte le facoltà spirituali dell'uomo, quali sono l' intelligenza pensante, la libera volontà, il sentimento spirituale. In generale però convengono i filosofi nel considerare la ragione come una facoltà d' intendere; ma siccome l' intelligenza si esercita in molte e diverse guise, così rimane a chiarire quale delle sue funzioni costituisca la ragione.

Se la ragione è dessa, che rivela l'eccellenza della natura umana e la manifesta superiore a quella dei bruti, già per ciò stesso va considerata siccome la più sublime fra tutte le funzioni dell' intelligenza, ossia siccome la facoltà, che ha per oggetto la conoscenza non già delle cose particolari, sensibili, mutabili, contingenti, bensì di ciò, che è universale, soprasensibile, immutabile, assoluto. Colla percezione noi conosciamo ciò, che esiste nel tal momento del tempo, nel tal punto delle spazio, colla ragione conosciamo ciò, che sta al di sopra del tempo e dello spazio, ossia l'eterno e l' immenso; coll'esperienza conosciamo ciò che è di fatto, il contingente; colla ragione ciò, che debb'essere, il necessario; coll'osservazione apprendiamo ciò, che ci apparisce bello, buono, perfetto nel suo genere, colla ragione contempliamo il tipo assoluto del bello e del buono, l'ideale della perfezione; colla riflessione ricerchiamo la spiegazione dei fatti particolari, colla ragione percorrendo la serie continuata degli effetti e delle cause investighiamo le ragioni supreme, gli ultimi perchè delle cose, innalzandoci sino alla Cagion prima di quanto esiste. La ragione adunque è la facoltà intellettiva, che ha per oggetto i supremi principii, la realtà soprasensibile, l'anima, il mondo morale, Dio.

La ragione umana è certamente sublime, ma non perciò infinita. Fu detto, che essa più non sarebbe ragione, quando le si imponessero limiti; ma chi mai, fosse pure un mostro d'ingegno, può sinceramente affermare: la mia ragione conosce tutto, o

può conoscere tutto quanto esiste? La ragione sta circoscritta entro limiti irremovibili: il mistero, l'ignoto sta sempre davanti ad essa. Nè punto approda l'avvertire, che se è limitata la ragione individuale, la ragione umana presa in se stessa non riconosce confini. Poichè la ragione umana, presa disgiuntamente dai singoli individui, a cui appartiene, è una mera astrazione, e le astrazioni non posseggono la virtù di pensare e di conoscere, che è propria de' soggetti, ossia degli individui. Che se si intende la ragione umana non già nella sua astratta generalità, bensì siccome la somma complessiva di tutte le ragioni individuali, quante mai esistono o possono esistere, neanco in tal caso le compete il carattere dell'infinità, ossia dell'onniscienza, essendochè una somma, sia qualsivoglia, di ragioni individuali tutte limitate, non potranno mai formare una ragione infinita.

Che se la ragione non possiede tale e tanta virtù da comprendere tutta per intiero la realtà conoscibile, essa però trascende i limiti della facoltà dell'esperienza, la quale è tutta circoscritta nella cerchia del contingente, del mutabile, del relativo, epperò si chiarisce insussistente sia l'empirismo in generale, sia il positivismo in particolare, i quali sostengono, che le idee universali ed assolute, proprie della ragione, sono una elaborazione delle idee acquistate col mezzo dell'esperienza e della ragione, e niente più.

La memoria e la previsione.

La vita umana scorre nel tempo, e l'anima non solo ha l'idea astratta della durata delle cose, ma ben anco la coscienza del suo attemparsi. La natura ha fornito lo spirito umano di due facoltà speciali, che hanno per oggetto la conoscenza del tempo, e sono la memoria, facoltà, che si rivolge al passato, la previsione, che guarda all'avvenire. Queste due facoltà ci ricordano

il Dio tutelare dell' antica Roma, Giano Bifronte, che custodiva il suo passato e vegliava sul suo avvenire. E veramente che mai sarebbe la vita umana, se fosse tutta quanta concentrata nel momento presente, ignara affatto del tempo che passa, del tempo che viene? Vivere alla giornata senza pensiero del jeri e del dimani è la vita non dell' uomo, ma del bruto.

La memoria è chiamata ad adempiere un còmpito solenne nel corso della nostra esistenza, essendone la fedele custode. Il passato non è più, ma ha lasciato in noi le sue traccie, le quali rivelano il presente, tantochè non avremmo la coscienza di quel che siamo, senza la ricordanza di quel che fummo. Il presente è figlio del passato ed ha in esso la sua ragione spiegativa. Non si può vivere davvero nel presente senza vivere altresì nel passato, e l' opera progressiva del nostro perfezionamento sarebbe di continuo interrotta, nè ci verrebbe fatto di riprenderla se non si facesse tesoro degli acquisti passati componendoli coi nuovi. Il pensatore, che medita intorno a qualche grave problema scientifico, vi reca tutta la dovizia delle idee, che serba nella sua mente, e sale alla scoperta di nuove verità; ma malgrado la potenza del suo ingegno non progredirebbe un sol passo, e davanti a quel problema si troverebbe alla pari di un fanciullo, se gli venisse meno in sull' istante tutta la sua acquistata coltura. Il giovane studioso deve in gran parte il suo progresso nelle discipline alla potenza, che ha di conservare e riconoscere le idee acquistate, intrecciandole con quelle altre, che va acquistando. Chi non sa quale copiosa fonte di sapere sia la lettura dei libri? Eppure essa ci verrebbe meno del tutto, se non ricordassimo il valore delle singole lettere alfabetiche, che da piccini abbiamo imparato a mente.

La nostra vita pratica e morale, del pari che la intellettuale, anch' essa non può far senza del sussidio della memoria. È volgare adagio, che la prudenza è guida preziosa del nostro ope-

rare; ed essa, ben si sa, è frutto della passata esperienza. La storia fu proclamata la maestra della vita, e lo è davvero non solo per i popoli, ma altresì per i singoli individui. Una nazione dalla storia del suo passato impara a camminare ordinata e calma nella via del suo perfezionamento, rinsavisce da' suoi errori, si rinfranca nelle sue virtù, si risana da'proprii vizi. E similmente ciascuno di noi dalla sua storia psicologica acquista una più retta coscienza della sua vita morale, una più giusta misura delle proprie forze, un più sicuro sentimento della sua libertà, una fermezza di carattere, il quale si ringagliardisce dalla ricordanza delle prove passate.

Anche il cuore ha la sua memoria. Fu detto non senza ragione, che la gratitudine è la memoria del cuore. È poi cosa nota, che ripensando ai tempi ed ai luoghi, che furono testimoni delle liete o tristi vicende della nostra vita, si suscitano in cuor nostro sentimenti di viva gioia, o di mesto rimpianto. « Nessun maggior dolore, che ricordarsi del tempo felice nella miseria » (1); e maestro Adamo, là nell' inferno dantesco, ricordando

« Li ruscelletti, che da' verdi colli
« Del Casentin discendon giuso in Arno,
« Facendo i lor canali e freddi e molli » (2),

trova in questa viva immaginazione il suo più straziante supplizio, dacchè sentesi tormentato da rabbiosa inestinguibile sete.

Che se la memoria rende alla vita umana un segnalato servigio, va tuttavia tenuta entro i suoi limiti naturali. Il passato va riconosciuto, non però idolatrato. Lo spirito conservatore tutto proprio della memoria non deve prevalere tanto da impedire lo spirito innovatore e progressivo proprio della libertà e della ragione. Se si rinnega il passato, manca l' addentellato col pre-

(1) Dante, *Divina Commedia*. Inferno. canto 5°, versi 121-123.
(2) Idem, ibid. canto 35°, versi 64-66.

sente, e si edifica poi sul nulla; ma se si rimane inchiodati alle sue memorie senza aggiungervi nuovi elementi vitali, invecchia e deperisce rancido e stantìo. L'antico ed il nuovo si addentellano insieme e generano il vero progresso.

Alla facoltà della memoria fa naturale corrispòdenza la facoltà della previsione, e trovano entrambe il loro punto di unione nel momento presente del tempo. Giacchè il presente, se per una parte é figlio del passato, per l'altra é il germe dell'avvenire, sicché questi tre successivi momenti del tempo costituiscono il vincolo di continuità di tutta la vita umana. Quindi é che la natura avendo fornito l'umano spirito della memoria, la quale ricorda il passato non poteva niegargli la previsione, che indaga l'avvenire. Infatti un secreto, irresistibil istinto ci porta ad interrogar il futuro. Tutti siamo punti dalla curiosità di sapere quel che avverrà di noi in un tempo più o meno remoto, dalla povera donniciola, che affida il suo obolo alle sorti del lotto, sino al pensatore, che medita intorno le sorti future di una nazione.

E questo imperioso bisogno di pensare al proprio avvenire lo sente vivissimo il giovane nel solenne momento, in cui si interroga sulla propria vocazione e sta per dare un determinato indirizzo a tutta la sua vita.

La facoltà della previsione fu ben poco studiata dai filosofi (1) e in quasi tutti i trattati di psicologia é passata sotto silenzio. Pare ad alcuni, che l'avvenire sia avvolto in un mistero affatto impenetrabile ad ogni mente umana, e che debba ripetersi d'ogni uomo quello, che fu detto dai poeti, che cioé sono i profeti del passato. E veramente così starebbe la cosa, se noi ammettessimo che l'universo non é ordinato secondo leggi costanti e razionali,

(1) Il Tissot ha consecrato poche pagine della sua *Antropologia speculativa generale* allo studio di questa facoltà.

ma che tutti gli avvenimenti mondiali sono travolti in un vortice senza fondo da un cieco ed inesorabile caso.

Altri impugnano l'esistenza di questa facoltà osservando che le previsioni vanno generalmente fallite e che se qualche rara volta si avverano, l'esito è dovuto ad altre cagioni fortuite od impre-vedute. Che le fatte previsioni falliscano sempre, è sentenza smentita dai fatti; ed è sentenza gratuita l'asserire, che il loro esito, per quantunque raro, sia dovuto alla sorte. Che se da ciò, che la facoltà della previsione non è infallibile, fosse lecito arguirne la sua insussistenza, dovremmo proscrivere a dirittura tutte le umane potenze. Ma negheremo noi all'uomo la facoltà della libertà perchè egli non è sempre libero in ogni atto, che faccia, o la facoltà del giudizio, perchè più di una volta travia nell'errore? Il somigliante va detto della previsione.

Siccome il passato accenna al futuro, così la memoria esige quale facoltà corrispondente la previsione, e da questa dipendono come da loro essenzial condizione le sorti della nostra vita comune sia privata, sia pubblica e sociale. Poichè vivere alla giornata non è da uom ragionevole: occorre provvedere al dimani, e non si provvede a nulla, se non si prevede; quindi non senza ragione la preveggenza venne dal Mirabeau appellata la seconda provvidenza del genere umano. Ognuno porta davanti alla mente un ideale, in cui raccoglie tutta la sua vita, e l'ideale non è ancora una realtà presente, ma forma l'aspirazione continua di tutto il nostro avvenire, il centro supremo di tutte le nostre previsioni. Lo statista prevede le conseguenze, in cui andrà a risolversi la lotta dei contrarii partiti politici, ed imprime alla cosa pubblica un indirizzo conforme alle sue previsioni. Il negoziante prevede i guadagni e le perdite del commercio, e di qui piglia norma e consiglio pe' suoi affari. Il giovane prevede che della sua molta o poca applicatezza allo studio dipenderà l'esito delle sue prove finali. Insomma tutta la vita è una continua provvi-

denza governata dalla previsione, e la maggiore o minore coltura di questa facoltà segna il vario grado della civiltà di un popolo. Quindi è, che a' dì nostri vediamo sorgere sotto diverse forme le assicurazioni contro le traversie della fortuna e le istituzioni così dette di previdenza create coll'intedimento di provvedere ai bisogni dell'uomo preoccupato del suo avvenire.

Tale è la facoltà della previsione considerata nel suo generale aspetto e nella finalità del suo cômpito. Sotto questo riguardo la sua esistenza apparisce irrepugnabile, siccome una conseguenza della natura razionale dell' uomo ed una necessità della vita umana. Ora discendiamo a disaminarla ne' suoi particolari aspetti. Considerata nella sua origine, essa assume la duplice forma di presentimento e di predizione. Il presentimento origina da un movimento interiore dell' anima e consiste nella previsione di un avvenimento futuro, vaga, istintiva e senza causa conosciuta. Svetonio assicura, che Calpurnia fu tormentata da tristi presentimenti poche ore prima della morte di Cesare. Socrate assicurava, che sentiva una voce interiore, la quale lo avvertiva ed imperiosamente lo tratteneva ogni qual volta aveva concepito un disegno, che gli sarebbe riuscito funesto. Platone, Senofonte, tutti i filosofi dell' antichità fanno parola di questo genio familiare di Socrate. Medici autorevolissimi per probità e dottrina narrano di certi infermi, i quali mostrando una straordinaria lucidità di mente presentivano il giorno e le circostanze della loro morte ed i loro presentimenti furono appuntino avverati. Appartengono a questa specie di divinazione naturale anche l'avveramento di certe visioni de' sogni, attestate da esempi incontrastabili. Su questo riguardo era celebre presso gli antichi l'antro di Trofonio. Come si spiega il fatto del presentimento? È forse un' ispirazione celeste? È forse la presenza di un genio invisibile, che veglia sulla nostra esistenza? È forse una lucidità straordinaria, che acquista il nostro spirito, allora quando il sistema

nervoso si trova in condizioni fisiologiche del tutto eccezionali? Secondo il Virey, non tutto il mondo può provare il presentimento di avvenimenti futuri o lieti, o tristi che siano, ma solo gli spiriti meditabondi e pensosi, i solitarii, gli organismi delicati e fortemente impressionabili; e secondo Bacone, allorchè l'anima, quasi ritiratasi dagli organi del corpo, sta tutta raccolta e concentrata in se stessa, essa in virtù della sua essenza, ha alcune previsioni dell'avvenire (1). Quando un fatto è fermamente accertato, non vi è ragione di negarlo per ciò solo, che non se ne conosce il perchè. Nessuno può segnare allo spirito umano il *non plus ultra* della sua potenza; e per altra parte la nostra vita interiore presenta non pochi misteri a chi la contempla.

La previsione può altresì originare da una cagione non psicologica o soggettiva, bensì esteriore od oggettiva, la quale può essere o naturale o sopranaturale; nel primo caso la previsione appellasi comunemente predizione, nel secondo si denomina propriamente profezia.

La predizione muove da un avvenimento presente, e da esso come segno o presagio argomenta un avvenimento futuro, perchè il primo ha col secondo un certo qual vincolo di causalità o di successione. Se l'associazione tra i due avvenimenti è necessaria, cioè fondata sopra una legge conosciuta della natura, la predizione è certa ed infallibile: così si prevede con certezza l'alternarsi delle stagioni, le fasi lunari, l'eclissi solare o lunare, la morte comune a tutti gli uomini. Se invece la predizione è fondata non sopra una legge immutabile della natura, ma sopra il corso ordinario della comune esperienza, la quale attesta che il futuro è simile al passato, allora essa è più o meno probabile, ma non certa, quale sarebbe l'arrivo di un bastimento al porto, a cui è diretto, il fenomeno della pioggia presagito dall'abbassamento del barometro. In generale la predizione degli avvenimenti,

(1) *De dignitate et augmentis scientiarum*. T. 2, lib. 4, cap 3

che riguardano il mondo morale umano, non raggiunge mai il grado di certezza assoluta, ma rimane nei limiti di una probabilità più o meno ampia, perchè gli avvenimenti umani dipendono in gran parte dalla volontà, che è libera e va soggetta a passioni. Così prevediamo probabile la caduta di un popolo o di uno stato immerso nella corruzione, la deliberazione di un'assemblea, l'esito di una battaglia, la riuscita di un giovane nella professione da lui scelta (1). Gli è evidente, che la predizione probabile è tanto più ardua, quanto più gli avvenimenti futuri si riferiscono ad un avvenire molto remoto e sono inviluppati in circostanze assai complicate.

La profezia riguarda avvenimenti futuri, i quali non sono prevedibili da mente umana, nè argomentabili dall'applicazione delle leggi conosciute della natura e della comune esperienza al fatto avvenire. Tali sono le inspirate profezie dell'antico Israello, che sortirono in Cristo il loro pieno avveramento, tale, fra le molte altre, la profezia di Cristo riguardante la distruzione del Tempio di Gerusalemme.

La facoltà della previsione ben intesa, quale l'abbiamo finquì esaminata, sommamente importa al governo della vita; ma per lo contrario se abusata e fuorviata da' suoi limiti naturali é fonte di funesti pregiudizi e deplorabili superstizioni. È traviata ogni previsione, la quale si appoggia sopra un'associazione tra un avvenimento presente ed un futuro, che é affatto chimerica, oppure scambia un'associazione meramente accidentale e fortuita con un'associazione necessaria. Qual rapporto vi ha mai ad esempio tra il numero 13, il rovesciarsi della saliera, l'apparizione di una cometa ed una futura disgrazia? Che ragione abbiamo di ammet-

(1) Il Machiavelli ne' suoi *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* al capo 56 del primo libro afferma che innanzi che seguano i grandi accidenti in una città o in una provincia, vengono segni, che li pronosticano, o uomini, che li predicano.

tere l'influenza dei movimenti celesti sul destino umano! Eppure su questa ipotetica influenza si fondò tutta una scienza ed un'arte di predir l'avvenire, l'astrologia giudiziaria degli antichi Caldei perpetuatasi attraverso i secoli sino al medio evo. Chi mai, che abbia fior di senno, può ammettere, che dal volo degli uccelli, dalle viscere degli animali sacrificati, dall'appetito dei polli si possa presagir l'avvenire? Eppure su questi poverissimi ed altri tali insignificanti fenomeni posava l'arte divinatoria (1) dei Romani; ed essa fu tenuta in tale conto, che venne annoverata fra le istituzioni dello Stato, il quale ad essa ricorreva nelle più gravi contingenze della cosa pubblica. Essa cominciò con Romolo che consultò gli auspici prima di fondare Roma e si propagò sino al termine dell'impero, in cui gli indovini avevano acquistato un immenso prestigio (2). Ed anco a' dì nostri, segnatamente fra i popoli barbari, queste deplorabili superstizioni acciecano e tiranneggiano le menti. Nel regno di Loango in Africa si riguarda come il più triste presagio pel re, se fosse da qualsiasi persona veduto nell'atto di mangiare e di bere; epperò nell'ora del pranzo rimane assolutamente solo, financo senza i servitori.

Ognuno prevede di sicuro, che morrà, ma ne ignora il dove, il quando, il come: ognuno prevede che il suo spirito vivrà una seconda vita futura al di là della tomba, ma ne ignora la forma ed il modo; ecco l'ultima parola della facoltà della previsione (3).

(1) Il *De Divinatione* di Cicerone è una magnifica esposizione dell'arte divinatoria ed una trionfale dimostrazione della sua insussistenza ed irragionevolezza.

(2) Dante collocò nell'inferno gli indovini, in paradiso i profeti.

(3) Il Deleuze pubblicò su questa materia una pregevole monografia inscritta *Mémoire sur la faculté de prevision*. Però egli non contempla la previsione come facoltà comune ad ogni uomo, bensì come facoltà affatto speciale, propria soltanto di certe persone, e che si svolge solo « in uno stato di crisi nervosa, durante il quale certe potenze sono esaltate e concentrate nel cervello, mentre i più degli organi esteriori sono inerti ed assopiti, nè comunicano all'anima le loro impressioni (pag. 44) ».

L'immaginazione e la realtà.

È comune la distinzione, che si suol fare tra il mondo dell' immaginazione ed il mondo della realtà; ed alcuni non si fermano a questo punto, ma sentenziano, che nel regno dell'immaginazione non vi ha bricciolo di realtà, tutto vi è fittizio, chimerico, strano, illusorio, e talvolta grottesco ed assurdo. A segnare i limiti che distinguono i due mondi ed a formarci un criterio, che ci diriga a tale riguardo occorre anzitutto avvertire, che quando si parla di realtà, non suolsi intendere ciò solo, che si palpa colle mani e sussiste materialmente nello spazio. Vi ha di certo una realtà corporea, che cade sotto i sensi, ma evvi pur anco una realtà interiore finita. qual è lo spirito umano, ed una realtà soprasensibile infinita, qual è lo spirito divino. Di qui tre facoltà corrispondenti, apprensive delle realtà, che sono la percezione sensitiva esteriore, la coscienza psicologica, la ragione pura. A queste facoltà essenzialmente oggettive tengono dietro siccome loro natural compimento e sussidio quelle dell'analizzare, dell'astrarre, del generalizzare, del ragionare, del riflettere, mercè delle quali noi scomponiamo mentalmente la realtà nelle sue parti, ne' suoi elementi, che poi andiamo successivamente disaminando e paragonando, sebbene in realtà tutto sia intimamente compenetrato e congiunto ad unità.

Ciò posto, l' immaginazione non è nessuna di queste facoltà speciali, ma ha natura sua propria, che da ogni altra la differenzia. Come viene significato dalla stessa sua denominazione, essa è la facoltà delle immagini; epperò pensare ad un oggetto corporeo realmente sussistente, allo spirito umano, a Dio, non è un medesimo che immaginarli, come pure altro è l' idea astratta e generale del fiore, ed altro l' immagine rappresentativa di questo o quell'altro fiore particolare. Contuttociò diremo noi, che l' im-

maginazione non solo dalle altre facoltà apprensive si distingua, ma altresì ne rimanga affatto separata e solitaria per guisa che essa niente più sappia produrre che fantasticherie, chimere, entità fittizie, insussistenti, ripugnanti alla realtà? L'osservazione psicologica ci persuade in contrario, che l'immaginazione, non che procedere e disvolgersi appartata da tutte le altre, e quasi in campo chiuso, con esse s'intreccia sotto forme diverse esercitandovi un'efficacia ora benefica e salutare, ora sfavorevole e perniciosa.

Infatti ponendo mente anzi tutto alla percezione della realtà sensibile esteriore, essa più che ogni altra facoltà siffattamente si addentella colla potenza immaginativa da somministrarle i primi elementi del suo lavorìo, e per così dire la sua forma costitutiva essendochè l'immagine di qualunque specie essa sia (e non si dà immaginazione senza immagine) è sempre di sua natura la rappresentazione interiore di un oggetto, che ha una certa figura, una certa dimensione, una esistenza circoscritta nello spazio. Quindi è che nello sviluppo progressivo della nostra vita intellettuale alla percezione di un oggetto sensibile esteriore succede immediatamente l'immaginazione sensitiva od animale, mercè di cui ci componiamo in mente l'immagine di esso oggetto e la poniamo in serbo. E questo nesso tra l'una e l'altra facoltà parve ad alcuni filosofi intimo a segno che giunsero a riconoscere tra di esse una semplice differenza di grado: così Bossuet riguarda l'immaginazione siccome una sensazione continuata, e Malebranche ripetendo lo stesso errore scrisse che « in riguardo a quanto avviene nel cervello, i sensi e l'immaginazione non differiscono che dal più al meno, e che se l'anima sente gli oggetti e li giudica presenti e capaci di toccarli, lo deve alla grandezza e profondità delle loro traccie » (1). È adunque verità psicologi-

(1) *Recherche de la verité*, lib. 2, part. 3.ª, cap. 1.

camente incontrastabile, che l'immaginazione accoglie da tutti i sensi esterni, e segnatamente dalla vista, i fantasmi, di cui compone le sue creazioni.

Dalla percezione sensitiva passando alle altre facoltà intellettuali assai più elevate, che hanno per oggetto la realtà spirituale e soprasensibile od il mondo astratto, senza venirle disaminando ad una ad una in particolare, basterà all' uopo avvertire, che nell' ordine dello scibile umano non vi hanno idee talmente pure e trascendentali, a cui il pensiero possa elevarsi, senza essere sorretto dal ministero delle immagini sensibili, essendochè l'unità dell'umano composto esige che l'organismo corporeo concorra all' attuamento dello spirito. Di qui il detto di Aristotele, che l'anima niente pensa senza fantasmi. Il naturalista, l'astronomo, il fisico ed il meccanico meglio riescono nelle loro speculazioni, se coll' immaginazione si rappresentano con vivacità e nettezza davanti alla loro mente gli oggetti corporei, i movimenti de' corpi celesti, i fenomeni naturali, gli ordigni di una macchina. Persino nelle scienze più attratte, quali sono le matematiche, apparisce l' intervento ed il sussidio potente dell' immaginazione, senza di cui alle quantità numeriche ed alle figure geometriche verrebbe meno il loro naturale sostegno. L' inglese Galton nella sua memoria sulla *facoltà di vedere i numeri*, pubblicata nel periodico *Nature* del 15 gennaio 1880, cita fra gli altri Bidder, che compieva sforzi straordinarii di calcolo mentale, vedendo mercè dell' immaginazione numeri nettamente tracciati ed allineati in ordine. La storia medesima delle scienze attesta, che alcune splendide verità, di cui esse vanno ora gloriose, vennero preconcepite sotto forma di ipotesi e quasi divinate dalla potenza dell'immaginazione intellettiva.

Rimane adunque chiarito, che anche nel mondo dell' immaginazione può pigliar posto la realtà accanto alle rappresentazioni fantastiche, se essa nel suo lavorio procede armonica e con-

corde colle altre potenze, con cui è naturalmente congiunta. Ma quando trascende i suoi giusti confini, allora altera la realtà, finge ciò, che non è, nè può essere mai, crea degli esseri chimerici e fittizi e li anima con tanta vivezza e forza da crederli vere e sode realtà. Di qui le vittime dell'immaginazione, i visionari, che s' immaginano di essere ammalati, felici od infelici, e lo sono in realtà, gli allucinati, che credono di avere presenti ai sensi oggetti, che non esistono nè punto, nè poco, i monomani, gli ipocondriaci, che vedono da pertutto orride larve, scambiandole per realtà. Di Teodorico si narra, che nei dì supremi della sua vita vide nei pesci recatigli sul desco l'immagine di Boezio e di altre sue vittime boccheggiare a morte. Il Dottore Noble racconta di un suo ammalato, che un benefico sonno era succeduto all'insonnia per ciò solo, che gli aveva fatto credere che aveva preso l'oppio, mentre gli aveva somministrato un farmaco qualunque. Una fantesca vedendo che al suo padrone si tagliava una vena del piede, s' immaginò di provare al proprio piede un dolor tale da non poterlo più muovere e fu costretta a coricarsi (1).

Anche nella storia delle scienze l'immaginazione ha lasciato traccie profonde de' suoi traviamenti. La omeomeria di Anassagora, i vortici di Cartesio, il mediatore plastico di Cudwot, gli spiriti animali sono fantasmi dell'immaginazione, e non già idee scientifiche e razionali rispondenti alla realtà. Generalmente par-

(1) Il Muratori nella sua opera *La forza della fantasia umana* narra di un certo padre Sgambari gesuita, uomo assai erudito, il quale erasi immaginato di essere stato creato Cardinale, nè più si trovò maniera, nè valsero parole per farlo ravvedere da così gradito fantasma. Egli conservava intiero il suo senno per le materie scientifiche, ed ai giovani studenti, che a lui ricorrevano per avere schiarimenti, purchè la dimanda esordisse dal titolo *Vostra Eminenza*, egli rispondeva con lieta affabilità ed apriva tutto il tesoro della sua dottrina. Si sarebbe riavuto dal suo errore innocente, se un papa avesse compiuto il non arduo miracolo di convertire il fantasma in realtà.

lando, ogni qual volta lo spirito umano impaziente di giungere alla verità specialmente nelle cose naturali, pretende di scoprire le forze e le leggi della natura senza una lunga e lenta osservazione, corre pericolo di scambiare le fantasticherie col vero e sodo sapere. Nè vuolsi passare sotto silenzio, che certi sistemi filosofici, i quali mostrano in apparenza l'impronta di una vigorosa speculazione razionale, contemplati ben bene nella loro interiore struttura appariscono un lavoro d'immaginazione più che il portato di una ragione riflessiva.

Dalle cose discorse emerge questo corollario, che i prodotti dell'immaginazione sono conciliabili colla realtà, quando il suo procedere armonizza col retto esercizio delle altre facoltà intellettive. Però è giuocoforza riconoscere, che questo criterio, teoricamente vero, non va scevro da difficoltà nella sua pratica applicazione ai casi speciali. Sonvi punti così complicati ed oscuri, che si dura fatica a sceverare con esattezza il vero dal falso, il reale dal fittizio nel lavoro dell'immaginazione. A ragion d'esempio, si suol riporre nel così detto fluido magnetico la ragione spiegativa e la causa efficiente dei fenomeni del sonnambulismo artificiale, dell'ipnotismo e delle tavole giranti; ma esiste poi in realtà questo fluido magnetico, che non si manifesta a nessuno dei nostri sensi esterni, o non è che un fantasma dell'immaginazione? Non potrebbero siffatti fenomeni attribuirsi alla forza ed all'efficacia della volontà sull'organismo? L'umanità di tutti i secoli e di tutti i luoghi sempre è ricorsa alla potenza dell'immaginazione per rappresentare a se stessa la felicità suprema dell'anima nella vita futura (1); ma a queste rappresentazioni ed immagini corrisponde davvero la realtà, ed entro a quali li-

(1) Il P. Casto Innocente Ansaldi pubblicò a Torino nel 1775 un opuscolo intitolato *Saggio intorno alle immaginazioni ed alle rappresentazioni della felicità somma*. È un lavoro pregevolissimo per erudizione e per giustezza di osservazioni, sebbene l'autore non tocchi l'intimo punto del problema.

miti? Per me è questo un problema di tal gravità e di tanto rilievo, che a volerlo disaminare con la serietà conveniente porgerebbe argomento ad uno studio affatto nuovo, amplissimo e fecondo di grandi considerazioni. È un problema intimamente connesso con l'argomento dell'immortalità; e Plutarco già lasciò scritto, che tutti i misteri hanno attinenza colla vita futura e collo stato dell'anima dopo la morte, per modo che ciò, che vi si rappresenta, non è che una debole immagine di tutti quei rami, la cui contemplazione è riservata a coloro, che saranno stati quaggiù virtuosi (1).

L'immaginazione ha popolati di abitatori i cieli, ed è antica credenza, che le anime umane sciolte dall'organismo corporeo vivano una nuova vita nelle sedi celesti. Platone nel *Fedone* riferisce un'antica tradizione, che al disopra di questo corporeo e visibile mondo, al disopra di tutte le stelle e di tutti i cieli si stendesse una bellissima e ridente regione, dove le anime beate vagheggiano cogli occhi della mente il sommo Essere, che è il Sole di tutto il mondo intelligibile. Cicerone nel *Sogno di Scipione* assicura l'Africano, esservi in cielo un luogo di incantevole e perenne beatitudine destinato a coloro che avranno bene operato quaggiù.

Seneca nella sua epistola CIII a Lucilio ritrae con molta vivezza di espressione lo stato dell'anima nella vita futura (2), e C. Bonnet nella parte XXII della sua *Palingénésie philosophique*

(1) *De oracul.*

(2) « Jam hinc altius aliquid, sublimiusque cogita intra te, quando naturæ tibi arcana retegentur, discutietur irta caligo, et lux undique clara percutiat. Imaginare tecum, quantus ille sit fulgor, tot syderibus inter se lumen miscentibus. Nulla serenum umbra turbabit, æqualiter splendebit omne cœli latus. Dies et nox, æris infimi vices sunt. Tunc in tenebris vixisse dices, cum totam lucem totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris jam procul. Quid tibi videbitur divina lux cum illam suo loco videris »?

dopo di avere posto, che l' anima nella vita futura sarà fornita di sensi *più squisiti* e di sensi *nuovi*, mercè di cui le sue facoltà raggiungeranno il sommo del suo perfezionamento, descrive la sua beatitudine con tal potenza di fantasia e così brillanti immagini, che esaltano oltre modo lo spirito e commovono il cuore.

Alle opinioni dei filosofi fanno eco le religioni di tutti i tempi. Il Cristianesimo in particolare ci rappresenta una Gerusalemme celeste, una corona celeste, un celeste convito, ci parla delle celesti melodie, con cui i beati comprensori inneggiano al Santo de' Santi. L' Apostolo S. Giovanni, salito in ispirito allo spettacolo divino, vide gli spiriti de' giusti, che seguivano il Divino Agnello per tutte le sfere celesti. S. Giovanni Grisostomo seguendo le visioni profetiche assicura che tutti i beati scorrendo per le celesti contrade vi avrebbero incontrati infiniti spiriti angelici, da cui avrebbero inteso quanto di meraviglioso e di grande avessero operato in questo mondo (1); e S. Efrem Siro descrive i voli delle anime beate per tutti i cieli (2).

Tutte queste immagini rappresentative delle anime beate, che abitano le regioni celesti, volano da luogo a luogo, cantano inni a Dio, conversano fra di loro e colle angeliche intelligenze, vanno esse prese in tutto rigore, come rispondenti ad un mondo effettivo e reale, oppure non sono che finzioni adoperate per darci una qualsiasi idea della vita futura? E se non hanno una realtà vera ed oggettiva, hanno esse almeno un rapporto di analogia colla realtà, oppure sono illusioni, chimere, vani fantasmi? Anche qui ci troviamo di fronte ad un mistero. La ragione non può pronunciare un giudizio definitivo nè in un senso, nè in un altro, pur rimanendo fermo il principio filosofico e religioso dell' immortalità dell' anima. Ci sono nel mondo psicologico regioni inaccessibili alla ragione, e che pajono riservate al sentimento.

(1) *Homilia de S. Philogoro.*
(2) *Sermo 1 de paradiso.*

Delle potenze attive e delle passive.

Il mondo corporeo esterno presenta alla nostra osservazione una varietà di cangiamenti, e noi ne argomentiamo, che gli esseri, in cui avvengono, posseggono la proprietà o la virtù di produrli. L'oro si fonde ad una data temperatura; dunque ha la proprietà della fusibilità; chè sarebbe assurdo ammettere, che si fonde di fatto, e negargli la proprietà della fusibilità. Il mondo psicologico interiore presenta anch'esso alla coscienza una serie continua di fenomeni, e noi ne argomentiamo che l'anima è fornita della virtù o potenza di produrli: se io provo di fatto un piacere od un dolore, forza è riconoscere che posso, ossia posseggo la potenza della sensitività. Ecco il concetto e la ragione delle potenze umane: esse conseguono per logica necessità dai fenomeni, o cangiamenti, a cui l'anima continuamente soggiace. La vita dell'anima emerge tutta quanta dallo sviluppo effettivo delle sue potenze, ossia risiede nel discorrere dal suo stato possibile al reale, nel diventare in atto ciò, che da prima era solo potenzialmente.

L'io umano è un soggetto personale, ossia un'attività sostanziale, fornita di libertà ed intelligenza, per cui mostrasi causa efficiente del suo operare. Questo concetto della personalità ci porta per logica necessità a riconoscere nell'anima umana l'esistenza di potenze essenzialmente attive. Quando ad esempio formiamo un deliberato proposito e risolutamente lo traduciamo in atto, o respingiamo un disonesto consiglio o rivolgiamo tutto il nerbo della nostra riflessione alla meditazione di qualche grave problema, o ripetiamo le parole dell'Alfieri — volli, sempre volli, fortissimamente volli — per imprimere un nuovo e fermo indirizzo alla nostra vita, noi mettiamo in mostra l'operare delle nostre potenze attive. Che se l'io umano è un'attività originaria

e sostanziale, perchè è persona, vuolsi dall'altro lato riconoscere, che è finito e limitato, epperciò può essere modificato da altre attività esteriori distinte da lui, e sotto questo riguardo è giuocoforza ammettere l'esistenza di potenze passive accanto alle attive. Così allorquando accolgo in me l'impressione di una musica, fatta sull'organo del mio senso uditivo, o sento il discorso di qualche persona, o mi si presentano alla memoria ed all'immaginazione fatti passati, che pur vorrei sepolti in eterno silenzio, tali casi sono dovuti alle mie potenze passive. Adunque mediante le potenze attive l'anima modifica sè stessa, ossia è causa dei fenomeni, che accadono in lei; mercè delle potenze passive essa è modificata da altre sostanze, ossia è il soggetto di fenomeni, che le provengono da una causa distinta da essa.

Questi due ordini di potenze hanno fra di loro natural corrispondenza e prestandosi vicendevoli servizi, insieme concorrono al perfezionamento della vita psichica. Poichè il mondo corporeo ed il mondo sociale irraggiano sull'anima la loro virtù, mettono in moto la sua interiore energia, ad essa si rivelano mediante le loro impressioni, e suscitano pensieri, sentimenti, desiderii, e l'anima alla sua volta risponde all'azione ricevuta, fa tesoro degli elementi, che le vengono dal di fuori, li lavora colla propria attività, stampandovi la sua personale impronta. L'io umano non può compiere il lavorio del suo perfezionamento, se non a condizione di serbare la conveniente armonia tra le potenze attive e le passive: egli è persona, dunque non deve abdicare alla sua personalità: egli non basta a se solo perchè finito; dunque non può rinunziare all'azione degli altri esseri.

É celebre nella storia della filosofia moderna il sensismo di Condillac. Esso è la negazione assoluta delle potenze attive, giacchè ripone lo stato originario e sostanziale dell'anima umana nella sensazione, che è facoltà essenzialmente passiva, e da essa pretende di derivare tutte le altre potenze, le quali altro non sono che

la sensazione medesima trasformata in differenti guise. La critica filosofica già ha chiarito sino all'evidenza la superficialità e l'insussistenza della sua teoria. L'attività della ragione, che medita e lavora intorno i più ardui problemi della scienza, la libera volontà che assoggetta i sensi e le passioni alla legge del dovere, il dominio dell'uomo sopra di sè stesso e del mondo esteriore, sono fatti, i quali andrebbero ricisamente negati, se l'anima umana nel suo stato originario fosse niente più che un soggetto meramente passivo, il quale riceve la sua impronta dalle impressioni, che il mondo corporeo produce su' suoi sensi.

Il Rosmini ammettendo la divisione delle potenze in attive e passive, afferma che da prima si svolgono le facoltà passive. Nel che io non convengo con lui, essendochè l'istinto animale, segnatamente quello che riguarda il nutrimento ed il movimento delle membra, facoltà essenzialmente attiva, è desto sin dai primordii dell'esistenza.

I sensi e la ragione.

L'uomo congiungendo nell'unità del suo essere un organismo corporeo ed un'anima razionale, appartiene a due mondi, il mondo materiale ed il mondo spirituale: mediante i sensi vive nel mondo della natura fisica esteriore, mediante la ragione vive nel mondo della verità e dell'idealità. Quindi è, che tra i sensi e la ragione corre quella mirabile corrispondenza, che passa tra le due sostanze, che compongono l'umano soggetto, il corpo e l'anima. Nei sensi si rispecchia tutta la bellezza dell'organismo corporeo, nella ragione si rivela la sublimità dell'anima. Nel continuo lavorio della vita umana i sensi e la ragione adempiono un ufficio loro proprio e distinto, ma questa distinzione non toglie, che abbisognino gli uni e l'altra di vicendevole aiuto e cospirino amichevolmente ad un comune intento. In ciò dimora la corrispondenza, di cui facciamo parola.

I sensi fisici, sebbene si attengano all'inferiore parte del nostro essere, tuttavia ponendoci in intima corrispondenza colla natura corporea esteriore, procacciano all'anima quelle svariate e profonde impressioni, che concorrono anch'esse a formare il tessuto della nostra esistenza, ammanniscono alla mente i materiali informi di una gran parte del nostro sapere e penetrano nelle pieghe della nostra vita intima insinuandosi nel lavorio proprio dello spirito. Essi accompagnano il corso della nostra esistenza e danno alle diverse età della vita una diversa forma, essendo le loro impressioni sfuggevoli e vivaci nella fanciullezza, gagliarde e potenti nella virilità, languide e rimesse nella vecchiaia. Mediante il ministero de' sensi noi percepiamo gli oggetti esteriori e ci componiamo in mente la conoscenza della natura circostante. Però dell'universo corporeo che si distende immenso, non percepiamo se non quel piccolissimo mondo, che cade sotto l'apprensiva de' nostri sensi. Chi sa dire quali e quante proprietà della materia ci rimangano perpetuamente ignote, perchè non abbiamo organi corporei da ciò? Noi compiangiamo il povero sordo-muto, a cui sono mute le armonie della natura e dell'arte, muta la rivelazione della parola umana, e chiamiamo infelice il cieco, che non ha occhi per contemplare le bellezze della natura, per vagheggiare la serena luce del giorno co' suoi variopinti colori. Ma se una intelligenza superiore alla nostra fosse dotata di un sesto senso, che a noi fa difetto, compiangerebbe noi, ai quali rimangono ignoti que' fenomeni cosmici, per cui non abbiamo l'appropriato organo sensorio. Tale è l'ufficio proprio dei sensi.

La ragione, pur facendo tesoro delle informazioni attinte dai sensi, va assai più in là. Essa spazia in una sfera ben più ampia e svariata, che non è la ristretta cerchia del mondo sensibile. Non solo corregge le illusioni de' sensi, ma li domina sia adoperando gli uni a rinforzo degli altri e munendoli di acconci stru-

menti, sia assoggettandoli all' attenzione e convertendoli così di passivi in attivi. Essa sovrasta ai sensi, perchè di più oggetti particolari caduti sotto gli organi sensorii forma un' idea generale, che tutti li rappresenta in una medesima classe, e si stende sino a percepire essa sola tutte le qualità sensibili degli oggetti, anche le più disparate, mentre ciascun senso non apprende se non quelle sole, che sono proprie del suo apparecchio organico. Infine la ragione abbraccia la serie indefinita delle cause e degli effetti, le forze e le leggi universali della natura, e quelle verità immutabili ed assolute, che governano la vita umana, e che nessun senso fisico potrà scoprire giammai. Così l' ufficio proprio della ragione si chiarisce distinto da quello dei sensi, e di gran lunga superiore (1).

Malgrado questa differenza di uffici, i sensi e la ragione si corrispondono e si giovano mutuamente. Poichè senza il ministero de' sensi la ragione pura non giungerebbe alla verace conoscenza del mondo corporeo esterno e delle sue leggi; giacchè l' intima natura del mondo fisico non si indovina a priori, ma va percepita, osservata, contemplata quale si presenta.

Ma alla loro volta i sensi per sè soli non hanno la virtù di darci la conoscenza degli oggetti sentiti: questa virtù di pensare e di conoscere è tutta propria della ragione. I sensi sono niente più, che strumenti. mercè di cui l'anima percepisce il mondo delle cose esterne: essi ricevono le impressioni degli oggetti, ma è virtù propria dell'anima percepire gli oggetti, che le hanno cagionate. Questa essenzial differenza tra il senso fisico e la ra-

(1) Scrisse Dante, che *dietro a' sensi la ragione ha corte l'ali* (*Parad.* canto 2.°). Il vero sta nell'opposto: i sensi non giungono fin là, dove s'innalza la ragione. Giustamente Cicerone nel *De officiis*, lib. I, cap. 4: « Inter hominem et belluam hoc maxime interet, quod hæc tantum quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest, quodque praesens est, se accommodat. Homo autem, quod rationis est particeps, causas rerum videt ».

gione è posta fuor d'ogni dubbio dal fatto psicologico che l'abitudine scema la sensazione, mentre perfeziona il conoscere. La prima e nuova impressione di un oggetto esterno su qualche nostro organo sensorio si sente in modo vivo e speciale, mentre va sempre più affievolendosi quanto più si ripete, e finisce nell' indifferenza. Per lo contrario quanto più ripetiamo i nostri atti intellettivi intorno ad un oggetto sentito e ci abituiamo a rifletterci, tanto più compiuta conoscenza ne acquistiamo e più addentro lo percepiamo; mentre quanto più viva è la sensazione che ne proviamo, tanto meno essa ci consente di conoscerlo. Quindi apparisce disforme dal vero la celebre sentenza attribuita ad Aristotele e seguita dalla Scolastica: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, sentenza ripetuta da Dante là, dove scrisse nel quarto canto del *Paradiso:* Il vostro ingegno solo da sensato apprende ciò, che fa poscia d'intelletto degno », Questa dottrina della trasformazione de' sensibili negli intelligibili, e quindi dei sensi fisici nella ragione, è pretto e puro sensismo, che fa rampollare dai sensi tutte le idee. Giustamente Leibnitz corresse la famosa sentenza apponendovi l'aggiunta *præter intellectum*.

L'intelligenza e la volontà.

Sono queste le due supreme potenze fondamentali dell'anima razionale, i due elementi costitutivi della personalità umana. Considerate nel loro sviluppo, esse sono l'una la fonte della vita speculativa, l'altra la fonte della vita operativa. Queste potenze armonicamente si corrispondono come il pensiero e l'azione: l'intelligenza è l'occhio che vede, la volontà è la mano che opera, il pensiero è lo specchio dell'azione, l'azione è il pensiero tradotto in realtà. Ciò, che si vuole, è conosciuto, l'ignoto non è voluto. Quindi alla notissima sentenza *Volere è potere*, io aggiungerei: *purchè si voglia quel che si può e quel che si conosce.*

Questa corrispondenza apparisce manifesta nello sviluppo delle due potenze, che procede parallelo e di pari passo. Se noi osserviamo lo svolgersi progressivo dello spirito nelle diverse età della vita, scorgiamo che quanto più l' intelligenza va allargando il suo orizzonte ideale, tanto più la volontà va ampliando la cerchia del suo operare. Il carattere morale è un altro fatto, che pone in chiaro l'armonica corrispondenza, di cui parliamo. Il carattere importa la coscienza di sè ed il potente dominio di sè: ora la coscienza di sè viene dall' intelligenza, ed il potente dominio di sè, ossia la fermezza ed energia del volere origina da un incrollabile e profondo convincimento dei principii ideali direttivi della vita.

Però corrispondenza non è il medesimo che identità. L' intelligenza e la volontà, per quantunque siano correlative ed indisgiungibili, pur tuttavia hanno natura essenzialmente diversa, essendochè la prima è potenza di pensare e di conoscere ed ha per oggetto il vero, la seconda è potenza di operare ed ha per oggetto il buono conosciuto sotto le sue molteplici forme. *Io intendo*, *io voglio*, sono due espressioni, che hanno diverso significato. *Intendo* è una semplice rappresentazione ideale di un determinato oggetto; *voglio* è un fermo proposito, che va tradotto in realtà, è un comando, che va eseguito. Altro è l'atto intellettuale, con cui l'artista si forma in mente un' ideale, ed altro l'atto volontario, con cui gli dà vita esteriore realizzandolo nel marmo o nella tela. Questa distinzione tra le due potenze, di cui discorriamo, ci porta a rigettare la teoria dell' Idealismo assoluto di Amedeo Fichte, il quale muovendo dall' identità del pensiero e dell'essere sostiene che conoscere le cose vale quanto crearle, confondendo così l' intelligenza conoscente coll'attività volontaria. A questa teoria si contrappone quell'altra, che non solo distingue la potenza dell' intendere da quella del volere, ma le separa a segno da togliere ogni vincolo di corrispondenza tra l' una e

l'altra. Tale è appunto la dottrina psicologica di Emanuele Kant, il quale ha scavato un abisso tra la ragione pura o speculativa e la ragione pratica, quale ei denomina l'attività volontaria. Egli dopo di avere additato all' uomo una duplice destinazione, il sapere cioè e l'agire, o in altri termini il conoscere ed il volere, ed instituito un esame critico di queste due facoltà, sentenzia che se la vita dell' uomo non avesse altro scopo finale che il sapere, e rimanesse immobile sul mondo, che osserva, la sua esistenza si convertirebbe in un mero sogno, in una continua illusione, ma che la volontà è quella sola, che lo assicura della sua reale esistenza. Ogni qual volta la ragion pura medita intorno la natura dell'anima umana, l'origine del mondo, l'esistenza di Dio, è condannata a perpetue contraddizioni. Viene la ragion pratica, la quale stabilisce i principii direttivi della vita operativa o volontaria ricostruendo quanto la ragion pura aveva distrutto. Ma Kant non ha avvertito, che avendo appellato col nome comune di ragione tanto la facoltà della conoscenza, quanto la facoltà del volere, ha con ciò ammesso una facoltà, che si distrugge da sè medesima, perchè colpita da intrinseca contraddizione.

Dacchè la volontà nel suo operare è necessariamente illuminata dalla intelligenza ne consegue che di sua natura ha un carattere razionale, per cui è sempre accompagnata dalla coscienza di sè. Una volontà incosciente non è più volontà razionale umana nel vero senso della parola, bensì cieco istinto, quale è quello, che per necessità di impulso spinge l' ape a costrurre il suo alveare, od il ragno a comporre la sua tela. Nè il cieco irrefrenabile istinto animale potrà mai trasformarsi in volontà razionale, per la ragione medesima, per cui il senso fisico non può diventare intelligenza speculativa, essendochè tra la coscienza e l' incoscienza corre un abisso invalicabile. Lo Schopenhauer ha posto per principio originario e formatore di tutto l' universo una unità informe, vuota di realtà, dominata da un indomabile istinto, da

uno sforzo perpetuo, che la porta a manifestarsi esteriormente e diventare tutti gli esseri dell' universo, e siffatto principio universale egli denomina volontà. Ma egli non ha punto dimostrato, nè gli riesce possibile dimastrarlo, come mai una volontà, che non appartiene a nessuno, e che non è illuminata da verun raggio di luce intellettuale, possa avere formato un universo, dove splende tanta intelligenza, un ordine così meraviglioso, una stupenda armonia. Nel 1869 Eduardo de Hartmann pubblicava la sua celebre opera *Filosofia dell' inconsciente;* e l'inconsciente è per lui l' unità suprema ed infinita, in cui si contiene confuso in un caos tutto l' universo, e da cui tutto deriva; ed anche noi esseri viventi, che abbiamo coscienza della nostra individualità personale, siam figli di un Inconsciente, che non ha nè intelligenza, nè volontà tutta sua propria. Un inconsciente assoluto, che diventa la coscienza personale de'singoli individui, lo intenda chi può, lo ammetta chi rinnega il sentimento della sua personalità individuale.

Conseguenze pedagogiche.

Dalla esposta corrispondenza delle potenze umane fluiscono alcune conseguenze pedagogiche, le quali giova qui accennare di volo.

1.° Si coltivi nell' alunno la facoltà del credere preservandolo da una cieca ed irragionevole credulità, ma ad un tempo riconosca che la ragione ha i suoi limiti e deve rispettare i diritti della fede (1).

2.° La memoria va esercitata razionalmente e consociata

(1) « Io intendo che i miei alunni non ammettano per vero e per certo, se non ciò solo, che sappiano dimostrare come due e due fanno quattro. » Questa massima didattica del Pestalozzi, distruttiva della facoltà del credere, fu poi riconosciuta erronea da lui medesimo.

colla facoltà della previsione per guisa che l'alunno dalla ricordanza del passato ritragga norme per l'avvenire.

3.° La coltura dell'immaginazione va ordinata in modo, che avvivi e conforti lo sviluppo delle altre potenze e non alteri nella mente dell'alunno il sentimento ed il concetto della realtà.

4.° I sensi e la ragione vanno coltivati in armonia colla progrediente età dell'educando, senza mai dimenticare, che la coltura del pensiero non va confusa con quella dei sensi, come erroneamente adoperano gli esclusivi fautori del metodo intuitivo od oggettivo, ma ha natura sua propria e leggi speciali.

5.° Dacchè l'uomo é fornito di due ordini di potenze, attive e passive, consegue che l'educatore deve trattare il fanciullo come un essere personale dotato di attività sua propria, e non già come un soggetto meramente passivo od automatico, ma ad un tempo lo renda persuaso, che non basta a se solo, bensì abbisogna dell'opera altrui.

6.° L'intelligenza va educata non solo come facoltà del puro conoscere e del sapere, ma altresì come norma direttiva della volontà, la quale va sempre accompagnata dalla coscienza del proprio operare. Quindi si chiarisce contraria alla verità la opinione, che tenta di prevalere in pedagogia, che cioè la scienza è tutto.

GIUSEPPE ALLIEVO.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

E Boutroux. — **Pascal.** — *Parigi, 1899.*

Questo nuovo volume dell' illustre filosofo francese fa parte di una collezione pubblicata dalla libreria Hachette col titolo : *Les grands écrivains français,* e noi siamo ben lieti di farlo conoscere ai nostri lettori

Niuno per verità poteva meglio del Boutroux ritrarre il grande scrittore e pensatore. Insigne pensatore egli stesso, scrittore sobrio ed elegante e nello stesso tempo chiaro e preciso, credente e con qualche inclinazione al misticismo, benchè non asceta, egli era in grado non solo di comprendere e penetrare la mente e l'animo di Pascal, ma quasi di farlo rivivere nella propria mente e nel proprio animo. E così io non potrei dare migliore e più giusta definizione di questo libro che dicendolo non solo un fedele ritratto di Pascal, ma quasi un' evocazione.

L' A. non distingue nella sua esposizione la vita dagli scritti del Pascal ; ma espone insieme e per ordine cronologico le sue vicende esteriori, l' evoluzione de' suoi pensieri e dei suoi sentimenti e i lavori da lui compiuti. Siccome però l' intento principale del libro è di far conoscere l' uomo e lo scrittore più che lo scienziato, l' A. si occupa più specialmente degli scritti morali e religiosi.

Collo svelarci l' intima vita del Pascal l' A. ci dà ragione dei suoi scritti, delle idee, delle dottrine e dei sentimenti che in essi sono esposti. E come queste idee e questi sentimenti sono in vario modo nel Pascal eccitati dall' ambiente in cui egli vive, così il Boutroux con pochi tratti, ma chiari e precisi, ci fa conoscere il mondo politico morale e intellettuale del tempo. È mirabile in modo particolare l' arte colla quale il Boutroux ci descrive la gran lotta sostenuta dal Pascal contro i gesuiti : con una rara

imparzialità mette l'una contro l'altra le due grandi correnti di idee e di sentimenti, l'una rappresentata dai Gesuiti e dai Melinisti l'altra dai Giansenisti, da Porto Reale, da Pascal. Il libro qui prende il carattere e quasi la forma di un dramma; esso ci fa assistere alla lotta ne' suoi vari momenti e ci rappresenta al vivo tutto lo svolgimento delle idee e dei sentimenti nello spirito del Pascal e l'ardore con cui egli combatte. E non ostante l'ammirazione e quasi direi l'affetto verso il suo protagonista, egli si tira in disparte lasciando che ognuna delle due parti esponga colla maggiore efficacia le proprie ragioni. Solo in fine l'A. riassumendo il suo giudizio sul Pascal e sull'opera sua, si schiera dalla parte di lui contro i gesuiti, chiudendo il libro con un magnifico ritratto del grande scrittore. Dopo aver esposti i vari concetti e giudizi che di lui si fecero successivamente i più insigni pensatori, Voltaire, Condorcet, Chateaubriand, Cousin ed altri, egli conclude insistendo, come fa in tutto il libro, sull'unità del suo spirito, malgrado i contrasti apparenti. Pascal, dice il Boutroux, *apparait comme un génie très-riche, avide d'unité et d'excellence, dont toutes les puissances sans s'affaiblir, se sont rangées sous la foi, sous l'amour de Dieu;* o, come dice altrove, *il y a en Pascal un savànt un chrétien, un homme. Chacun des trois est un tout;* ma essi si accordano e si unificano in un unico spirito. Tutto il libro è una prova di questa mirabile unificazione nel grande pensatore e credente.

CARLO CANTONI.

ENRICO PESSINA. — **Discorsi inaugurali.** — *Napoli, Fr. Giannini e F. 1899*, pp. 308.

Sciogliamo molto volontieri un debito parlando di questa bella e interessante pubblicazione, che contiene discorsi pronunciati dall'illustre autore dal 1860 al 1893, il primo nell'Università di Bologna, gli altri nell'Università di Napoli. Comprendono, come si vede, un lungo spazio di tempo, che il Pessina percorse gloriosamente con molto vantaggio degli studi giuridici e filosofici.

Questi discorsi trattano diversi argomenti, quello pronunciato a Bologna nel 1860 è una prolusione ad un corso di diritto costituzionale, altri due pronunciati a Napoli nel 1861 e nel 1875

sono prolusioni al suo corso di Diritto penale; finalmente ve ne sono tre che concernono propriamente la filosofia del Diritto e furono pronunciati nella solenne inaugurazione degli studii dell' Università di Napoli. Sono pochi i Professori che riescono a fare tre discorsi inaugurali degli studii e del fatto, che prova la fiducia dei colleghi e lo zelo volonteroso dell' illustre Professore, noi dobbiamo rallegrarci, perchè quei tre discorsi sono i più importanti del volume e i più interessanti per noi. Essi si leggono con tanto maggior gradimento oggi che anche da persone *consolari* si dicono cose tanto spropositate e perfino ingiuriose contro una scienza che è il prodotto delle più nobili aspirazioni dell' uomo e ne rappresenta il pensiero più elevato. — Quei tre discorsi spirano il più vivo e più sincero amore della filosofia e contengono un giusto e profondo concetto del suo ufficio e del suo valore. Mentre alcuni cultori delle scienze sperimentali fanno pompa di un rozzo disprezzo d'ogni scienza ideale, d'ogni *metafisica*, com'essi la dicono, affastellande sotto questo nome le dottrine fra loro più diverse, comprese quelle contrarie alla metafisica dogmatica e provando così che essi non conoscono affatto ciò che disprezzano, il Pessina mostra di aver tenuto dietro, fin dal principio della sua vita scientifica, ai progressi delle scienze sperimentali, dando ad esse il giusto valore e l'importanza che hanno, oltrechè nella vita pratica, anche nel pensiero e nel sapere.

Nel discorso del 1878, in cui tratta del *Naturalismo e le scienze giuridiche*, il Pessina con grande imparzialità e precisione passa in rassegna i progressi accennati, dimostrando come da questi anche le scienze morali possono e debbono trarre un grande ajuto. Anzi, egli dice, « le scienze sociali hanno continua-
» mente bisogno di rinnovare le loro dottrine nelle onde pure
» del naturalismo e del suo sapere positivo per tener conto delle
» condizioni reali della vita degli individui e delle nazioni e per
» sostituire alle *ipotesi astratte* uno studio profondo dei fatti re-
» lativi alla vita fisica dell'uomo nelle sue attinenze con la vita
» psichica ed alle leggi generali della vita dell' Universo ».

Ma se con tale larghezza di idee il Pessina accetta l'*alleanza* dei Naturalisti, non vuole però che questi entrino nelle scienze morali come *conquistatori;* respinge *una invasione dirizzata a*

trasformare le scienze sociali in capitoli della Fisiologia; e dice ai Naturalisti « noi vi ripeteremo in questo caso quello stesso » motto, *procul ite profani*, che voi gettaste contro i metafisici, » quando pretesero conoscere *a priori* gli Esseri della Natura » senza le vostre esperienze, e le vostre circospette induzioni ».

Con tali criterii il Pessina combatte quindi i Naturalisti positivisti, i quali negano ogni intuizione ideale ed ogni metafisica e pretendono ridurre tutto il sapere a cognizioni puramente sperimentali. Il sensibile, osserva egli giustamente, presuppone un sovrasensibile; ed il Materialismo, che pretende escludere ogni concezione metafisica, è esso medesimo un sistema metafisico ed un sistema che logicamente non può reggersi, perchè dà realtà assoluta alla materia che è pura astrazione.

Non è quindi a meravigliarsi se il Pessina, pur riconoscendo il grande valore scientifico della dottrina darwiniana, rifiuta risolutamente il darwinismo materialistico o puramente meccanico; perchè a parer suo è un assurdo il parlare di un' evoluzione senza ammettere nel mondo un fine immanente, il quale solo può farci ammettere e distinguere nelle cose e nei fatti un meglio e un peggio.

E venendo in particolare alle idee dell'A. intorno alla materia delle scienze sociali, egli sostiene con vigorosa costanza il principio che le scienze sociali debbono fondarsi sulla morale. Ciò egli afferma nel suo primo discorso, e ciò ribadisce negli altri due; ma la morale, a parer suo, deve pur avere un fondamento metafisico. Al qual proposito così egli scrive nel secondo discorso:

« La necessità etica senza un presupposto metafisico è un as- » surdo. Abbiamo spesso sentito a parlare di una morale indi- » pendente. Ma che cosa significa una Morale indipendente? Se » si vuol dire con ciò che la Morale dev' essere scevra del teo- » logismo scolastico di obbedienza cieca verso un Dio che co- » manda e dà sanzione a'suoi comandi col premio e con la pena, » non possiamo non essere d'accordo. Ma una scienza dei doveri » per la libertà umana, indipendente da una dottrina su fini ra- » zionali della vita affidati all' uomo stesso, una scienza morale » senza il fondamento di una scienza superiore che riconosca un » principio assoluto, al quale la libertà deve ubbidire, è un non » senso ».

Come si vede dunque, il Pessina, mentre fonda le scienze sociali sulla morale, fonda poi questa alla sua volta sulla metafisica, ossia sulla filosofia come *scienza dei fini assoluti*. Ma la filosofia non ha solo quest' oggetto : il suo dominio, come si esprime il nostro A., *è la comprensiva contemplazione di Dio, della Natura e dello Spirito;* perciò la filosofia sintetizza ed unifica tutto il sapere ed è il fondamento dell' enciclopedia.

Nel secondo e terzo discorso il Pessina cerca pure di determinare in che egli voglia riporre il fine assoluto dell'uomo ossia la sua legge suprema. « Questa, « egli dice » non istà nella ferrea e cieca necessità del destino, ma nella coltura morale cioè » nella libertà razionale che domina il mondo della natura e coopera a quella divina armonia di mezzi e di fini, che costituisce la legge dell'Universo ». Perciò anche la dottrina darwiniana della lotta per l' esistenza prende nel Pessina un alto significato morale. Nel suo terzo discorso egli insiste vivamente sulla *solidalità umana*, sul fine comune degli uomini, senza del quale non può ammettersi un dovere. Questo fine comune è quello che fa della Società umana non solo un organismo fisiologico e psicologico ma anche un organismo etico ; che è il suo carattere essenziale e supremo. Perciò l' A. aveva detto nel discorso precedente « che la lotta per l' esistenza ha il divino significato di » lotta per l' adempimento della destinazione dell' uomo, di combattimento per assicurare il cammino e il trionfo sempre maggiore del vero e del bene ».

Così se nel Pessina non é difficile riconoscere qualche traccia di Hegelianismo, il suo pensiero fondamentale intorno al significato e al valore della vita umana si accorda con quello del Kant. Ed infatti egli stesso implicitamente lo riconosce, dicendo che la salvezza del genere umano si può trovare ancora nel Cristianesimo , inteso però nel senso del Lessing e del Kant, cioè come una religione *in cui il sentimento della fraternità risponde precisamente al dettato della libera cooperazione come vincolo giuridico ed etico insieme.*

E questo è il concetto che noi pure ci siamo studiati di esporre e propugnare con altre parole nella nostra critica del formalismo etico del Kant (1). CARLO CANTONI.

(1) Vedi C. CANTONI. — *E. Kant.* — Vol. II. -- *La Filosofia pratica*, capo 5°.

GEORGES DUMAS. — **La tristesse et la joie.** — *Paris, F. Alcan. 1900.* — Pag. 427, L. 7. 50

Il libro sul quale richiamiamo l'attenzione del pubblico italiano, è il risultato di più anni di ricerche. Sin dal 1888 il Dott. Dumas. ascoltando le lezioni professate al Collegio di Francia dal Ribot su' fenomeni affettivi, avea formato il progetto di studiare sperimentalmente le emozioni e le passioni. Nel giugno 1891 egli dava alla « *Revue Philosophique* » un primo articolo su la natura del desiderio e le associazioni d'idee nella passione secondo le ricerche da lui fatte alla clinica di Sant' Anna (1). Su un soggetto analogo versò la sua tesi inaugurale di medicina sostenuta nel giugno 1894 davanti la Facoltà di Medicina di Parigi (2). L'anno di poi traduceva dal danese il libro del prof. Lange sulla natura delle emozioni (3). Infine nel '96 e '97 dava alla « *Revue Philosophique* » quattro articoli riguardanti i fenomeni fisiologici che accompagnano la tristezza e la gioja (4).

Il libro di cui ci occupiamo, nel pensiero dell'autore, non è che il primo volume di uno studio completo su ciascuna emozione speciale. Egli ha già de' documenti riuniti per degli studj simili su la collera, la paura e l'angoscia.

Il metodo ch' egli impiega è il metodo abituale dell' osservazione e dell'esperimento: salvo che in luogo di studiare un medesimo stato affettivo presso individui differenti, si deve sempre, quando si può, studiare gli stati affettivi differenti delle variazioni emozionali presso uno stesso individuo. Il che s' è facile quando si tratta d'emozioni passaggere, è difficile quando si studiano tristezze e gioie di lunga durata, ma è sempre, come giustamente opina il Dumas, il procedimento più sicuro.

Il libro è diviso in cinque parti. L'autore comincia con lo studiare la tristezza e la gioja considerate quale emozioni-sentimenti; descrive i sentimenti essenziali o accessorj che le costituiscono, le variazioni sensibili, intellettuali, volitive che le ac-

(1) *L'associazion des Idées dans les Passions.*

(2) *Les États intellectuels dans la Mélancolie.* — Paris, F. Alcan, 1894.

(3) *Les Émotions.* — Paris, F. Alcan, 1895.

(4) *Recherches expérimentales sur la Joie et la Tristesse*

compagnano. Poi analizza il meccanismo della loro formazione. Per questo l'osservazione interna, l'osservazione esterna, l'esperimento propriamente psicologico, la psicometria bastano. La parte *psicologica* dello studio è la più importante e la più estesa. Nella seconda parte, *psico-fisiologica*, l'autore cerca di mostrare i rapporti della gioja e della tristezza con certe variazioni fisiologiche che, secondo l'opinione comune ne costituiscono l'espressione interna, le variazioni circolatorie e respiratorie. In una terza parte, da lui appellata *psico-chimica*, egli stabilisce il rapporto della gioja e della tristezza con le combustioni (scambi gazosi, eliminazione dei consumi organici, ecc.). In una quarta, detta *psicofisica*, studia non solamente il rapporto della gioja e della tristezza con le sensazioni di temperatura, di calore, di rumore che contribuiscono a produrle, ma i rapporti di queste due emozioni con i cambiamenti di temperatura, di colore, d'odore e anche di sapore ch' esse producono, alla lor volta, nell'organismo. Infine, in una quinta parte detta *psicomeccanica*, studia i rapporti della gioja e della tristezza con l'energia dei muscoli, la rapidità o l'ampiezza di movimenti, e le diverse espressioni muscolari di queste due emozioni. Nella conclusione mostra il rapporto di tutti questi fenomeni fra loro, indicando quali a lui sembrano essenziali e quali derivati, e coglie l'occasione per ispiegarsi su la natura psichica ed organica della tristezza e della gioja.

Se si vogliono classificare le dottrine contemporanee del sentimento, si distinguono generalmente due teorie principali, che il Ribot (1) chiama teoria fisiologica e teoria intellettualistica. La tesi fisiologica riattacca gli stati effettivi a condizioni biologiche e li considera come l'espressione diretta e immediata della vita vegetativa. Secondo questa tesi, i sentimenti dipendono da' fenomeni organici: sono primitivi, autonomi, irreducibili, possono esistere al di fuori dell'intelligenza e senza di essa. Bain e Spencer sono tra' filosofi contemporanei che hanno sostenuto o ammesso implicitamente questa tesi, cui il Maudsley ha così formulato (2): « Le emozioni, buone o cattive, sono fenomeni fisici che proce-

(1) *La psychologie des sentiments*, IX.

(2) *La physiologie de l'esprit.* — Trad. Herzen, p. 325.

dono dalla vita vegetativa, si conformano a leggi naturali nella loro origine, natura ed espressione, e devono essere studiate e discusse come tutti gli altri fenomeni della natura ». Il Lange fa dell' emozione la coscienza de' fenomeni circolatorj e dei fenomeni trofici, motori e sensibili che la circolazione gli par tenere sotto la sua dipendenza: per lui l' emozioue é una realtà mentale ben distinta dalla rappresentazione, ed é dal corpo non dal pensiero che riceve le leggi che la governano. L'James ci dà la formola più moderna e più scientifica della stessa tesi. Egli osserva che poiché il cervello non ha sensibilità speciale, tutte le sensazioni emotive che saremmo tentati di attribuirgli, devono riconoscere un' origine periferica; un sentimento dovrà decomporsi da una parte in fenomeni organici e viscerali, dall' altra in impressioni confuse di cellule corticali corrispondenti a questi fenomeni periferici e determinati da essi. La teoria intellettualistica ha trovato la sua più completa espressione nell' Herbart e nella sua scuola, per cui ogni stato affettivo non esiste che pel rapporto reciproco tra le rappresentazioni. Ogni sentimento é l'accorgersi di un promovimento o di un impedimento dell' attività rappresentativa; somiglia agli accordi musicali e alle dissonanze che differiscono da' suoni elementari, comunque non esistano che per essi. Si é osservato, difatti, che i sentimenti estetici provocati da' suoni dipendono dagli intervalli, cioé dal rapporto tra le nostre percezioni. Il Nahlowsky é colui che ha presentato la tesi con più ingegno e chiarezza (1). Egli comincia col relegare nel dominio della sensibilità fisica ciò che non é riducibile ai rapporti di rappresentazioni, la stanchezza, la sete, la fame, tutte le modificazioni della sensibilità organica. Vi sono altri piaceri e dolori, come i piaceri della distrazione o del divertimento che non provengono dall' azione reciproca tra le rappresentazioni. Fatte queste eliminazioni, i sentimenti si possono considerare non per qualche cosa di reale, ma per una maniera d' essere, piacevole o dolorosa, che risulta dalla coesistenza, nella coscienza, di rappresentazioni che si accordano o si contrastano. Si può anzi dire che il sentimento é la coscienza dell' elevarsi o dell' abbas-

(1) *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen*. — Leipzig, 2ª ed. 1884.

sarsi della propria attività vitale dell'anima, se si considera che le rappresentazioni sono le forze propriamente agenti dell'anima. Il Nahlowsky, nella sua teoria così risolutamente intellettualista, non nega l' influenza de' fenomeni fisiologici e fisici (vecchiaja, malattia, razza, nutrizione, circolazione, respirazione, ecc.), sui sentimenti, ma dice che queste cause debbono agire sul cervello e le rappresentazioni prima di poter agire sui sentimenti.

Ciò posto, si vede facilmente quali conseguenze risultano dall' una e dall' altra tesi per la teoria dell' espressione emotiva. Se si ammette la tesi fisiologica, l' espressione interna o esterna è il fenomeno essenziale di cui il sentimento psichico non è che la traduzione: per ben conoscere un' emozione, basta conoscerne l' espressione: l' analisi obbiettiva dei movimenti corrisponderà all'analisi subbiettiva dello stato effettivo. E difatti il Darwin (1) ha osservato che la libera espressione d'una emozione qualunque con segni esteriori la rende più intensa. All' opposto, gli sforzi fatti per reprimere ogni manifestazione esteriore moderano l' emozione stessa. Questi risultati in parte derivano dalla relazione intima che corre tra pressochè tutte le emozioni e ogni loro manifestazione esterna, in parte dall' influeuza diretta dello sforzo muscolare sul cuore e per conseguenza sul cervello. Per la tesi intellettualista invece l' espressione diventa l' accidente, il fenomeno accessorio di cui la psicologia può ancora occuparsi, ma che una teoria dell' emozione può anche omettere o trascurare. I sentimenti si riflettono diversamente sul corpo: un fanciullo in preda ad una gioja profonda, batte le mani, salta in aria, batte i piedi per terra: la tristezza abbassa la testa: nel dubbio, lo sguardo erra con inquietudine: nella paura, esso è fissato su di un punto: l' estasi torce l' occhio in alto. Ma questi riflessi involontarj (che sono onnipotenti presso il fanciullo e il selvaggio, ma che la civiltà tende a diminuire) si aggiungono all'emozione quali semplici elementi derivati secondarj. I fisiologi, partendo da espressioni ben ben marcate, gesti, sensazioni, movimenti, atteggiamenti, presentano il sentimento come la coscienza di queste espressioni; per essi, sopprimete l' espressione, voi avete soppresso il sentimento. Ciò che essi trascurano o non ispiegano

(1) *Expression des émotions*, p. 397.

abbastanza, é il fatto propriamente cerebrale che si chiama piacere o dolore. Il Lange non sembra supporre che vi sia un problema a risolvere: e W. James che l'intravede, opina che certi piaceri o dolori cerebrali sono legati all'attività propria de' centri, senza che la tesi periferica sia loro applicabile: tali sono gli stati affettivi che risultano da certe disposizioni di nomi, di linee, di colori e da certe seguenze d' idee (1). Ora questi piaceri e dolori che i fisiologi trascurano, sono per gli intellettualisti i veri stati affettivi, i sentimenti piacevoli o penosi direttamente legati all' accordo o disaccordo delle idee e privi di base organica. I fisiologisti, mettendo da parte i piaceri e dolori cerebrali, parlano sopratutto di stati affettivi ai quali partecipa il corpo tutto intero: gli intellettualisti, non parlando che dei piaceri e dolori cerebrali, ch' essi spogliano della loro base nervosa per appellarli intellettuali, considerano le espressioni organiche come fatti estranei ed accessorj. La questione é ben lungi dall' esser posta negli stessi termini dalle due scuole; e questa differenza nella definizione del fatto contribuisce a mantenere la differenza d' interpretazione o di dottrina.

Il Dumas si domanda come e in quale misura gli studj da lui fatti sulla tristezza e su la gioja sembrino confermare l'una e rifiutare l' altra teoria. Malgrado le apparenze, le conclusioni del libro non sono rettamente ostili alla tesi intellettualistica, e permettono di dare alla questione una forma più precisa e più complessa. La sua analisi tende a confermare, in larga misura, la tesi fisiologica. Il Dumas ha avuto occasione d'osservare stati di gioja e di piacere morale, di tristezza e di dolore morale anteriori ad ogni rappresentazione. Per lui i sentimenti sono realtà mentali al medesimo titolo che la rappresentazione. Essi, anche nella loro forma cerebrale, appajono essere sotto la dipendenza diretta del corpo. legati causalmente a fenomeni fisiologici d'ogni ordine, costituiti dalla coscienza di variazioni organiche, senza che la rappresentazione fosse intervenuta quale intermediaria. Gioja e tristezza sono stati mentali che esprimono la coscienza del corpo: questi stati sono stati reali; non sono rapporti. Un punto resta oscuro: ed è la questione di sapere se tutto è pe-

(1) Cf. MIND, IX, 189.

riferico nella tristezza e nella gioja, se l' ipotesi d' una sensibilità é così paradossale, come i fisiologi pretendono, se il piacere e il dolore morale possono nella loro forma acuta ridursi sempre a sensazioni periferiche. Invero, si può ammettere che il piacere e il dolore morale siano la coscienza diretta di certe variazioni circolatorie e nutritive nelle cellule del cervello o la coscienza indiretta di certe contrazioni e secrezioni periferiche. Ma ciò non é una ragione per condannare la tesi intellettualista, il cui errore é piuttosto provato dalla necessità in cui si trova di trascurare i sentimenti organici e numerosi piaceri e dolori morali per limitarsi a' fenomeni di rappresentazione e di pensiero, che per loro natura sembrano essere i meno strettamente sottomessi all' azione del cervello e del corpo. Ma é anche vero che se i sentimenti dipendono dal corpo ed esistono all'infuori della rappresentazione e dell' intelligenza, essi possono prodursi sovente in seguito ad associazioni d' idee e di rappresentazioni di cui sono la conseguenza indiretta. I fisiologisti rasentano il problema o lo risolvono imperfettamente: essi mancano d' analisi psicologica e trascurano di domandarsi a qual giuoco di rappresentazioni corrispondono la tristezza e la gioja, e quale può essere il risultato di questo giuoco su la nutrizione e la circolazione del cervello. Gli intellettualisti hanno invece il merito di analizzare il giuoco complesso delle rappresentazioni donde la tristezza e la gioja risultano: ed è di lì che bisogna dapprima cogliere la tristezza e la gioja, se se ne vuol penetrare il meccanismo originale. Ma essi hanno il torto di limitarsi ad analisi astratte di rappresentazioni : essi non vedono il legame che le unisce alle abitudini, agli istinti e finalmente a' movimenti organici, che le sopportano. Per ben comprendere il fenomeno d'associazione o di dissociazione che fa la tristezza o la gioja, bisogna seguirlo nell' ordine de' desiderj in cui si opera per mezzo della rappresentazione, e anche fuori della coscienza chiara nell' ordine delle tendenze, in cui più operasi per il solo fatto dell'automatismo e della memoria, senza che la rappresentazione abbia bisogno d'intervenire. Solo abbracciando il fenomeno in tutta la sua estensione, si può concepire ciò che esso ha di tonico o di deprimente per il cervello e per il sistema nervoso tutto intero: si vede come un giuoco di rappresentazioni, di desiderj, d' istinti può

produrre l' anemia o l'iperemia cerebrale, la nutrizione o la denutrizione degli elementi nervosi, e per mezzo del cervello agire su la circolazione e la nutrizione del corpo tutto intero. — « Il nostro punto di partenza, conchiude il Dumas, è lo stesso che quello degli intellettualisti, ma noi concepiamo il meccanismo mentale della tristezza e della gioja sotto una forma più complessa. *Per essi le rappresentazioni sono le forze vive dell'anima; per noi sono de' simboli che traggono ogni lor forza ed ogni lor valore dalle tendenze chiare o confuse che le provocano o che sono provocate da esse, ed è sino a queste tendenze che la nostra analisi discende.* Di più.... noi intercaliamo un elemento nuovo, il sistema nervoso, e spesso il corpo tutto intero.... Questa conciliazione.... tra le due teorie rivali.... è senz' alcuna pretensione sistematica e dottrinale, e non è inspirata che dal desiderio di spiegare integralmente i fatti e senza eliminare per partiti preso, come fanno i fisiologisti e gli intellettualisti quelli che sembrano contraddire l'una o l' altra delle due tesi ».

Non ostante l' indeterminatezza del linguaggio, e la scarsezza di prove e d' argomenti che il Dumas adduce in sostegno della sua teoria, noi non possiamo che far plauso al suo tentativo di conciliazione, il solo che, a nostro avvito, sia su la via della verità e convenga insieme allo spirito filosofico e scientifico della psicologia contemporanea. Richiamando l' attenzione de' lettori italiani sur una pubblicazione condotta con serietà di propositi, con larghezza d' intendimenti e con bontà di metodo, noi ci auguriamo che fra i nostri numerosi cultori delle discipline speculative e naturali non manchino coloro che vogliano prendere il problema in nuovo esame e lumeggiarlo con nuovi fatti.

G. M. Ferrari.

A. Fouillée — **La France au point de vue moral.** — *Alcan, Paris.*

Un altro grosso volume del fecondo e geniale scrittore; un volume, dove esaminando la situazione morale della Francia, egli cerca di rilevare così le debolezze, come le vigorose energie latenti; dove, allato ai mali che affliggono il grande paese, espone i rimedi creduti più opportuni; dove le inquietudini del-

l' ora presente non gli tolgono di pronunziare una calda parola di speranza e di fede nell' avvenire.

Con molta chiarezza ed abilità egli conduce il lettore ad osservare il vario giuoco delle azioni e delle reazioni, che le forze sociali, benefiche o malefiche, esercitano a vicenda. Tra quelle forze spicca la scuola della quale, appunto perchè veduta nell' insieme delle sue relazioni, si riesce a comprendere efficacemente l' importanza, senza che, per altro s' abbia ad attribuirle una specie d' onnipotenza.

Benchè la Francia sia travagliata da una crisi morale, dovuta specialmente al frequente succedersi delle più varie opinioni, per cui non si vede come si possa dare una base teorica alla vita pratica ; da una crisi sociale, dovuta all' introduzione delle macchine e allo sviluppo delle grandi industrie, alla plutocrazia, agli eccessi del capitalismo ; da una crisi politica, all' instabilità delle forme di governo ; benchè, anche in religione si gridi allo scetticismo e all' indifferenza, tuttavia non vi ha fondato motivo a gridare alla decadenza della nazione. Le idee di giustizia, di fraternità, di solidarietà umana sono le idee sue direttrici, le condizioni stesse della sua esistenza ; e quest' idee sono, nel medesimo tempo, le concezioni essenziali d' una religione morale e sociale, e per ciò stesso d' una morale universale.

Tuttavia bisogna guardar in faccia coraggiosamente ai mali, e cercarne i rimedi. In un paese democratico le forze più potenti sono quelle dell' opinione e della stampa. Ma la stampa non volge sempre a un fine buono l' enorme potenza di cui dispone e così viene alterando l' opinione pubblica. Contro di essa non leggi preventive, come censura e cauzione, ma leggi difensive e repressive ; intiera libertà alle discussioni politiche, scientifiche, filosofiche e religiose ; ma punite severamente la diffamazione, la violenza e l' oscenità.

Altra *punctum* saliens, di cui la società bisogna che si occupi è la criminalità , specie giovanile , di cui tre , principalmente sono le cause; la perturbazione delle condizioni sociali ed economiche, l' insufficienza dell' educazione nella famiglia e nella scuola, la crescente perversità della stampa. Ora su tutte e tre queste cause si può agire.

La scuola : ecco un tema importante ; tanto importante che

da qualche parte si vorrebbe la socializzazione obbligatoria di tutta l'istruzione per tutti. Ma, secondo il F., questo sarebbe un mezzo pericoloso di oppressione delle coscienze e un mezzo inefficace d'utilizzazione dei talenti.

Perno dell'insegnamento a cominciare dalla scuola elementare, se si vorrà ch'essa abbia una vera efficacia sociale, sarà la morale laica, indipendente cioè dalle confessioni religiose. I consigli e gli esempi che derivano dalla letteratura e dalla storia contengono, senza dubbio, molta virtù educativa; ma bisogna ch'essi sieno accompagnati da precetti, e che il tutto sia metodicamente rilegato, mediante esplicazioni che facciano comprendere al fanciullo le ragioni profonde de' suoi doveri, e a un tempo l'eccitino a rispettarli e ad amarli. Per far posto a quest'insegnamento morale, è necessario ridurre alquanto i programmi delle altre materie, prolungando l'istruzione elementare fino ai 16 anni.

Tuttavia l'elevazione della scuola sarà sempre un semplice desideratum senza la preparazione conveniente del maestro. Anche questa ha bisogno di un'iniziazione morale più sicura; mentre, d'altra parte, si deve intendere a migliorarne le condizioni materiali, e a renderlo indipendente dalle autorità politiche e prefettizie.

E poi badisi: dopo la scuola elementare, tra questa e la vita del reggimento v'è un intervallo, in cui il popolano è lasciato a sè. Tale intervallo va colmato, come già parecchie nazioni tentano di fare, instituendo una istruzione complementare, di cui una parte sia generale e comune, e l'altra mobile, conforme cioè alle varie esigenze locali.

Infine anche all'educazione nel reggimento deve imprimersi un indirizzo più efficace, sostituendo alla disciplina passiva, automatica e formalista, una disciplina, sopratutto morale e civica, non disgiunta da un certo grado d'iniziativa personale.

Ma e alle classi colte come si dovrà provvedere? Ecco la questione della scuola secondaria, scopo della quale è d'impartire una coltura generale, legata specialmente agli studî classici, e intendasi al latino, perchè, secondo il F., il greco è diventato ormai una specialità inutile e insopportabile al maggior numero. La via per cui si accede all'Univertità ha da essere unica; salvo

che nelle classi superiori si potrà stabilire una suddivisione letteraria e alcune suddivisioni scientifiche, per lasciare qualche libero sfogo alle vocazioni individuali. Sotto niun pretesto, però, la filosofia deve diventar facoltativa.

Lo stato poi è tenuto ad esercitare una assai maggior sorveglianza sopra gl' istituti liberi, valendosi del suo diritto d' ispezione, e a curare gelosamente che il suo insegnamento non si apra ai nemici suoi, per la ragione che anch' essi sanno di latino e di greco, quanto coloro che gli sono amici. Tuttavia non deve intendere ad esercitare un monopolio dell' educazione nazionale; cerchi piuttosto di conservare il monopolio naturale, che consiste nella superiorità di esso.

Il Baccalaureato ha da restare; anzi convien rendere più severi gli esami, circondarli di maggiori guarentigie, e prescrivere che nessuno ne vada esente.

Ma il concetto fondamentale su cui il F. non si stanca d'insistere è quello della necessità d' un forte insegnamento morale anche nell' istruzione secondaria. Certo, la morale qui non ha da essere solamente pratica, come nelle scuole elementari, ma ricondotta a' suoi principî. Non si riforma la società presente senza un ideale di moralità e di giustizia.

L' etica, è appunto, la parte più importante della filosofia; nei licei di Francia si dà troppo largo posto alla metafisica, e anche la logica potrebbe restringersi alquanto.

L' insegnamento filosofico nei licei, però, non fiorirà se non quando tutti i professori acquistino uno spirito filosofico. La scuola ha meno bisogno di specialisti, che di psicologi e moralisti. La vera pedagogia è la filosofia. Gli stessi professori di scienze non debbono più rimaner estranei alla coltura filosofica. Noi non domandiamo con Platone, dice il F., che i filosofi sieno re; ma noi non abbiamo mai cessato di domandare che gli educatori della gioventù siano filosofi.

A. Piazzi.

ALEXIS BERTRAND. — **Les études dans la Democratie.** *Paris, Alcan 1900.*

É un volume scritto da un filosofo che possiede la qualità, abbastanza rara nei filosofi, di farsi leggere piacevolmente. Ivi si mostra l'applicazione delle idee, da lui già esposte precedentemente nell'altro volume sull'*Enseignement integral.*

Il Bertrand dice: in fatto d'insegnamento secondario non ve ne deve essere che uno, ma buono, e poichè le lettere si dividono, fondiamolo sulle scienze, che sono e antiche e moderne. In altre parole, le scienze si debbono porre al centro, e le lettere alla periferia. A tal invertimento il B. dà il nome di copernicismo pedagogico.

A stabilire la sua riforma, di cui l'istrumento, il compasso di precisione, è la classificazione delle scienze di A. Comte, egli trova eccitamento in una inchiesta retrospettiva o nazionale. Con ispeciale compiacenza ricorda il famoso duello oratorio dinanzi al Parlamento (da noi non accade di sentirne) tra l'Arago, contro l'esclusiva signoria del latino e del greco, e il Lamartine che ha messo tutto lo sforzo del suo ingegno a difenderli. Il B. — è quasi utile avvertirlo — sta con l'Arago. Per lui l'insegnamento preparatorio all'Università non deve essere nè antico, nè moderno, ma fondato sulla scienza, sulla *Somma* scientifica del nostro tempo.

Egli critica acerbamente il *Baccalaureato*, che vorrebbe veder sostituito da esami di passaggio, alla fine di ogni corso, dei quali però potessero essere dispensati gli alunni migliori. Al termine degli studi secondarî si avrebbe a rilasciare un certificato di studî secondari compiuti.

Tali studi non dovrebbero cominciare prima dei 12 o 14 anni, e avere una durata maggiore di quattro anni.

Secondo lo spirito della classificazione Comtiana nel I° anno il centro degli studi sarebbe costituito dalla matematica con 8 ore settimanali; — nel II° dalla fisica; — nel III° dalla biologia, — nel IV° dalla biologia, pure col medesimo orario; e attorno a queste materie centrali si raggrupperebbero poi altre materie, come la storia e la geografia, il francese e il latino, due lingue viventi ecc.

A quest' ordinamento degli studi il Compayré moveva già alcuni appunti, che a me paiono giusti. Certo esso è l' opera di un razionalista, il quale crede che risolvere il problema dell' istruzione sia come risolvere un problema di matematica. Il B. trova un ordinamento che quadra al suo pensiero astratto, e poco curandosi dei fatti, si fa innanzi a dire: ecco l' ordinamento che ci vuole. Ora, la tradizione degli studi conta per qualcosa.

Non è qui opportuno entrare nell' esame dei particolari dell' opera del B. Dirò, appena, che in alcuni punti il suo pensiero si rivela molto fluttuante, specie riguardo al latino, al quale, pur dopo averlo combattuto, riconosce il diritto di rimanere nel l' istruzione secondaria. Così si potrebbero elevare dei dubbi che quattro anni sieno bastanti per compiere un corso secondario di studi. E, per parte mia, credo un' illusione che in un anno, con due ore settimanali, si possa imparare la geografia e la storia dettagliata dalla Francia.

Assai più convincente mi sembra il B. quando vien perorando la necessità d' un insegnamento filosofico nell' istruzione secondaria, il quale egli, anzi, considera come il coronamento di essa. Il programma, ch' egli ne designa, corrisponde press' a poco al programma de' licei italiani, volendo anch' egli esclusa la metafisica, che ancora s' insegna ne' licei di Francia.

Notisi una cosa: il B. chiama il liceo così concepito, cioè con la filosofia, come suo coronamento, il liceo del domani. Da noi s' è chiamato liceo moderno quello, in cui tale insegnamento s' è cercato di debilitare, per poi sopprimere.

A. Piazzi.

H. Höffding. — **Esquisse d'une psychologie fondée sur l' expérience.** — Edit. franc. par *Lèon Poitevin.* — Alcan, 1900.

Di quest' opera celebrata ha già riferito diffusamente qualche anno fa Guido Villa nella Rivista ital. di filos.; ma, poichè essa oggi si presenta in una buona traduzione francese, e il nome dell' Autore è diventato ormai notissimo anche da noi, e gli studi di psicologia hanno sollevato nei due ultimi anni molto fervore di discussione, è bene, io penso, riparlarne, pur brevemente, ancora.

L' opera di H. H. può considerarsi divisa in quattro parti: la prima, comprendente quattro capitoli, tratta quistioni generali: l' oggetto e il metodo della psicologia, il rapporto fra anima e corpo, fra cosciente e incosciente, fra i diversi elementi della coscienza; la seconda, la terza e la quarta trattano rispettivamente la psicologia della conoscenza, del sentimento e della volontà. L' indirizzo generale dell' opera, per quanto s' attiene alla psicologia propriamente detta, é strettamente empirico, nel senso che l' A. si arresta alla esposizione e spiegazione dei fatti scientificamente accertati, mettendone in luce i molteplici rapporti, e non s' avventura in nessuna discussione d' ordine metafisico, o almeno soltanto l' accenna e passa via. Onde si comprende che l' H., pur affermando che unico oggetto della psicologia sono i fatti di coscienza e che il metodo più proprio è quello della osservazione interna (pagg. 19 e 30), dia grande importanza alla osservazione sperimentale e in genere a quella che dicesi psicologia oggettiva come comprendente in sè la fisiologica e la sociologica. E si comprende pure come l' H., arrivato sulla soglia del grande problema circa i rapporti fra il corpo e lo spirito, dopo d' aver enunciato chiaramente i caratteri di quest' ultimo che si riducono a essere *la coscienza una attività sintetica* la quale percepisce in uno stesso tempo elementi diversi, e dopo d' aver con lucidità e fermezza affermato che la legge della conservazione dell' energia non può trovare alcuna applicazione nel rapporto dei fenomeni dell' encefalo con quelli della coscienza (p. 82), concluda: « Noi non diciam nulla sul rapporto intimo fra lo spirito e la materia, in se stesso; noi ammettiamo solamente che un solo essere agisce in tutt' e due. Ma qual' é quest' essere? Perchè ha esso una doppia forma di manifestazione, e perchè non basta una sola? Tutte questioni che passano la portata della nostra conoscenza. Lo spirito e la materia ci appaiono come una dualità irriducibile, così come il soggetto e l' oggetto » (86).

L' H. pertanto dà alla dottrina del parallelismo psico-fisico una interpretazione puramente empirica; però é certo, da quanto l' A. scrive nel secondo capitolo e alla fine del volume, che le sue simpatie intellettuali più vive e profonde sono per il monismo idealistico: egli infatti incominciava con affermare che « l' idea fondamentale dell' idealismo, che considera lo spirito

come qualcosa che di più s' avvicina all' essenza intima dell'essere, si concilia benissimo con l' adozione dell' ipotesi dell' identità dal punto di vista empirico » (87), e poi più esplicitamente ammette, a proposito del problema gnoseologico, che i fenomeni di coscienza sono i fatti più fondamentali della nostra esperienza, e che il punto di vista oggettivo, e quindi ogni ipotesi realista, riposa, in ultime analisi, sopra una necessità di pensare. Questo, egli dice, è la parte inattaccabile nel punto di vista dell' idealismo : « per quanto in là si possa andare nella spiegazione dell'uomo per mezzo del mondo, gli è sempre per mezzo dell' uomo, in ultimo, che noi spieghiamo il mondo stesso ; perchè risalire al di là di una necessità del pensiero umano è per noi cosa impossibile » (465). Io non vedo però, sia detto di passata, come l' A. concilii questo suo timido idealismo col carattere spiccatamente edonistico della sua Etica. Ma rimaniamo per ora nella psicologia. La quale. nel complesso, è fedele al suo titolo : un libro di psicologia scientifica, condotto non pur con molta dottrina ma anche con grande chiarezza. Accennerò ad alcuni degli argomenti e dei concetti principali.

Partendo dal principio sopra indicato della unità sintetica della vita cosciente, non sarebbe lecita una trattazione fatta per parti ; ma siccome, in realtà, gli stati di coscienza si presentano sotto facce o con qualità differenti, le quali si riducono a quelle della conoscenza, del sentimento e del volere, così è bene attenersi alla corrispondente tripartizione. È certo però che, « quando noi opponiamo l' una all' altro la conoscenza e il sentimento, non si può intendere che di stati dove predominano gli elementi rappresentativi in rapporto ad altri dove predominano gli affettivi ; poichè non si può scoprire alcun stato che sia assolutamente pura rappresentazione, puro sentimento o pura volontà » (112). Che se poi si volesse indagare e determinare quale delle tre forme è la primitiva e fondamentale, quella che in qualche modo è dalle altre presupposta, non si potrebbe risolvere il problema che in favor del volere o, con parola più generica, dell' attività. Anzi i tre concetti che sembrano distinti : della unità sintetica della coscienza, della interdipendenza degli elementi e della primordialità del volere, si connettono intimamente fra loro, e, in fondo, esprimono il medesimo fatto in forma e sotto

aspetti diversi. Infatti l' A., trattando la psicologia della conoscenza dimostra opportunamente che la legge di relazione, a cui tutte le altre si riducono (e quella di Weber e quelle d' associazione), e secondo cui « ogni sensazione isolata è determinata dall' insieme e dal rapporto mutuo dei differenti stati o dalle parti di un medesimo stato », non avrebbe significato alcuno e non sarebbe possibile, qualora non si ammettesse che tutte le sensazioni sono elementi di una sola e medesima coscienza ; sebbene in vero l' unità e l' attività della coscienza si manifesti nelle sensazioni e nell' attenzione involontaria in modo affatto elementare, e diventi invece più evidente nel fatto della percezione epperò anche in quelli della riproduzione e del riconoscimento implicati nel primo. Ma nello spiegare il fatto della percezione per mezzo del riconoscimento e della riproduzione mi pare che l' H. non porti la solita acuta perspicuità. Infatti il riconoscimento suppone già in qualche modo la percezione, a meno di intenderlo come un atto semplice e indecomponibile. L' H. lo chiama invero riconoscimento immediato, e dice che la differenza fra quel che ci appare come già provato e quel che ci appare nuovo é un « dato semplice e immediato, come la differenza del rosso e del giallo o quella del piacere e del dolore ».

Ma allora, come può dire che il riconoscimento immediato, pur non essendo né una sensazione né una rappresentazione, contiene qualche cosa di ambedue ? (160). Come può derivare la percezione dalla sensazione, se il riconoscimento necessario a spiegar quella è un atto semplice irriducibile ? Vi è dunque in questo problema qualcosa di oscuro anche per i psicologi più moderni e accreditati.

Continuando, l' H. mostra come nel legame delle sensazioni, rappresentazioni e sentimenti e nelle forme che esso assume e nelle leggi che lo dirigono si manifesta la vera natura dell' io.

La vita dello spirito non si può risolvere in una pura e semplice somma di dati elementari indipendenti, e le leggi dell' associazione, che parve un tempo dovessero spiegar tutto l'organismo psichico, non sono a loro volta possibili senza l' unità formale della coscienza. E in una nota importante (212), dove l' H. respinge una critica del Wundt, che lo poneva fra i psicologi associazionisti, egli dice espressamente : « secondo me l' associazione

è una forma particolare di aggruppamento, una manifestazione dell' attività sintetica, la quale forma a' miei occhi la natura della coscienza ». Sebbene il rimprovero del Wundt paia in qualche punto, specie della Psicologia del sentimento, giustificato, pure è certo che in tutta la Psicologia della conoscenza l' H. mette molto bene in luce l' attività sintetica della coscienza, la quale è poi concepita come attenzione, ed è quindi, com' egli dice, affare di volontà. Si guarda però bene l' H. dall' attribuire alla coscienza una attività assoluta, tale che essa cavi da se stessa tutta la propria imagine del mondo: « noi siamo sempre passivi e attivi insieme » (291). Con che l' A. conferma il punto di vista dell' idealismo critico, a cui abbiam già accennato.

Gli è nella Psicologia del sentimento il campo, dove mi pare che all' H. venga meno il largo sussidio delle esperienze scientificamente accertate, dove sull' indirizzo volontaristico prevale talvolta l' intellettualistico, dove l' osservazione pura e semplice cede un po' il posto alla teoria. Questo dico riferendomi in modo speciale al paragrafo in cui l' A. parla dell' egoismo e della simpatia. È noto a chi abbia letta l' Etica dell' H., com' egli faccia derivare tutta la moralità dallo sviluppo della simpatia; e la medesima dottrina qui si ritrova. Comincia l' H. con osservare che il passaggio dall' assoluta considerazione di sé all' assoluto oblio di sè non può trovar sufficiente spiegazione nella teoria dell' evoluzione individuale, così come è stata tracciata principalmente dal Mill; crede invece con lo Spencer che l' origine della simpatia o dell' altruismo possa esser spiegata da una evoluzione progressiva di tutta la specie, purchè però si tenga calcolo di due istinti che « fin da principio conducon l' uomo a oltrepassare i proprii limiti individuali; e lo mettono in condizioni tali che le leggi dell' associazione delle idee possano esercitare la loro azione educatrice » (338). Tali istinti sono: l' affetto materno, il quale « stabilendo il rapporto sociale più primitivo fra gli uomini fornisce nel medesimo tempo il fondamento di tutti gli altri mezzi e di tutte le altre forme per le quali la simpatia può svilupparsi in estensione e in altezza » (334), e l' amore che « quando diventa ideale, implica « un attaccamento spirituale degli individui » (337). Così, anche per l' intervento efficacie della conoscenza si vien formando la simpatia disinteressata, nella quale il

disinteresse non deve già intendersi, come suppongono alcuni, come assenza di piacere, ma nel senso che il soggetto « partecipi immediatamente al piacere e al dolore altrui, senza domandar per sè null'altro che di rimanere in tal sentimento » (345). « Quando poi l'uomo non giudica più le sue volizioni e i suoi atti secondo il piacere che essi producono in lui, ma secondo il progresso o il regresso che esse importano in quegli, cui la simpatia si riferisce, allora si ha il sentimento morale. Quando poi egli abbraccia tutti gli esseri che sentono e soffrono e quando, per conseguenza, la valutazione è determinata dalla considerazione del maggior progresso, possibile nel maggior numero possibile di enti, il sentimento morale prende il nome di sentimento della giustizia » (346). Bastano questi pochi cenni a provare che l'H., nelle questioni sulla genesi psicologica della moralità, si accosta, più che in ogni altra, alle scuole e teorie inglesi, pur cercando di temperarne il carattere spiccatamente intellettualistico ed edonistico. Veramente l'affetto materno e l'amore, sentimenti comuni anche agli animali inferiori, non sarebbero per se soli sufficienti a spiegar l'origine della simpatia disinteressata, se non si riconoscesse insieme che l'un sentimento e l'altro assumono nell'uomo, per la natura della coscienza riflessa e quindi dell'intelligenza razionale, un carattere proprio, inconfondibile con altri. Del resto, l'H. stesso, il quale porta sempre in tutte le quistioni molta equità di giudizio e un sereno atteggiamento di scienziato, riconosce che soltanto allora quando « l'idea dell'io si oppone all'idea di qualche cosa d'esteriore all'io, a quella d'un altro io » (323), soltanto allora quando « la *rappresentazione dell'oggetto* esercita un'azione determinante sul sentimento » (336), incomincia la simpatia propriamente detta o disinteressata. Il che è quanto dire che, se l'estinto materno e l'amore ci si presentano come gli antecedenti e quasi gli elementi preparatori dell'altruismo e della moralità, sono ben lungi, per se stessi, dal costituirla; e che l'altruismo, e tanto più la moralità intesa nella sua completezza, compaiono soltanto col comparire dell'intelligenza razionale che domina il particolare e il contingente con l'universale e il costante, cioè dunque col comparire dell'uomo. E parimenti: a proposito dell'attività sintetica dello spirito, sulla quale molte volte ritorna l'H., può dirsi, che se

essa già appare, quasi in barlume, nel fatto inferiore della sensazione pura, pure assume poi carattere profondamente diverso quando, come nelle forme superiori dell' idea e del giudizio, diventa la vera sintesi creatrice. Un problema affine dovrebbe ricomparire, e ricompare di fatto, nel capitolo sulla volontà, ma l' A. non vi si ferma molto, limitandosi a osservare che quanto si rivela alla coscienza nell' atto del volere si riduce a elementi di conoscenza, rappresentativi del fine, e di sentimento, impulsivi all' azione. Nega pertanto la coscienza immediata del volere, ma poi osserva che il criterio della realtà nel dominio interno, come del resto nell' esterno, è il solido collegamento delle nostre esperienze (444). Il che, dal punto di vista empirico, è esatto ; ma, siccome essa connessione delle esperienze è data dall' attività sintetica, la quale poi, come dice lo stesso H., è affare di volontà, così in ultimo si viene ad ammettere in qualche modo la coscienza di un' attività volitiva fondamentale.

Altre osservazioni parecchie suggerisce l' opera del chiaro psicologo danese, piena di dottrina e di acume, largamente informata da tutti i risultati più recenti e di tutte le teorie più discusse e insieme rinfrancata da una quantità grande di osservazioni originali principalmente sulla conoscenza e sul sentimento. Ma non si può, pur dinanzi a così bello e compiuto lavoro, dissimulare l' impressione generale, che la psicologia è ancora un po' lontana dall' aver compiuto, come dice uno scrittore nostro, « il laborioso e arduo processo dalla fase descrittiva e fenomenologica a quella esplicativa e genetica » ; e che ad ogni modo la psicologia della conoscenza, pur in mezzo alle sue oscurità e incertezze non poche, è rispetto alle altre due molto più progredita. Onde vien fatto di augurare che proseguano con fortuna gli studi iniziati in questi ultimi anni sui sentimenti, dai quali trarranno non poco aiuto le discipline pratiche ; e noi Italiani in particolare dobbiamo attenderci che in quest' opera ci segnaliamo così da indurre gli stranieri a riguardar con attenzione la nostra produzione scientifica, non pure nei campi affini della istologia nervosa, della psicologia fisiologica e della psichiatria, dove si citano i nomi illustri del Golgi, del Mosso e del Lombroso, ma anche in quelli vastissimi della psicologia propriamente detta.

gi. vi.

I. Petrone. — **I limiti del determinismo scientifico.** — *Modena, Vincenzi e Nepoti - 1900.*

L' idealismo indeterminista ha in questo saggio del prof. Petrone una valida difesa.

L' A., dopo d' aver esposto quali siano gli elementi costitutivi del principio di causa (l' universalità e invariabilità del rapporto di successione e l' ordine o il rapporto di equivalenza), passa a esaminare criticamente, sulle orme principalmente del Renouvier e del Boutroux, i limiti del determinismo meccanico, nel quale egli addita le contraddizioni fra la massa e il movimento, fra l' energia potenziale e la motrice, fra l' atomismo omogeneo della fisica e quello eterogeneo della chimica, l' insufficienza nello spiegare la complessità del reale e l' incapacità di accordare l' inerzia con l' attrazione. Segue l' esame critico dei limiti del determinismo biologico: la sintesi chimica non spiega la sintesi vitale, i fenomeni biologici sono per la loro spontaneità e individualità profondamente diversi da quelli della meccanica molecolare, il differenziamento degli organi e l' adattamento delle funzioni sono inesplicabili senza una concezione teleologica, il trasformismo biologico sostituisce al discontinuo delle forme viventi la continuità di un processo evolutivo. Nell' esaminare in terzo luogo i limiti del determinismo psicologico l' A. si ferma principalmente a chiarire la difficoltà di stabilire il nesso causale tra la serie materiale e la serie psichica, poi a far la critica del determinismo psicologico interno e dell' associazionismo che gli è collegato, infine a rivendicare con acute osservazioni sulla natura del volere la spontaneità dello spirito, e la libertà, la quale è da lui interpretata nel senso tradizionale come « potere di elezione fra due direzioni divergenti e incommensurabili ». L' ultimo capitolo tratta con osservazioni, come le precedenti in parte nuove e in parte già note, i limiti del determinismo sociologico per rispetto ai dati della sociologia, che, essendo quelli stessi della psicologia, sono irreduttibili a determinismo scientifico, per rispetto all' oggetto formale di essa, cioè al fatto della associazione nel quale e per il quale l'indeterminazione, più che scemare, si accresce; per rispetto alle così dette leggi del processo evolutivo sociale, le quali in verità non possono essere che generalizzazioni empi-

riche: per rispetto infine alla interpretazione biologica della sociologia, che si manifesta, come ormai è ammesso da quasi tutti, insufficiente, e alla concezione materialistica della storia, che, quantunque sia, a sentenza del Petrone, « il saggio più maturo di una esplicazione scientifica dei fatti sociali », pure è fondamentalmente erronea, poichè « la penetrazione delle leggi e dei principi, che presiedono come idee direttive ai diversi gruppi di fatti, procede dall'alto in basso e non dal basso in alto. E la ideologia è più propria a dichiarare gli sviluppi dell'economia, che non questa a contenere le forme di quella ». Si capisce pertanto qual sia la conclusione di questo saggio: al monismo meccanico e materialistico bisogna sostituire il monismo idealistico, il quale segna la sintesi armonica e dialettica dei due principii direttivi, quello di causa e quello di finalità.

Tale il rapido e fedele riassunto del libro. Il quale fu dall'A. chiamato modestamente Saggio. E in verità il problema che è di una grande vastità, di una significazione altamente filosofica, è stato svolto con soverchia brevità e concisione non solo di forma ma anche di pensiero. Principalmente il capitolo sul determinismo meccanico, dove si criticano alcuni dei concetti fondamentali delle scienze fisiche-chimiche, lascia nell'animo il desiderio di una trattazione più ampia e approfondita, e lo stesso può dirsi dei problemi circa l'interpretazione finalistica in biologia, il valore della psicofisica, la concezione materialistica della storia. Ma per compenso sono dati innegabili del volume la chiarezza e l'ordine onde son riassunte e condensate, con forma efficacissima, le obbiezioni più valide contro la concezione deterministica, la rigorosa unità e dirittura di pensiero, la persuasiva rivendicazione dell'idealismo, della teleologia.

gi. vi.

LÉVY-BRUHL. — **La philosophie d'Auguste Comte.** — *Paris, F. Alcan, 1900.* — F. ALENGRY. — **La sociologie chez A. Comte.** — *F. Alcan, Paris, 1900.*

Il primo centenario della nascita del sistematore del positivismo moderno non poteva essere in Francia celebrato meglio. Pochi indirizzi filosofici ebbero quel successo e quella diffusione

che ebbe il positivismo dopo la morte del Comte. Ma, come sempre avviene di una corrente di idee quando trionfa e si espande suscitando opposte passioni, il positivismo fu fatto segno alle critiche più disparate e alle lodi e alle calunnie più immeritate. Quasi tutti gli scritti che dopo la morte del Comte si proposero di esaminarne criticamente l'opera filosofica erano scritti a tesi: partivano dal preconcetto o di difendere o di combattere le idee del Comte. Il positivismo comtiano inoltre ha avuto la sfortuna di dar luogo subito fino dagli inizii a due scuole diverse; ad un positivismo ortodosso rigido e dogmatico e ad un positivismo dissidente. A ciò si aggiunga infine i caratteri diversi che il positivismo nel diffondersi ha assunto in Inghilterra, in Italia ed in America e si vedrà quante ardue difficoltà si opponevano a che una critica oggettiva e serena potesse analizzare con intenti puramente scientifici e non apologetici l' opera del Comte.

Fortunatamente per opera specialmente del Lévy Bruhl e dell'Alengry la critica nell'esame delle dottrine comtiane ha chiuso in Francia l' epoca dei catechismi positivisti e delle apologie e delle requisitorie per iniziarne una più equanime e oggettiva.

Queste due opere del Lévy Bruhl e dell'Alengry uscite quasi contemporaneamente e animate dallo stesso scopo si integrano e si completano a vicenda, l' una occupandosi della filosofia generale del Comte e l' altra restringendosi soltanto ad esporne le dottrine sociologiche, le quali insieme colla filosofia delle scienze costituiscono la parte più originale dell' opera del fondatore del positivismo.

Vediamo di esporre in breve le principali idee che questi due libri contengono cominciando da quello del Lévy Bruhl.

Il Comte, come moltissimi altri pensatori del suo tempo, ebbe sempre fissa la mente ad uno scopo solo: quello di riorganizzare la società. La filosofia e la sociologia principalmente dovevano servire al conseguimento di questo fine, perchè, secondo il Comte, era impossibile riorganizzare la società senza prima riorganizzare i costumi e sopratutto le credenze. Per lui il sommo problema filosofico si riduceva a studiare come si poteva stabilire un sistema di principii e di credenze universalmente ammesso e come si poteva riunire tutti gli spiriti in questa fede novella. E si capisce: per il Comte, come è noto, il fattore intellettuale è il fat-

tore più importante di tutti i fattori sociali onde sorge il progresso dell' umanità. L' evoluzione intellettuale è l' asse principale intorno a cui si dispongono le altre serie di fenomeni sociali. In tal modo la legge che riuscirà a cogliere ed a esprimere il cammino e le fasi dell' evoluzione intellettuale sarà anche la legge più generale e più fondamentale dell' umanità nel senso preciso dato dal Comte a queste parole. Questa legge che il Comte credette d'aver definitivamente scoperto e assodato è la legge dei tre stadi secondo la quale tutte le nostre concezioni, in tutti i diversi ordini di conoscenze, cominciano coll' essere teologiche, passano per una fase metafisica e finiscono per diventare positive.

La scoperta di questa legge costituisce, secondo il Comte, un avvenimento importantissimo, perchè essa, inaugurando nella scienza un' epoca in cui tutti i fenomeni dovranno essere studiati con uno stesso metodo, la perfetta coerenza logica sarà definitivamente assicurata. Ma questa evoluzione è ben lungi dall' essere compiuta. Al contrario i tre modi di pensare teologico, metafisico e positivo coesistono ancora anche nelle stesse menti degli uomini più colti e nelle scienze anche più progredite. Per conoscere a quale grado di positività è pervenuta la concezione di una data categoria di fenomeni, il Comte traccia la classificazione o più precisamente la gerarchia positiva, come egli la chiama, delle scienze fondamentali.

La classificazione sua emerge dallo studio stesso degli oggetti da classificare ed è determinata dalle affinità reali e dall' incatenamento ch' essi presentano, in modo che questa classificazione sia essa medesima l' espressione del fatto più generale manifestato per la comparazione approfondita degli oggetti che essa abbraccia. Essa costituisce una vera gerarchia, una vera *scala intellectus* per usare l'espressione di Bacone. Dopo le matematiche, come si sa, vengono per ordine di generalità decrescente e di complessità crescente l' astronomia, la fisica, la chimica, la fisiologia o biologia, la fisica sociale o sociologia.

Ma come si sono formate e si formano le scienze secondo il Comte? Il Comte non ha dubbi su ciò; la scienza in genere, secondo il suo pensiero, è utilitaria nella sua origine, perchè essa nasce dai bisogni pratici dell'uomo, è utilitaria nel suo fine poi-

ché essa mira a provvedere a questi bisogni, ma se vuole svolgersi e progredire essa deve in seguito emanciparsi da questi ceppi. La scienza poi, considerata nella sua intima costituzione, in altro non consiste che nelle relazioni esatte stabilite tra i fatti osservati al fine di dedurre dal minor numero possibile di fenomeni fondamentali il numero più esteso di fenomeni secondari, rinunciando assolutamente alla vana ricerca delle cause e delle essenze. Ogni scienza nel suo cammino progressivo tende a sostituire la deduzione all' esperienza, la conoscenza razionale all'empirica e, conseguenza necessaria delle relazioni costanti scoperte tra i fenomeni, mira alla previsione delle leggi dei fenomeni le quali, secondo il Comte, si possono definire la costanza nella varietà.

Sulla logica tradizionale il Comte formula un giudizio severo affermando che essa nella parte teorica è invecchiata come la filosofia metafisica donde procede e nella parte pratica essa riesce sterile ove la si separa dalla pratica delle scienze.

È oggettivo o soggettivo il metodo generale della filosofia positiva oppure partecipa un po'dell'uno e un po'dell'altro? Questa questione che ha suscitato dispute ardenti e appassionate tra i positivisti è risolta dal Comte diversamente nei due diversi periodi della sua vita. Checché ne dica in contrario il Lévy Bruhl, che non vuole sentire parlare di soluzione di continuità tra il periodo in cui il Comte ha scritto il *Cours* e quello in cui ha pubblicato il *Système de politique*, noi concordiamo in questo punto coll'Alengry: mentre nel primo periodo il Comte si affida pressoché esclusivamente nelle sue concezioni al metodo oggettivo che va dalla conoscenza del mondo a quella dell' uomo, nel secondo, invece, fa ricorso quasi soltanto al metodo soggettivo che va dalla considerazione dell' uomo a quella del mondo.

Dopo avere esposto tutto ciò nel libro primo, che noi abbiamo rapidamente ma fedelmente riassunto, il Lévy Bruhl passa nel secondo libro a parlare della filosofia delle scienze che agli occhi del Comte è inseparabile dalla filosofia della storia e dalla teoria del progresso, perchè le scienze costituiscono dei grandi fatti sociologici e sono come tali sottomesse a leggi invariabili. Il Lévy Bruhl passa in rassegna in questo punto le opinioni del Comte su tutte le scienze comprese nella sua classificazione gerarchica,

rilevandone l'origine utilitaria e la loro perfezione speculativa che il Comte misura alla stregua di queste due considerazioni correlative, sebbene distinte: la coordinazione più o meno completa delle leggi e la previsione più o meno esatta dei fenomeni. Noi, lungi dall'indugiarci nell'esame di questa estesa esposizione, ci fermeremo soltanto a notare ciò che il Lévy Bruhl dice a proposito della psicologia omessa, come si sa, dal Comte nella classificazione delle scienze fondamentali.

Secondo il Lévy Bruhl, non è punto esatto l'affermare che il Comte neghi il diritto della vita ad ogni scienza psicologica perché egli negava soltanto la possibilità d'una scienza dell'anima ottenuta col solo aiuto del metodo introspettivo. Se si lascia infatti da parte la concezione delle facoltà che il Comte ha accettato un po' troppo alla lesta dalle mani degli Scozzesi e di Gall e il famoso *tableau cérébral* che egli ha creduto definitivamente costruito, la sua psicologia contiene più d'un germe importante e fecondo. Alla psicologia ecclettica, che era ben lungi dall'essere positiva, egli sostituì due vere scienze. Anzitutto egli vi sostituì una scienza sperimentale dei fenomeni psichici studiati nei loro rapporti colle loro condizioni organiche, vale a dire la psicologia fisiologica di cui nessuno non contesta più la legittimità; e in secondo luogo rinnovò la psicologia mettendola in contatto colle nuove vedute sociologiche onde nacque una serie di scienze novelle quale la psicologia collettiva, la psicologia sociale e la psicologia etnica. In ogni modo tutto ciò se vale secondo il Lévy Bruhl a giustificare in parte il Comte perchè ha aperto alla psicologia nuovi orizzonti di studi, ciò non toglie però secondo noi che egli, infatuato nella teoria del Gall, si sia male apposto negandole ogni diritto ad un'esistenza scientifica autonoma.

Nel terzo e quarto libro della sua opera il Lèvy Bruhl si occupa del concetto e dell'importanza delle scienze sociali nel sistema filosofico del Comte. Ma come questa stessa questione è trattata con maggior ampiezza e profondità dall'Alengry, così noi preferiamo rivolgerci direttamente a questa fonte, salvo richiamare le idee del Lèvy Bruhl quando ci abbatteremo in argomenti non toccati dal Lévy Bruhl.

Differentemente concepiti, questi due libri hanno intenti notetevolmente diversi: mentre quello del Lévy Bruhl mira ad esporre

obbiettivamente, ricavandolo direttamente dalle fonti, il pensiero del Comte nello stato suo più maturo, questo invece dell'Alengry segue, per così dire, la traiettoria delle concezioni comtiane dalle loro prime e frammentarie intuizioni fino al loro pieno sviluppo non dimenticando anche di prendere in esame le involuzioni che esse hanno subito nel tramonto della dolorosa esistenza del Comte.

A questo proposito anzi assai opportunamente l'Alengry divide nell' esistenza laboriosa e solitaria, che il Comte ha consacrato allo studio incessante delle questioni politiche e morali, tre periodi nettamente distinti tra loro: 1°) quello della giovinezza in cui egli scrive, sotto l'impulso di Saint-Simon, degli opuscoli ora troppo trascurati, ma di una importanza considerevole perchè essi contengono, come in iscorcio, le linee principali delle costruzioni future; 2°) quello della virilità in cui egli compone in dodici anni (1830-42) quel vasto monumento che ha nome *Corso di filosofia positiva;* 3°) il periodo infine che segue alla maturità in cui lo spirito così positivo del Comte finisce, per varie ragioni, a costruire delle teorie morali e religiose ed anche feticiste come si può giudicare dal *Systéme de politique positive* (1851-54) dal *Catéchisme positiviste* (1852) e dalla *Syntése subiective* (1856).

Noi — è troppo naturale — non possiamo nemmeno di sfuggita accennare a tutte le analisi assai acute che l'Alengry fa di tutti gli scritti del Comte. Ci limiteremo ad esporre soltanto rapidissimamente le principali conclusioni a cui egli è arrivato studiando particolarmente le opere del Comte nei tre distinti periodi in cui ha diviso la sua vita.

La dottrina del Comte alla fine del primo periodo e consegnata negli *Opuscoli* contiene, si può dire, in germe le idee che saranno ampiamente svolte nel *Corso*. Fin dalle sue prime meditazioni, attratto dall'esempio di Saint-Simon, il Comte ha l'ambizione di far cessare il disordine che regna nella società. Questo disordine consiste nella coesistenza delle tre politiche (teologica, metafisica e positiva) che trae le sue ragioni d' essere dalle tre diverse morali e filosofie (teologia, metafisica, positiva). Per porre termine all' anarchia sociale e politica occorre dunque dapprima guarire quella che regna negli spiriti e nelle scienze. I lavori ai quali è urgente consacrarsi saranno dunque esclusivamente teorici, giacchè è la scienza soltanto quella che per ora è capace di riorganizzare e di rigenerare la società.

Questi lavori teorici comprendono due fasi distinte ma inseparabili; in primo luogo bisogna compiere una totale rinnovazione delle scienze, cioè creare la filosofia positiva; in secondo luogo, alla sommità di questa nuova enciclopedia, bisogna porre una scienza politica positiva. Compiuti questi lavori, si potrà pensare alla politica propriamente detta, vale a dire alla direzione delle società ormai stabilite su nuove basi ed ove si vedranno regnare l' ordine, l' unità e l' armonia.

Tale in breve è il bilancio delle idee del Comte prima di accingersi alla costruzione del suo sistema filosofico in cui egli riprenderà questo piano abbozzato negli opuscoli, ampliandolo ed approfondendolo.

Nel suo *Corso di filosofia positiva* infatti il Comte, come abbiamo visto riassumendo il libro del Lewy Bruhl, ha riordinato *ab imis fondamentis* tutto il sapere umano, ma il suo titolo di gloria più fulgido risiede nella costruzione che egli ha tentato *ex novo* della sociologia. La sociologia, svincolandosi col Comte dalle pastoie della teologia e della metafisica, è assurta anch' essa a dignità di scienza positiva e come tale si informa allo stesso modo di tutte le altre scienze a questi tre principii fondamentali: 1°) subordina l' immaginazione ai fatti che cerca di serrare più da vicino che può; 2°) rinuncia a conoscere la causa ultima e recondita dei fatti, perchè la realtà assoluta non si può mai scoprire; rinunciando perciò all' assoluto essa si contenta del relativo e non si occupa più di un tipo politico immutabile ed unico; 3°) limita e guida l'azione del legislatore, giacchè prima di agire sui fatti sociali occorre conoscerne le leggi. In tal modo lo spirito positivo che ha rigenerato le altre scienze ha rinnovato anche la scienza politica.

La sociologia, secondo il Comte, si divide in due parti distinte; la statica e la dinamica sociale. La prima, vera anatomia sociale, studia la struttura delle società, ricerca le leggi della coesistenza, e conseguentemente considera i diversi elementi sociali nei loro rapporti reciproci connettendo le parti col tutto. La seconda invece ricerca la causa interiore del movimento delle società, rapporta tutti i progressi ad un popolo unico, scopre le leggi di successione, fa giustizia dei sogni sulla perfettibilità indefinita e finalmente limita e corregge l' azione del legislatore.

Chi dopo avere studiato il *Corso* si fa ad esaminare il *Sistema di politica positiva* prova un sentimento di pietà infinita. È lo stesso autore che lo ha scritto — dice bene l'Alengry — ma non è più lo stesso uomo. In quest'opera così come nel *Catechismo positivista* e nella *Sintesi soggettiva* vi domina il metodo soggettivo che consiste, dice il Comte, nel farsi a guardare le cose dal punto di vista universale, vale a dire sociale o umano, e nel coordinare le idee scientifiche, morali e politiche secondo i sentimenti altruisti.

La sociologia, la scienza per cui sopratutto il Comte merita di vivere nella posterità, diviene nel *Sistema* una storia delle religioni, aspettando il giorno in cui diverrà essa stessa una religione. Lo stato futuro della sociologia consisterà nello studiare la storia dell' umanità per conoscerla, amarla e servirla.

L' Alengry parla anche nel suo volume dell' ultima fase del pensiero del Comte ormai orientato verso il feticismo; egli, infatti, dopo avere animata la terra e gli astri, anima le leggi sotto il nome di destino, poi l' umanità sotto il nome di Grand' essere e infine propone alla nostra adorazione lo spazio sotto il nome di *Grand Milieu.*

Questo bel volume dell'Alengry si chiude infine con uno studio analitico delle opere dei precursori indiretti e diretti della sociologia del Comte.

Secondo l' Alengry, Hume, Kant, e Gall hanno aiutato il Comte ad edificare la filosofia positiva, base della sociologia: i due primi infatti proclamano vana ogni metafisica e riducono il sapere al positivo, al dato di fatto. L' ultimo riconduce la psicologia allo studio del cervello ed incorpora di viva forza il mondo morale nel mondo fisico. Hume e Kant come storici, Bossuet, Vico e De-Maistre allo stesso titolo e gli economisti lo hanno aiutato *indirettamente* a costituire la sociologia mediante una nuova concezione della storia: gli uni arrecano il determinismo storico, gli altri il fatalismo provvidenziale; tutti l' unità sistematica delle vedute.

Infine Montesquieu, Condorcet e Saint-Simon lo hanno aiutato *direttamente* a creare la sociologia considerata come scienza direttrice dell' arte politica; l' uno arreca l' idea della *legge sociale*, l'altro la nozione del *progresso*, il terzo infine vi aggiunge l' *organizzazione industriale*.

Tutti questi elementi si trovano infatti mescolati e confusi nell' opera del Comte. Il Comte li ha assimilati e li ha fatti entrare in un quadro vasto, esteso e con elementi antichi ha fatto un organismo tutto nuovo. Egli non ha creato la *materia* della filosofia positiva, della sociologia e dell' arte politica, ma aiutato dal Saint-Simon ne ha creato la *forma*. Se egli non è stato adunque un creatore nel senso assoluto della parola, egli è stato di certo, più che un semplice volgarizzatore, un organizzatore di genio, un vero pensatore, come l' ha chiamato il De-Roberty.

Presso a poco a queste stesse conclusioni perviene il Lévy Bruhl per quanto riguarda il merito del Comte nel campo delle scienze sociali. Egli, però, prende anche in esame l' atteggiamento del Comte di fronte alla filosofia della storia e alla morale. Non sarà male che, prima di chiudere, diciamo due parole anche su questo argomento.

Il Comte, secondo il Lévy Bruhl, crede che la filosofia della storia debba essere assorbita dalla fisica sociale che fonderà insieme in una compagine unica le idee sociali uscite dalla speculazione del secolo XVIII colle verità storiche messe in luce dagli avversari di questa filosofia. La sociologia, infatti, secondo il Comte, da una parte insinua nel passato l' idea di progresso che Condorcet non aveva saputo applicare che all'avvenire e proietta nell' avvenire quell' ordine spirituale che De Maistre non aveva visto che nel passato.

Per quanto riguarda la morale essa non è collocata dal Comte fra le scienze speculative astratte: la morale non fa parte della gerarchia delle scienze fondamentali. Alla fine della sua vita, però, il Comte aggiunse alle sei scienze della lista primitiva, una settima disciplina che fu appunto la morale cioè la scienza delle leggi che regolano le emozioni, le passioni, i desideri, ecc., dell' uomo considerato come individuo. Ma questa scienza era piuttosto una psicologia morale che non un' etica intesa nel senso abituale dei filosofi.

In tal modo noi abbiamo finito di riassumere la materia di questi due volumi, che, sebbene fatti con intenti diversi, pure si integrano reciprocamente e s' accordano in gran parte così nelle premesse come nelle conclusioni, perchè unico è stato lo scopo che li ha ispirati ; quello cioè di esporre serenamente, *sine ira*

et studio, le idee del grande pensatore francese. Certo non alla sola esposizione delle dottrine comtiane si dovrà fermare la critica futura che vorrà penetrare più addentro nell' intima compagine dell' opera così complessa del Comte, ma, prima di compire un lavoro minuto ed indagatore, si doveva però sbarazzare per sempre il campo da tutto quel cumulo di preconcetti, di passioni e di prevenzioni che si era addensato sul pensiero genuino del fondatore della filosofia positiva.

ALESSANDRO GROPPALI.

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

Compendio di Psicologia di GUGLIELMO WUNDT, traduzione sulla terza edizione tedesca del Dott. Luigi Agliardi. — *Torino, Carlo Clausen, 1900.*

Ben fece il solerte editore Clausen a publicare in italiano l'importante lavoro del Wundt, il cui studio ci fa conoscere una delle scuole psicologiche più notevoli de' nostri tempi.

Il libro del Wundt è nel suo genere completo, poichè tratta in una larga introduzione degli indirizzi, dei metodi e dei principii fondamentali della Psicologia, poi prende ad esaminare le varie classi dei fatti psichici, discorrendo prima dei fatti elementari ed in sèguito dei fatti psichici composti e delle relazioni che questi hanno fra loro, e finalmente degli sviluppi e delle leggi psichiche.

Ma se il libro del Wundt è notevole per severità e profondità di pensiero non è certo dei più chiari e dei più facili. Gli scritti filosofici dei tedeschi sono generalmente difficili a tradursi, ma questo offre difficoltà ancor maggiori per le dette qualità e anche per la tecnologia e la costruzione del periodo.

Per ben tradurre un libro tedesco in italiano sarebbe necessario di rifarlo o dargli, conservando fedelmente il contenuto, una forma adatta all'indole della nostra lingua e del nostro pensiero. Ma questo è un lavoro molto arduo e che riesce a pochi. L' Agliardi non lo ha neppur tentato. Egli ha preferito la traduzione letterale che, sebbene non così difficile come la prima, ha però anche le sue difficoltà. Riconosciamo il buon volere dell' Agliardi e lo studio diligente e coscienzioso da lui fatto per superarle; ma non diremmo il vero se affermassimo che egli le ha tutte superate. Qualche termine tecnico non ci pare tradotto nè felicemente nè fedelmente; come *Beweggrund* con *ragione de-*

terminante, lösendes Gefühl con *sentimento di sollievo.* Più spesso vien tratto dalla costruzione e dalla frase tedesca ad usare forme e frasi che in italiano non si capiscono bene o che non rendono fedelmente il pensiero dell' Autore. — Così, limitandoci alle pagine dell' *Introduzione*, troviamo a pag. 17 detto che la *Psicologia è* **costretta** *al metodo sperimentale;* il testo dice *angewiesen;* la frase non rende bene il concetto tedesco ed è, anche in italiano, un po' strana. Nella pag. seg. leggiamo: *quand' anche le loro ultime sorgenti* (si parla di certi prodotti spirituali) *siano evidentemente le proprietà psichiche già appartenenti al singolo uomo.....* È un concetto ovvio e che si poteva esprimere anche facilmente in italiano con frase più propria e più chiara. Così a pag. 21 si traduce la frase chiarissima se non elegante: « Daran schliesst sich dann die aus einer Menge solcher Par- » tialentwickelungen besthende *Gesammtentwickelung der ein-* » *zelnen psychischen Individualität* » con questa poco esatta e » poco chiara: « Da una quantità di tali sviluppi parziali sorge » poi lo sviluppo complessivo della singola *individualità psichica.*

Osservazioni analoghe si potrebbero fare a pag. 19 (nelle prime linee della nota 3ª) a pag. 26 e 27 e altrove. Il traduttore ci dirà che in simili lavori, come in tanti altri, la critica è facile e l' arte è difficile. Siamo perfettamente d' accordo; ma ciò non toglie alla critica il diritto e l' obligo di notare le mende che trova e all' arte il dovere di tener conto delle osservazioni della critica, quando sono giuste. In ogni modo noi dobbiamo riconoscere che la traduzione dell'Agliardi, malgrado i suoi difetti, è un lavoro fatto con molta intelligenza e merita lode perchè diligente e coscienziosa.

G. Grassi-Bertazzi. — **I fenomeni psichici e la teoria della Selezione.** — *Catania, Giannotta Ed.*

La teoria dell' evoluzione si applica, dice l' A. nell' Introduzione, non soltanto ai fatti inorganici ed organici, ma anche a quelli spirituali. « Le stesse leggi che governano gli organismi vegetali e animali regolano anche benchè d' una maniera tutta propria, i fatti psichici nella loro nascita, nel loro sviluppo, nelle loro modificazioni ». Così si riscontra in questi la corrispondenza tra l' ontogenesi e la filogenesi, la lotta per l' esistenza, l' ere-

ditarietà. « Così possiamo notare che nel mondo superorganico si opera, senza avvedercene, una selezione, inconscia in principio, cosciente poi, tra gli stati di coscienza, dai più semplici ai più complessi, per effetto della quale la vita psichica esplica tutte le sue funzioni. Questa selezione si avvera in tutti i fatti della psiche, inconscia o conscia, perchè, non solo in ogni processo nervoso v'è una lotta tra gli elementi anatomici che lo costituiscono e che entrano in azione, ma vi è anche la stessa lotta in tutte le funzioni spirituali, nelle sensazioni, nelle percezioni, nella memoria, nell'ideazione, nel pensiero e specialmente nella volizione, dove la selezione diventa volontà ».

Ma questa selezione non si spiega coll'uso e la azione dell'ambiente, coll'adattamento meccanico. Essa dipende fin dai primordi della vita da un'energia interiore, da un fattore interno: la *psichicità* — inconscia nelle specie vegetali e in parte nelle animali, conscia nell'uomo — alla quale è dovuta l'ascensione graduale dalle forme organiche alle superorganiche così come lo svolgimento di queste.

Questa ascensione è « una rinascenza continua ed universale di forze e di relazioni e di forme, le une differenti dalle altre, sicchè ne viene che in ogni periodo, inconscio o conscio, biologico o psicologico, naturale o storico v'è un maggior sviluppo di energie, nuove per la natura e per il modo con cui si manifestano, le quali per altro sono immanenti e congeniti nella sostanza cosmica, benchè allo stato potenziale ».

Questa idea, di una selezione continua che si dispiega in una continua epigenesi di forme e forze nuove, dovuta in misura sempre crescente al fattore interno e psichico inconscio o conscio, fornisce la trama di tutto il libro; o meglio la tesi di cui il libro vorrebbe essere la dimostrazione: Sviluppo delle forme organiche e passaggio alle formazioni superorganiche (Cap. I–VII). Formazioni superorganiche (linguistiche, mitiche, etiche, estetiche). (Cap. VIII-XI).

Sulla tesi non è il luogo di discutere e mi limito a una osservazione generale. Spiegare la genesi di forme superiori da forme inferiori, poniamo dei fenomeni psichici dai biologici dando ai fenomeni biologici *in germe, in potenza, in grado infinitesimale, la psichicità*, se non è un baloccarsi colle parole, non è

certo neppure una dimostrazione, ma un ammettere ciò che si vuol dimostrare.

E a parte questa difficoltà, rimane a domandarsi se non si cada qui in un difetto, quantunque opposto, pur dello stesso genere di quello che si rimprovera al meccanismo, opponendo ad una *interpretazione biologica* dei fenomeni psichici, una *interpretazione psicologica* dei fenomeni biologici. Ma se la prima è arbitraria, è forse meno arbitraria la seconda?

Del resto il libro, se non una dimostrazione della tesi, riesce una illustrazione copiosa e ordinata delle leggi dell' evoluzione nel campo della biologia e della psicologia.

E. J.

ADOLPHE COSTE. — **L'experience des peuples et les previsions qu' elle autorise.** — *Paris, Alcan, 1900.*

Questo volume fa seguito all' altro dello stesso A. (Les principes d' une Sociologie obiective) del quale s' è già fatto cenno nella Rivista (V. fasc. Marzo-Aprile 1900); e ne è come lo svolgimento e la verificazione induttiva fondata sull'esperienza storica. L' opera é divisa in sei libri numerati per comodità di riscontro con lettere.

Nel libro *A* determinato il campo proprio della sociologia, distinguendolo da quello dell' antropologia e della ideologia e data la classificazione dei fenomeni sociali, passa a ricercare quale sia la serie storica fondamentale delle nazioni a cui deve volgersi l' osservazione e a dimostrare come e perchè sia legittimo stabilire le leggi dell' evoluzione sociale in base ai dati offerti da un piccolo numero di nazioni. Nei quattro libri che seguono é trattata rispettivamente l' evoluzione di ciascuno dei quattro ordini, a cui si riconducono i fenomeni sociali propriamente detti: *B. Evoluzione dell' Ordine politico* o del governo (Guerra, Amministrazione, Legislazione parlamentare, Giustizia). — *C. Evoluzione della Produzione* (produzione domestica, produzione artigiana, Manifattura e commercio, Macchinofattura e trasporti perfezionati, Agricoltura scientifica e combinazione delle forze produttive). — *D. Evoluzione della Credenza* (Religione, Sapere geometro-meccanico, Sapere fisico-chimico, Sapere organico. — *E. Evoluzione della Solidarietà* (Famiglie, Caste, Classi, Partiti, Associazioni).

L'ultimo libro *F* considera l'Evoluzione Sociale nel suo complesso, ossia la concordanza tra le fasi evolutive dei quattro ordini, e la loro dipendenza dal fenomeno sociale per eccellenza, che è lo sviluppo della popolazione unificata. — La correlazione tra i diversi ordini e la dipendenza ultima di essi da un fenomeno al tutto oggettivo quale è l'estensione delle popolazioni e la loro densità nei centri urbani, legittimano per l'A. il valore di leggi naturali attribuiti da lui alle leggi sociologiche che formula nella Conclusione del suo lungo e dotto lavoro. Il quale è scritto con grande chiarezza ed è, anche per chi non accetti il sistema del Caste, pieno d'interesse per il gran numero di fatti metodicamente presentati e per le vedute suggestive e non di rado geniali.

E. J.

F. Le Dantec. — **Lamarckiens et Darwiniens**. — *Discussion de quelques thèories sur la formation des espèces. — Paris, Alcan.*

Due parti di questo volumetto; la 2ª (Les Néo-Darwiniens et l'hérédité des caractères acquis) e la 4ª (La théorie biochimique de l'hérédité) furono già pubblicate nei fascicoli del Gennaio e del Maggio della Revue philosophique, e se ne rese conto in questa Rivista (V fasc. Maggio-Giugno 1899 — Rivista delle Riviste). Le altre due parti, 1ª e 3ª riguardano l'una il Problema della formazione delle specie, l'altra il mimetismo Darwiniano e il mimetismo Lamarckiano. Ma queste parti diverse si fondono in una unità di fine e di metodo.

Il fine è quello di mostrare che la lotta tra Neo-Lamarckiani e Neo-Darwiniani non ha ragione di essere, e che Darwin negando il valore dei principî di Lamarck ha disconosciuto l'importanza delle conclusioni più notevoli che si possono trarre dalla sua legge della selezione naturale. Il metodo che in questa dimostrazione l'A. segue non senza novità e con molto vigore logico è il metodo deduttivo: egli espone le proprietà elementari dei corpi viventi; e da queste per una serie di deduzioni logiche e senza ricorrere a veruna ipotesi deriva i principi fondamentali che Darwin e Lamarck hanno tratto direttamente dell'osservazione degli esseri superiori.

E. J.

H. Bergson. — **Le rire: essai sur la Signification du comique.** — *Paris, Alcan.*

Questo libro contiene lo schizzo d' uno teoria del comico. L' A. ha accumulato un gran numero d' esempi, tolti per lo più dal teatro e dal romanzo; li ha aggruppati metodicamente; ne ha cavato delle leggi; sopratutto ha cercato la formula dei procedimenti dei quali i comici a loro insaputa han fatto uso per suscitare il riso. Così ci presenta una gradazione ininterrotta di effetti risilili, dal comico dei *clowns* da circo fino ai motti più raffinati della commedia, e mostra come tutti questi processi derivino gli uni dagli altri o siano connessi fra di loro. Due idee dominano l' opera. La prima è che il comico risulta dalla vita in comune degli uomini e manifesta sempre una certa particolare mancanza d' adattamento dell' individuo alla società. La seconda è che ufficio dello psicologo è di trovare a poco a poco il filo continuo lungo il quale si passa da una forma di comico a un' altra, piuttosto che di rinchiudere senz' altro l' immensa varietà degli effetti comici in una sola e medesima definizione semplice.

Nel seguire in tutti i loro avvolgimenti i moti dell' immaginazione e il giuoco della associazione delle idee si manifesta il singolare acume e la signorile maestria di analizzatore dell' A.; e questo suo libro si legge, oltre che per il contenuto, per la chiarezza e vivacità della forma, con vero diletto.

E. J.

Cl. Féré. — **Sensation et mouvement** — *Etudes expèrimentales de psycho-mècanique.* — *Paris, Alcan.*

L' Autore è tra i primi, che hanno applicato il metodo grafico all'esame dei rapporti tra i diversi stati psichici e le perturbazioni fisiche che li accompagnano nell' uomo. In quest' opera passa in rassegna le influenze dell' esercizio intellettuale, della parola, delle suggestione mentale, del piacere e del dolore, delle emozioni sulla sensibilità. Questi studi hanno una grande importanza dal punto di vista della psicologia del pari che della medicina.

Il Féré che è medico di Bicêtre s' è del resto inspirato a queste parole di Michelet: Bisogna che la medicina diventi una

giustizia e una morale cioè che il medico, giudice intelligente della vita intima entri nell' esame delle cause morali che producono il male fisico ed osi cercare la riforma delle abitudini da cui dipendono le malattie. *ed.*

V. Nodet — **Les Agnoscies, la cecitè psychique en particulier.** — 1 v. g. in-8. — *Paris, Alcan.*

Munck usò per la prima volta, durante le sue celebri esperienze dal 1876 al 1879 i termini di cecità corticale e di cecità psichica, e ne diede la definizione: la cecità corticale totale è la sparizione persistente di ogni impressione e di ogni rappresentazione visiva, la cecità psichica è la perdita transitoria o durevole delle rappresentazioni visive del pari che dei ricordi-immagini acquistati per mezzo delle percezioni visive anteriori. Numerosi lavori hanno di poi richiamato l' attenzione dei psicologi come dei medici sulla cecità psichica.

L' A. ebbe occasione di studiarle nelle cliniche di Lione e presenta in questo libro il riassunto delle sue osservazioni collegandole colle osservazioni ed esperienze anteriori.

Dopo aver definiti i termini: riconoscimento e identificazione, traccia la storia della questione, e tratta successivamente dei fenomeni visivi e dei fenomeni psichici nella cecità psichica, poi delle agnoscie e dell' agnoscia generale, e infine delle lesioni delle agnoscie. Chiudono l' interessante lavoro la relazione di 66 osservazioni e una bibliografia completa dell' argomento.

ed.

Questions de Morale, leçons professées à l' Ecole de morale. — 1 vol. in-8 della Bibl. Gén. des sciences sociales. — *Paris, Alcan.*

Quest' opera fa seguito alla *Morale Sociale* pubblicata nella medesima collezione. Le opinioni filosofiche ed economiche dei conferenzieri sono assai diverse, come si può giudicare dalle loro enumerazione.

La science et la morale di G. Sorel; l' *ère sans violence* di G. Moch; *la morale chrétienne et la conscience contemporaine* di Darlu; *les facteurs moraux de l' évolution* di G. Sorel; *le Kantisme, et la science de la morale* di V. Delbos; vue d' en-

semble sur *la morale grecque* di Croiset; *les conditions de l'action* di Bernés; *la raison et l' instinct en morale* di D. Parodi; *le luxe* di G. Belot; *la morale d' après* Guyau di E. Fournière; *la justice sociale* di Malapert; *l' education morale et l' education religieuse* di F. Buisson.

Malgrado questa diversità uno scopo unico riuniva questi autori che senza rinunciare alle loro opinioni personali, sono d' accordo su due punti essenziali: l' importanza delle idee morali e la fecondità della iniziativa individuale in ogni cosa.

Servono di introduzione a questo libro le allocuzioni pronunciate da Boutroux e da Croiset in occasione dell' apertura della scuola.

ed.

P. Carmela Baricelli — **Tra fiori e Messi** — *Pavia, 1900.*

Non è un romanzo e nemmeno un libro di poesie che s' aggiunga alla schiera innumerevole dell' effimera letteratura contemporanea, ma soltanto una « Guida pratica all' apprendimento dell' arte del comporre ed all' aquisto delle idee con Istruzioni ed argomenti per la trattazione di cinquanta temi graduati di lingua italiana ad uso delle scuole complementari e normali »; qualche cosa di più modesto ma forse anche di più utile. Il libro della Signora Baricelli non ha bisogno di presentazione, preceduto com' è da una prefazione dell' onor. Credaro nella quale è anche fatto giudizio intorno ai pregi e al valore didattico del libro, sì da rendere pienamente superflua una recensione in questa Rivista. L' autrice è professore di lingua italiana nelle scuole normali e mostra, come appare dal libro, rare attitudini all' insegnamento, per chi almeno non sia uso giudicare del valore d' un insegnante dai cosidetti *titoli scientifici o letterari* che tutti sanno in che si risolvano, ma con criteri veramente didattici e quindi pedagogici. Ed è pedagogico un libro come questo che, anzichè preoccuparsi di un vano sfoggio di sapienza, cerca invece di penetrare nell' animo delle giovinette, conformandosi al loro modo di pensare e investendosi dei loro stessi sentimenti, sì che i temi non si seguono semplicemente, ma gradualmente si svolgono adattandosi alle mutate condizioni dello spirito, arte difficilissima

questa in che è tanta parte della psicologia del fanciullo, e di che va data sincera lode al libro. Inoltre l' A. che così mostra di aver vissuto la vita della scuola, accenna anche chiaramente a scostarsi da quel falso indirizzo pedagogico oggi prevalente nelle scuole, che nell' arte del comporre bada quasi esclusivamente alla forma, all' ortografia, alla proprietà delle parole, come se fosse cosa secondaria l' organamento delle idee, ad eccitare le quali invece dovrebbe essere sopratutto rivolta la cura del docente.

Coglie bene nel segno l'A. quando osserva che anzi « da.... povertà e sforzo inane di pensiero derivano le offese alla sintassi la cattiva forma, le ripetizioni.... Quando un allieva è alquanto scorretta nella forma, ma ha ricchezza di pensieri, siate sicuri che un giorno la troverete fra le migliori; quando invece ha povertà di concetti.... rimarrà sempre fra le mediocri anche se scrive con forma discreta.... »

Un profondo senso morale pervade tutto il libro e da ogni pagina traluce un' alta idealità, un vivo amore del bene, una severa coscienza del dovere nell' arduo compito dell' educazione, che sono tanto più degni di essere ammirati, quanto meno si avrebbe diritto di aspettarsene da questi educatori della nostra gioventù, veri paria dell' insegnamento, così indegnamente compensati dalla società alla quale consacrano tutta l' opera loro. Vogliamo augurare loro un po' più di giustizia e migliore fortuna.

S. TALAMO **Una nuova forma di Socialismo** — *Roma, 1900.*

L' A. del presente volumetto é un sacerdote; per cui riesce facile comprendere alla stregua di quali idee direttive sia fatta la critica alle dottrine socialiste. Ciò però non toglie che si discutano quasi sempre le quistioni sociali con larghezza di concetti e sopratutto senza quello spirito d' intolleranza che domina pur troppo nei religiosi cattolici e che deriva da una paurosa astensione da tutto ciò che lontanamente odori di scienza e di pensiero moderno, che fuori della Chiesa s' agiti e viva.

Il libro comprende due parti distinte: nella I^a (p. 1–30) l'A. passa in rassegna i *sistemi scientifici del moderno socialismo* ed esamina e discute il *futuro ordinamento economico e politico* oppo-

nendo nella 2ª parte la morale e la società cristiana all' Utopia collettivistica. Un capitolo a parte, per quanto strettamente connesso col rimanente, si potrebbe considerare quello sulla « Morale cristiana e alcune recenti critiche » *dove l' A. mira appunto a scagionare il cristianesimo dalle obiezioni mossegli da pensatori moderni.*

L' esposizione del Talamo è chiara, piana, succinta e, per la prima parte non fa che riprodurre sommariamente gli argomenti che contro il socialismo scientifico Marxiano l' avv. Saverio Merlino raccolse in due lavori magistrali: « Pro e contro il Socialismo » e « l' Utopia Collettivistica » senza aggiungere pressochè nulla di suo, mentre la 2ª parte è rivolta a combattere la soluzione tracciata e proposta dal Merlino. La qual cosa invero egli fa talvolta con argomenti suggestivi, benchè in tutto il corso della trattazione un maggior vigore di critica si faccia spesso desiderare.

Osserva pertanto l' A. che l' espropriazione forzata delle terre e dei capitali a cui bisognerebbe pur venire un giorno per tradurre in atto l' idea collettivistica, non farebbe che acuire maggiormente l' odio sociale, o perpetuare, dato che si volessero indennizzare i proprietari, lo stato di disuguaglianza economica. E ciò prescindendo dalla condizione di contemporaneità, nella quale dovrebbe effettuarsi in tutte le nazioni il passaggio dalla forma attuale alla collettivistica.

Ma dove si rivela affatto l' insufficienza della soluzione del Talamo è nel credere che con un ritorno alla morale cristiana sia per ciò stesso tolta di mezzo la questione sociale (pag. 76), la qual cosa dimostra quanto poco l' A. intenda lo spirito del tempo nostro, senz' avvedersi poi che l' asserire « il più tapino e ignorante può pareggiare e sopravvanzare i meglio provveduti e ingegnosi, i ricchi e i potenti, sforzando continuamente se stesso alla dirittura del volere....; e tal dirittura *può* e deve attuarla ogni uomo e in ogni momento del vivere; perchè essa è indipendente dagli arbitrî della fortuna e da ogni umiltà di natali e di condizioni sociali » presuppone l'esistenza d' una libertà morale *assoluta* coi postulati metafisici necessariamente connessi, quali la scienza e la Filosofia moderna non è disposta a ciecamente ammettere.

Ma non vogliamo qui discutere di quistioni così complesse e controverse; solo ci auguriamo che in tali studi l'esempio del Talamo sia seguito da altri cattolici.

BENEDETTO CROCE. — **Materialismo storico ed economia marxistica**. — *Milano, Sandron 1900.*

Il Croce raccoglie in volume i finissimi studi sopra la dottrina di C. Marx già pubblicati negli *Atti della Accademia Pontoniana*, nel *Devenir Social*, nella *Riforma Sociale*. La collezione di questi lavori, che vicendevolmente si illustrano di viva luce, lungi dall'essere una semplice ristampa, ci dimostra come l'Autore, da taluno accusato di apostasia, abbia sempre serbato intatta fede nelle sue idee rigorosamente conseguenti e profondamente originali.

Appare come appendice il lavoro sul *Cemunismo di Tommaso Campanella*, pubblicato nel 1895 nell'*Archivio Storico per le provincie napoletane*.

Chiudono il volume due interessanti brani della *Città del Sole*, trascritti dal Croce secondo la redazione originale.

PIERFRANCESCO NICOLI.

Sguardo generale alle Riviste italiane dell'annata

In uno di questi *Sguardi* avevamo osservato che la **Rivista d'Italia** non ci dava materia che si riferisse ai nostri studi. — Ma subito dopo compariva nel fascicolo 2° di quest' anno uno studio del Mosso intitolato *Pensiero e Moto*. È uno scritto breve; ma vi sono tante affermazioni da stordire; l' una succede all' altra con un ardimento che non ci pare del tutto conforme al rigore scientifico. Tuttavia noi non ci sentiamo alcuna autorità per sindacare le affermazioni che concernono propriamente la fisiologia. Abbiamo avuto occasione di lodare in questo medesimo periodico l'attività che il Mosso spiega nello studio dei fenomeni fisiologici in relazione coi fenomeni psichici; e per questa parte, che a parer nostro spetta alla fisiologia, ci rimettiamo pel giudizio scientifico ai cultori della fisiologia. Ma per quanto riguarda le conseguenze che si vogliono trarre rispetto alla natura dei fenomeni psichici e ai loro nessi causali crediamo di poter metterci bocca anche noi. E qui ci permetta il Mosso di dirgli francamente che egli non mostra di avere un giusto concetto dell' attività psichica e delle sue leggi. Egli si propone di provare il *legame indissolubile del pensiero col moto e della coscienza coll'azione muscolare;* ma in realtà non prova se non ciò che tutti sanno da gran tempo, cioè il legame indissolubile di tutti i fenomeni psichici, e quindi il legame delle percezioni, ossia della facoltà rappresentativa, cogli *impulsi* che noi diamo per la produzione dei movimenti del nostro corpo; ma questi impulsi sono atti psichici; perciò non si capisce come l'A. ne possa trarre le conseguenze ch' egli vuole rispetto alla natura del pensiero e del moto. A noi pare che in ciò l' articolo si avvolga in un continuo equivoco. Quando l'A. dice che i *fenomeni della fatica intellettuale sono identici a quelli della fatica musculare; che una di-*

visione assoluta fra il moto e la sensibilità non esiste, che il moto dei muscoli deve aver sollecitata la potenza del genio e reciprocamente (parla di grandi artisti); *che un animale quanto più muove le sue estremità, tanto maggiore sviluppo ha il suo intendimento*, fa delle affermazioni che, o sono da accettarsi con molte riserve, o hanno un significato che oltrepassa di gran lunga ciò che l'A. prova e può provare o per ultimo concernono fatti che, pur essendo veri, hanno un valore ed un senso affatto diverso da quello ch' egli vorrebbe loro attribuire. E quando dice che l' identità da lui osservata tra i fenomeni della fatica intellettuale e quelli della fatica muscolare *gli fece nascere il dubbio che nella loro intima essenza siano pure identici i processi della coscienza e del moto*, egli fa un vero salto mortale e ragiona come uno che vedendo un cavallo regolato ne' suoi moti da un cavaliere e riconoscesse che dopo un certo tempo l'uno e l'altro sono stanchi, accampasse il dubbio che cavallo e cavaliere siano identici.

Nella medesima Rivista troviamo pure una bella e sentita commemorazione di D. Berardi su Fr. Ferrara. È un omaggio reso al grande Maestro da un discepolo fedele ed affezionato. Il Berardi non si contenta di delineare il carattere delle sue dottrine economiche; ma ci fa conoscere, anche il suo schietto liberalismo. E a questo proposito cita un passo notevole che noi pure, a questi lumi di luna, crediamo utile riprodurre: « Io non ho mai diviso » scrive il Ferrara « le apprensioni di quella » scuola che premettendo per dimostrati i pericoli della libertà, » si va tutta occupando dei limiti in cui convenga restringerla. » Ma partendo dall' opposto principio.... non saprei mai consen- » tire che il potere eminente della società opprima per prevenire » e preferisca di chiudere tutto un popolo entro una rete di vin- » coli per evitare a sè stesso la pena di punire i colpevoli ». Plaudiamo alle parole del Ferrara e insieme a quelle con cui il Berardi chiude il suo articolo affermando che il Ferrara ha lasciato, morendo, traccie profonde della sua mente sovrana, *nella quale erano mirabilmente associati la potenza inventiva del talento arabo ed il sentimento artistico dell' intelletto greco.*

Segnaliamo pure un articolo filosofico-politico-sociologico della signora Paola Lombroso, *Aristotele e la politica moderna*, conte-

nuto nel fasc. 2°. L'articolo è scritto con molta spigliatezza ed essenzialmente con intento politico, raccogliendo da Aristotele quei mòniti che si credono adatti anche pei nostri tempi.

La Rivista d'Italia ha pure pubblicato nell' annata qualche articolo interessante per noi sulla Pedagogia. Ne troviamo uno nel fasc. 7° di David Castelli intitolato: *Due questioni pedagogiche.* — La prima questione è l' eterna questione dell'istruzione secondaria e della parte che vi debbano avere il latino ed il greco. L' A. non è idolatra della coltura classica nel senso di volerla rendere obbligatoria per tutti quelli che si avviano alle professioni liberali, ma non vuole sia dimezzata per coloro ai quali deve essere impartita; perchè egli ritiene che la civiltà latina e la greca facciano un tutto inscindibile. L'istruzione classica dovrebbe nella sua integrità essere obbligatoria per chi vuol diventar *dottore*, cioè vero scienziato, qualunque sia la scienza a cui si vuole applicare. Essa sarebbe in tal modo imposta a pochi, ma sarebbe tanto più seria; gli altri sarebbero liberi di scegliere come studi secondari quelli più adatti alle professioni cui si vogliono dedicare. Così vi dovrebbero essere per accedere all'università esami d' ammissione diversi.

Noi siamo pienamente d'accordo coll' A. nel ritenere che sia una condanna al letto di Procuste l' imposizione di una medesima licenza a tutti coloro che si dirigono agli studi superiori; ma facciamo le nostre riserve sulla necessità di distinguere l' istruzione dei dottori da quella dei professionisti. La distinzione vera e profonda, almen rispetto alla scuola, è fra le varie branche del sapere e della vita non, fra chi nella stessa materia vuol divenire scienziato o professionista.

La seconda questione è ancor più scabrosa: ma mentre v' ha gente, anche in alto, che ha paura di fiatarne, dobbiamo lodare assai il Castelli d' averla coraggiosamente affrontata. Intendiamo la questione dell' istruzione religiosa nelle nostre scuole. Il Castelli vi dà una soluzione nuova e che merita di essere presa in molta considerazione. Egli assai giustamente si lagna perchè nelle nostre scuole non si dà alcun vero insegnamento di religione; e vuole che essa sia studiata seriamente nelle sue dottrine e nella sua storia, ma in modo *affatto objettivo* e non in forma catechistica: vorrebbe insomma che fosse insegnata come lo è un si-

stema filosofico da uno storico della filosofia che si propone soltanto di farlo conoscere e penetrare senza combatterlo e senza difenderlo. Con ciò il Castelli mira ad impedire una pressione morale sugli scolari, lasciando loro una perfetta indipendenza di pensiero, una piena libertà di coscienza *per credere in un modo o nell'altro o per non credere affatto.*

Non riteniamo possibile nè utile un tale insegnamento assolutamente neutrale della religione; lo si potrebbe fare, entro certi limiti, per l'insegnamento di una religione positiva; ma in ogni caso tale insegnamento dovrebbe essere preceduto o accompagnato da un'istruzione e da un'educazione profondamente religiosa, avente per oggetto non una data religione, ma *la religione*, la quale è un elemento essenziale dell'idealità umana ed è inscindibile dalla moralità.

Di un argomento analogo alla prima questione tratta il Tocco in un suo articolo intitolato l'*Educazione e l'Istruzione nelle scuole secondarie*, inserito nell'ultimo fascicolo dell'anno. L'articolo prende l'occasione dal progetto annunciato dal Ministro Gallo per l'istituzione della *scuola unica* come preparatoria al Liceo e all'Istituto tecnico, e la combatte. Non è facile riassumere ciò che dice il Tocco, perchè l'articolo è breve, ma denso di idee, di giudizi e di proposte. In conclusione l'A. teme che colla scuola unica l'istruzione classica abbia a soffrirne e che in ogni modo l'istruzione dei giovani, mentre vuol prepararli ad un tempo a quei due istituti, riesca disadatta per amendue o per l'uno di essi.

A dir vero noi non crediamo che *scuola unica* voglia dire scuola uniforme; in Francia il Liceo abbraccia varie sezioni, ed i giovani vi vengano variamente istruiti, benchè sia un istituto unico. L'importante è dunque intendersi intorno all'ordinamento di questa scuola unica e noi ci accordiamo intieramente col Tocco, quando grida contro la mania dell'uniformità, e ci associamo di cuore a queste parole che egli rivolge ai *suoi amici classicisti:* « Se tenete all'unico tipo, se non date soddisfazione » a quei tanti che hanno nè voglia nè attitudini pel tirocinio » classico presto o tardi sarete costretti a ben più duri sacrifici ». — È la storia del suffragio politico.

Una rivista che si occupa sovente di soggetti attinenti alla

filosofia è la **Rassegna Nazionale** di Firenze; e sebbene noi di essa ci siamo altre volte occupati, facendone conoscere l'indirizzo, vogliamo segnalare almeno alcuni degli articoli più interessanti per noi, apparsi quest' anno.

E prima di tutto non vogliamo tacere di un articolo del DOTT. PAOLO ROTTA, pubblicato nel fascicolo di marzo: *A proposito di un' opinione di* GAETANO NEGRI; vi si allude ad uno scritto da questo pubblicato nella *Rivista d'Italia*, nel quale il Negri discorrendo del famoso romanzo del Sienkievic esprime la sua fiducia nell' efficacia e nel trionfo finale della scienza, dalla quale sola può derivare una vera e compiuta civiltà, il benessere e la redenzione del genere umano.

Il Rotta combatte vigorosamente quest' ottimismo scientifico del Negri considerando la questione sotto i suoi varii aspetti e sostenendo l' importanza che nella produzione della civiltà hanno la fede ed il sentimento, la religione e la morale e cercando di dimostrare come la vera civiltà, che risiede appunto nella moralità, non vada sempre di pari passo coi progressi del sapere.

Nel fascicolo del 1° luglio troviamo un diligente e amoroso studio del De-Sarlo sull' opera filosofica di *Francesco Bonatelli*. Dopo averne esposte chiaramente le dottrine il De-Sarlo chiude il suo articolo colle seguenti parole alle quali noi vivamente ci associamo:

> Tali le idee fondamentali di uno dei nostri più forti pensatori viventi. Noi non abbiamo avuto l'intento di lumeggiare appieno e in tutti i suoi particolari una figura che assolutamente s' impone alla considerazione di qualsiasi spirito colto e spregiudicato; ma ci è sembrato doveroso presentarne alcuni tratti, i quali servano d' incitamento agli studiosi per fissare la loro attenzione sulle pagine che fanno onore al pensiero italiano. L' opera del Bonatelli sopratutto è degna di considerazione, in quanto è l' espressione sincera di un convincimento profondo, sicuro, atto a resistere alle tendenze e alle correnti nel presente momento predominanti.
>
> Rendano omaggio gl' italiani all' illustre filosofo che dei 70 anni della sua vita ben 50 finora ne dedicò (e auguriamoci che molti altri ne dedichi!) all'insegnamento di questa regina delle scienze; rendano omaggio a questa nobile figura, che al vigore dell' intelletto congiunge l' eccellenza morale.

La medesima Rivista pubblicava pure nel fascicolo del 1° giugno il ben noto e celebrato discorso del Fogazzaro sul *Dolore nell'arte*, e il DOTT. CARLO CALZI vi ha intrapreso un lungo ed

importante lavoro col titolo *Rosmini e la questione sociale.* Ne sono già usciti quattro articoli, ma il lavoro è in continuazione. Nell' ultimo fascicolo vi sono poi due articoli uno di P. Giacosa sugli *strumenti del sapere* e l' altro di C. F. Gabba sul *moderno indirizzo degli studi sociologici*, dei quali speriamo poter dire qualche parola in altro fascicolo.

Passiamo ora ad un' altra Rivista che si occupa più direttamente di filosofia e l'ha tra le sue materie principali, intendiamo la **Rivista di Filosofia, di Pedagogia e Scienze affini.** Non ci è possibile riassumere tutti gli scritti attinenti alla filosofia che vi compajono; ci limiteremo a parlare di due articoli pei quali abbiamo delle ragioni particolari che diremo. — Prima però di far questo vogliamo segnalare alcuni scritti che o per la materia o pel nome degli autori ci pajono più importanti. E prima di tutto vanno menzionati due articoli dell' Ardigò che trattano di due punti capitali della filosofia, cioè l' uno *dell' atto umano anti-egoistico* e l' altro del *Noumeno di Kant.* Vi sono poi articoli del direttore Marchesini sul *Simbolismo della conoscenza*, del Cesca sulla *Filosofia e Religione*, del Tarozzi sopra una questione estetica, del Faggi su *Questioni logiche e psicologiche,* del Masci e del Gentile su questioni pedagogiche, del Groppali sulla sociologia, ecc.

Uno dei due articoli su cui vogliamo fermarci è quello del Poloni intorno all' *insegnamento della Morale nelle Scuole normali;* e ci fermiamo su di esso, perché è nostro fermo convincimento che la questione trattata è della più alta importanza per l'educazione del popolo italiano e pel suo avvenire.

L'intento del Poloni, al quale noi pienamente aderiamo facendovi il più vivo plauso, è espresso chiaramente in queste parole; « Il pensiero laico ha abolito nelle varie scuole l' inse-
» gnamento religioso: ora, quando si sopprime un insegnamento
» morale sotto una forma, occorre ristabilirlo efficacemente sotto
» un' altra equivalente. Una fede non si può sostituire che con
» un' altra fede, e più larga e più razionale. Al catechismo po-
» sitivo del credente non si deve sostituire un catechismo sem-
» plicemente negativo, il catechismo del miscredente o dello
» scettico ». Benissimo! — Si dirà che il Poloni ripete ciò che altri già disse; ma egli le ripete con un sentimento ed un calore proprio;

e ne lo dobbiamo lodare, lo dobbiamo lodare tanto più che troppi in Italia sono ciechi a quella sfolgorante verità, troppi credono di fare l'Italia morale e civile con un liberalismo puramente negativo. E da che altro se non da questa sciocca illusione deriva in alcuni il disprezzo della filosofia, l'opinione che si possa educare coi classici o colla *scienza sperimentale?* — Noi crediamo che non sarà possibile sostituire un catechismo veramente morale e conforme alle esigenze della nostra vita e della nostra civiltà, se non educhiamo la ragione ed il sentimento insieme con principii che all' uno e all' altro rispondano nello stesso tempo, e che pur abbattendo il dogma teologico, la fede cieca e imperata, non fiacchi ma rinvigorisca l' aspirazione all' ideale e gli sforzi per conseguirlo.

L' altro articolo di cui vogliamo parlare è del Prof. Villa ed è pubblicato nel fascicolo d'agosto col titolo *Sulla Psicologia contemporanea*. Esso non deve da noi esser passato sotto silenzio, perchè contiene una risposta ai due articoli che il Prof. Cantoni, direttore di questa Rivista, ha pubblicato negli ultimi due fascicoli dell' anno scorso.

Però i lettori non si sgomentino; noi non vogliamo aprire una polemica, alla quale la nostra Rivista è poco adatta anche pei lunghi intervalli delle sue pubblicazioni. In questo caso poi la polemica sarebbe in gran parte inutile, poichè il Villa nel suo articolo non aggiunge alcuna nuova ragione a quelle già contenute nel suo volume; quindi il Prof. Cantoni non potrebbe che ripetere quel che ha già scritto.

È vero che il Villa lo accusa a pag. 29 di *non aver riferito esattamente il pensiero del Wundt*. Ora, per giudicare chi abbia torto o ragione non c' è che studiare quest' autore, confrontando i passi a cui si riferiscono tanto il Cantoni quanto il Villa, comprese le due citazioni che lo stesso Villa fa alle pag. 29 e 30 del suo articolo e che noi crediamo debbano interpretarsi in modo diverso dal suo. Su altre controversie non ci fermeremo, perchè chi legga attentamente i due scritti in relazione l'uno coll'altro potrà facilmente risolverle. Ma non possiamo tacere una singolare contraddizione che si contiene nello scritto del Villa. A pag. 35-36 egli protesta contro l' accusa che dice fattagli dal Prof. Cantoni di *voler escludere inesorabilmente dal campo degli studii psico-*

logici (il Villa dice *i nostri studii*) *tutti quelli che non sono strettamente ligi ai metodi sperimentali.* Ora egli stesso subito dopo dice che di fronte alla *Psicologia odierna* (s' intende quella da lui patrocinata) *la vecchia Psicologia appare come una pianticella esile e tremolante al vento.* Se questo non è *escludere* è dichiararci in pericolo di morte. Ma il Villa si è preso cura di parlare più chiaramente. Infatti a pag. 29 così scrive:

Ma la ragione vera che muove il Prof. Cantoni a, diciamo pure la parola, esagerare questa tendenza alla specializzazione che egli crede di trovare nel mio libro, è quella che lascia chiaramente capire in tutto il suo scritto; ed è cioè il timore che continuando la psicologia sulla via scientifica e sperimentale nella quale s' è messa, non possan più trovar posto in essa coloro che seguono procedimenti diversi. Si capisce: la situazione di questi psicologi diventa grave ed allarmante; ed è spiegabile che essi cerchin di dimostrare come la psicologia può battere altre vie oltre quelle che segue trionfalmente ai nostri giorni. Finora però non si nota il minimo indizio che possa anche lontanamente confermare questa speranza, chè ogni nuovo libro che esce nella psicologia segna un passo innanzi nella via della ricerca scientifica. L'esperimentazione vien sempre più riconosciuta da tutti come il mezzo più sicuro dell' osservazione psicologica individuale.

Lasciamo al lettore di giudicare se queste parole si possono conciliare colla protesta sopra citata, e se stesse proprio al Villa di tenere un tale linguaggio con un *contradditore,* del quale egli stesso così scrive terminando il suo scritto: *Nel chiudere questo scritto mi sia permesso di esprimere il voto che mi avvenga sempre di poter discutere con un contradditore così dotto e così cortese come è il mio illustre maestro Prof. Cantoni.*

Ma mettendo da parte la cortesia dei due scritti, non ci peritiamo di dichiarare che, quand' anche il Villa avesse, non scritto soltanto intorno ai lavori altrui, ma compiuto egli stesso un lavoro importante di psicologia seguendo i metodi da lui prescritti e usando quell' *esperimentazione* che vanta ad ogni passo, non avrebbe il diritto di pronunciare o minacciare decreti di espulsione. — Creda pure l' egr. nostro Collaboratore che nel mondo c'è posto per tutti, ed uno studioso che lavori seriamente e onestamente è sicuro di portare sempre un utile contributo alla scienza, quand' anche non abbia la buona ventura di seguire la *via trionfale.*

Del resto, se è vero che ai giovani appartiene l' avvenire più che ai vecchi, non è detto che nella questione tutti i giovani la

pensino nello stesso modo. — Così non ci pare che vada d'accordo col Villa il giovane Prof. Giovanni Vailati, che i nostri lettori conoscono. Il Vailati ad una larga coltura nelle scienze matematiche congiunge un raro talènto di speculazione e di critica. Ora egli in una lettera scritta al Prof. Cantoni dopo la pubblicazione de' suoi articoli *sul Concetto e sul Carattere della Psicologia*, gli faceva le seguenti osservazioni che noi siamo autorizzati di pubblicare.

1) Per ciò che riguarda le ricerche psicofisiologiche e il posto molto subordinato che loro spetta di fronte agli altri mezzi d'indagine di cui la psicologia dispone, sono perfettamente del suo parere. Voler ridurre ad esse la psicologia mi sembra tanto assurdo come il credere per es. che la filologia comparata possa consistere in confronti anatomici tra gli organi vocali delle differenti razze umane o dei vari individui che le compongono! È incredibile (anzi costituisce già per se stesso un interessante *problema psicologico*) il fatto che un'idea così grottesca possa essere sorta e godere della popolarità, per quanto temporanea, di cui essa gode incontestabilmente. La causa probabilmente é da cercare nella tendenza naturale, che hanno le scienze poco progredite a *imitare* i caratteri *esteriori* delle scienze più progredite che presentano con esse qualche affinità. Allo stesso modo come un bambino gongola quando può afferrare il cappello a cilindro o la sciabola del papà credendo con ciò di diventare un *uomo* così i nostri psicofisiologi hanno creduto che, per far assorgere il loro ramo di studio al livello di una scienza propriamente detta, bastasse creare anche per lei dei *laboratori* dove si *misurasse* e si adoperassero *strumenti* come fanno i fisici e i fisiologi .... I libri del Wundt, che però confesso di conoscere solo in piccola parte, non mi hanno fatto l'effetto che il loro autore siasi sottratto alla sopramenzionata illusione, non ostante i suoi sforzi di sollevarsi *al disopra* della metafisica materialista. Ella loda molto e ripetutamente il di lui articolo sulla « causalità psichica ». Or bene le devo confessare che sono lontano dal condividere il di lei apprezzamento favorevole sul modo che ha il Wundt di trattare un tale importante soggetto

Perfino il suo modo di porre in contrasto la legge di conservazione dell'energia dei fisici con ciò che egli chiama la legge di accrescimento dell'« energia psichica » mi sembra un caratteristico esempio di quel *mimetismo* (mimicry) pseudo-scientifico di cui ho detto sopra.

2) Non solo trovo giustissime, ma trovo che Ella avrebbe anche potuto maggiormente accentuare le sue osservazioni sull'importanza del contributo apportato dai grandi scrittori e poeti allo svolgimento e all'arricchimento della vera psicologia *positiva* In nessuna scienza come in questa l'essere

saliti, o il poter salire, emozionalmente a grandi altezze è una condizione tanto necessaria per poter *vedere* i fatti, trattandosi qui di *interpretare* i sentimenti o ricostruire le anime *degli altri* attraverso al *velo* delle azioni e delle espressioni nelle quali essi si nascondono e si manifestano nel medesimo tempo. Che cos' è il grande poeta o il gran romanziere se non un individuo che possiede in grado superiore alla media l' attitudine a porsi *nei panni degli altri*, attitudine che Ella giustamente afferma essere indispensabile per lo psicologo?

L' importanza dello studio delle opere letterarie mi sembra inoltre essere un caso particolare dell' importanza che deve avere in psicologia lo studio delle *biografie*, la cognizione degli stati d'animo di persone di razze e di tempi differenti, la conoscenza *storica* insomma delle idee e del modo di sentire, di credere, di imaginare, quali si sono svolti nelle varie fasi di sviluppo delle società.

Anche i dati statistici, propriamente detti, perdono gran parte del loro valore, per lo psicologo, quando non vengano accompagnati da una sufficiente analisi diretta, *qualitativa* e non solo quantitativa, di singoli *casi tipici* nei quali lo schema o lo scheletro dei caratteri comuni a tutta una classe compaja rivestito in certo modo di carne ed ossa. L' utilità di un tal modo di procedere è ora pienamente riconosciuto anche dagli economisti, presso i quali il metodo delle monografie, individuali o famigliari, del Le Play va acquistando sempre maggior credito di fronte alle indagini puramente statistiche e generiche.

X. Z.

(*Questo* Sguardo *sarà continuato in un prossimo fascicolo*).

NOTIZIE

Com' è noto nella seduta della Camera dei deputati del 12 dicembre vi fu una viva discussione tra l'ex Ministro Baccelli, il Ministro Gallo ed altri intorno all' *Insegnamento della filosofia*. Noi avevamo intenzione di riferirne per disteso ai nostri lettori colle nostre osservazioni e ad un tempo anche di dire qualche parola sopra alcuni scritti pubblicati in questi ultimi tempi intorno all' insegnamento della filosofia dal GENTILE, da B. CROCE, dal BARZELLOTTI, da ALBERT PETIT, ecc. Non avendolo potuto per sovrabbondanza di materia, lo faremo in un prossimo fascicolo. È un argomento che per noi è sempre d' attualità.

— È uscita (Ed. Alcan. 1 v. gr. di pag. 506 fr. 10) la traduzione francese dell' opera di LUDWIG STEIN, della quale abbiamo già pubblicato un' ampia recensione nella Rivista (v. fasc. Sett.-Ottobre 1899). Essa porta il titolo *La Questions sociale au point de vue philosophique;* contiene soltanto la I^a e la III^a parte dell' opera dello Stein e tralascia la parte storica.

— Pure edita dall'Alcan è uscita la traduzione francese fatta dal Dietrich dell' opera ben nota di G. BARZELLOTTI : *La filosofia di Taine*. L' edizione francese pubblica di più tre appendici ; una contiene delle note inedite del Taine sugli ultimi elementi delle cose ; la 2ª alcuni sonetti dello stesso Taine, e la 3ª uno scritto del Venturi sui criteri estelici e storici del medesimo filosofo. Ed è preceduta da un cenno del traduttore stesso sulla vita e le opere del Barzellotti di cui si fa un alto elogio come pensatore e come scrittore.

— Fu pure pubblicata ad Altenburg (v. libri ricevuti) la traduzione tedesca dell' opera di G. A. COLOZZA, sotto il titolo *Psychologie und Pädagogik des Kinderspiels* di cui il trad. dice che colma una lacuna nella letteratura pedagogica Tedesca.

— È uscito l'XI vol. delle « KANT' s *Gesammelte Schriften* », 2° della Corrispondenza epistolare di Kant. Questo volume non è

meno importante del primo per la storia della filosofia kantiana. Le lettere scritte da Kant e da lui ricevute cadono ancora in un' epoca, nella quale Kant veniva compiendo l'esposizione della sua filosofia colla pubblicazione della *Critica del Giudizio* (1799) e della *Religione entro i limiti della pura Ragione* (1793). Detta corrispondenza va dal 21 febbraio 1789 al 26 dicembre 1794 e comprende 292 lettere, di cui molte dello stesso Kant, senza contare quelle che sono indicate, ma di cui non si possiede il testo.

— *La Grande Encyclopedie* è giunta alla sua 713ª dispensa e nei fascicoli ultimamente usciti contiene tra gli altri, oltre i lunghi articoli con carte geografiche sui dipartimenti della Saona, della Sarta e della Savoja, articoli molto interessanti per noi intorno alla *Sand* (George), a *Saussure* ed a *Savigny*. Presto la grande e importante opera sarà condotta a termine.

— Il prof. A. Ghisleri del Liceo di Lugano ci annuncia che col 1° gennaio prossimo si è intrapresa la pubblicazione di una *Biblioteca rara* di opere Storiche, Economiche e Letterarie la quale si propone di rimettere in circolazione, opere già note un tempo, ma oggi divenute *introvabili*, insieme con altre veramente *rare*, e alcuna tuttora *inedita;* e ripubblicare documenti e memorie di avvenimenti contemporanei, editi fuori d'Italia in tempi di persecuzione e dispersi, onde rimasero ignorati alle generazioni seguitesi dopo il 1860. Sono annunciati, tra gli altri, scritti di Giuseppe Ferrari, G. D. Romagnosi, Melchiorre Gioia, V. Gioberti, Carlo Cattaneo, ecc. Il 1° volume da pubblicarsi conterrà lo studio storico-politico-letterario sull'Italia dal 1796 al 1844, pubblicato da Giuseppe Ferrari nella *Revue des Deux Mondes* del 1844-45.

— Nel giornale *La Perseveranza* del 5 genn. 1901 trovasi un lungo articolo di Enrico Catellani su Raffaele Mariano. Come è noto ai nostri lettori, il Mariano ha pubblicato un volume col titolo *Cristo e Budda;* ma esso non è che il primo di una serie di volumi contenenti gli *scritti varii* dell'A., volumi dei quali sono annunciati altri dieci e trattano per la massima parte la storia e le condizioni della religione. Il Catellani dopo aver esposti e caratterizzati gli intenti principali scientifici, religiosi e civili che coll'opera sua si propone il Mariano, viene a discorrere in particolare del volume citato.

— Dall'Editore Morano di Napoli venne pubblicato un grosso volume di *Scritti Filosofici* di BERTRANDO SPAVENTA raccolti dal prof. G. GENTILE, il quale vi premette un lungo discorso sulla vita e sulle opere dell'illustre filosofo. Il volume contiene gli scritti che si trovavano dispersi in opuscoli rari e quasi irreperibili e in Riviste e Atti Accademici. Accresce interesse al volume una bibliografia completa delle opere dello SPAVENTA.

— Ottennero la libera docenza: il prof. GIOVANNI COLOZZA in Pedagogia, e il prof. GIOVANNI MARCHESINI in Filosofia Morale.

— Ad Arsac in Francia morì nel novembre u. s. il chiaro filosofo *Durand de Gros*.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Novembre, 1900.

H. Taine: De la volonté. Fragments inédits. - *H. Taine:* De la volonté. Notes et essais de plans. — Congrès international de philosophie, par *A. Lalande.* — IVe Congrès internatinnal de psychologie, par *L. Marillier* — Congrès international d'histoire des Sciences (A. L.). — Correspondance. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

Id. — Dicembre, 1900.

Murisier: Le fanatisme religieux: Étude psychologique. — *Bos* (C). Contribution à la théorie psychologique du temps. — *Palante:* Le dilettantisme social de la philosophie du « Surhomme ». — *Dr. De Fursac:* Travaux sur les sensations internes. *Riquier:* A propos du pari de Pascal. — Analyses et eomptes rendus. — Revue des periodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin — Novembre, 1900.

E. Boutroux: La philosophie de Félix Ravaisson. — *W. N. Kozlowski:* Les propositions fondamentales de la science moderne à l'aube de la philosophie grecque. — *Ch. Rignier:* De la distinction entre les sciences déductives et les sciences expérimentales. — *E. Chartier:* Le probléme de la perception. — Etudes critiques, Les Congrès, ecc.

Revue Internationale de l'Enseignement. — 15 Ottobre, 1900.

John Nolen: L'oeuvre de la Societé Americaine d'extension Universitaire de Philadelphie. — *Caudel:* Une Ecole Superieure pop. en Angleterre. — *Fr. Picavet:* Nos Maitres. — *Genvresse:* Relation de voyages d'études. — Congrès, Chrònique, ecc.

Id. — 15 Novembre.

Ouverture des Conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Rafael Altamira: Questions présentes d'enseignement en Espagne. — Quelques discours: *A. Espinas*, *E. Poincaré:* Congrès, ecc.

Revue Internationale de l' Enseignement. — 15 Dicembre.

Paul Collinet: L'enseignement des sciences auxiliaires du droit. — *François Picavet:* Nos maitres: M. Jean Barthélémy Hauréau. — Congres International d' ens. Supérieur (Suite). — Notes et ducuments, ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Ottobre, 1900.

J. L. Spalding: L' éducation et l' avenir religieux. — *Abbé L. Birot*: Recherches sur la philosophie de F. Nietzsche. — *S. Levasseur:* La vie point de départ de toute adaptabilité. — *Abbé Ch. Denis:* De l'influence de la philosophie de Kant et de celle de Hegel sur la critique historique. — Congrés, Varietés critiques.

Id. — Novembre, 1900.

L. Crouslé: Bossuet et le protestantisme; Leibniz et Richard Simon. — *C. Bontard:* Lamennais à propos d' une étude récente. — *A. Bazaillas:* Rosmini et Malebranche. I. — *Cl. Denis:* La croyance considerée comme principe de connaissance et de certitude. — Correspondance, Varietés, ecc

Revue Néo-Scolastique. — Novembre, 1900.

J. Halleux: L' Hypothèse evolutionniste en morale (suite). — *A Thiéry:* Le Tonal de la parole (suite). — *D. Mercier:* L'induction scientifique. — Mélanges, Bulletins, ecc.

Kantstudien. — herausg. v. D. Vaihinger. — Bd. V. Heft. 3.

F. Heman: Kant und Spinoza. — *E. Adickes*: Kant contro Haeckel. — Ultramontane Stimmen über Kant.

Arcihv für System. Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. Band VI. Heft. 4. — 22 Ottobre.

Julius Bergman: Die Grundsätze des reinen Verstandes. — *Hans Kleinpeter:* Zur Formulierung *des Trägheitsgesetzes.* — *Max Dessoir:* Beiträge zug Aesthetik. — Jahresbericht, ecc.

Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie. — Jahrg. 2. H 4.

Riemann: Taubstumm und blind zugleich. — *Marx Lobsien:* Ueber die psych. pädag. Methoden zur Erforschung. der geistigen Ermüdung. — *A. Huther:* Die psychol. Grundprinzipien der Padägogik. III. — *Alex. E. Chamberlain:* Die Enswickelungshemmung des Kindes bei den Naturvölkern und bei dan Völkern von Halbkultur. — Sitzungsberichte, ecc.

Id. — Jahrg. 2. H. 5.

L. William Stern: Die psychologische Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts. — *Marx Lobsien:* Ueber die psychologisch-padäg. Methoden ecc. (Schluss). — *A. Huther*: Die psychol. Grundprinzipien der Pädagogik. (Schluss). — *H. Wegener:* Die psychischen Fahigkeiten der Tiere. I. Sitsungsberichte, ecc

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Jahrg. XXIV. Heft. IV.

E. Marcus: Versuch einer Umbildung der Kant' schen Kategorienlehre. — *Joseph W. A. Hickson:* Der Kausalbegriff in der neueren Phil. und in den Naturwiss. von Hume bis Robert Mayer. — *Raoul Richter:* Friedrich Nietzsche. — Besprechungen, ecc.

Philosophischer Jahrbuch. — Band, 13. Heft. 4.

C. Gutberlet: Teleologie und Causalität. — *J. Baur:* Die actuell unendliche Zahl in der Philosophie und in der Natur (Fortsetzung). — *E. Rolfes:* Neue untersuchung über die platonischen Ideen. — Recensionen, ecc.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Novembre. 1900.

Howard C. Warren: The Fourth International Congres of Psychology. *Edward Thorndike;* Mental Fatigue II. — *M. Whiton Calkins:* An attempted experiment in Psychological Aesthetics. (Wellesley Coll. Psychol. Studies). — *C. E. Seashore* and *C. Williams:* An illusion of Length. — Discussions and Reports, ecc.

LIBRI RICEVUTI

Adickes Dr. Erich. — Kant contro Haeckel. — Un vol. di pag. 129 M.[1] 2. — Berlin, Reuther Reichard, 1901.

Alvaro Filippo. — Un simbolo nella Divina Commedia. — Op. di pag. 42. — Siracusa, Tip. La Provincia, 1899.

Allievo Giuseppe. - La Pedagogia Italiana Antica e contemporanea. — Un vol. in 8° gr. di pag. 192. — Torino, Tip. Subalpina, 1901.

Arréat Lucien. — Dix années de philosophie. — Etudes critiques. — Un vol. di pag. 182, fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1901.

Baratono A. — Alle Fonti dell'Arte. — Studio di psicologia etica su Omero. — Un vol. di pag. 117 L. 2. -- Torino, Rosenberg e Seller, 1900.

Barzellotti Giacomo. — La Philosophie de H. Taine. — Trad. dall'It. da A. Dietrich. — Un vol. di pag. 448, fr. 7. 50. — Paris, Alcan, 1900. — (Bibl. de phil. cont.).

Bersano Arturo. — Affinità del Pensiero Etico di Sofocle e di Platone. — Op. di pag. 45. — Torino, Loescher, 1900.

Binet Alfred. — La Suggestibilité. - Un vol. di pag. 394, eleg. leg. e illustrato, fr. 12. — (Bibl. de Pédag. et de Psychol.). --- Paris, Schleicher, Frères, 1900.

Blondel Hervé. — Les approximations de la Vérité. — Un vol. di pag. 240 fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1900. — (Bibl. de phil. cont.).

Colozza G. A. — Psychologie und Pädagogik des Kinderspiels aus dem. Ital. ubersetzt von *Chr. Ufer*. — Un vol. di pag. 272. — Altenburg, Oskar Bonde, 1900.

Cosentini Fr. — Studii Sociologici raccolti in occasione del 1° Congr. Soc. It. di Genova, II. — Un vol. di pag. 192, L. 2. — Palermo, A. Reber, 1900.

De Nardi Pietro. — La realtà della metafisica ed il positivismo. — Prolusione. — Un Op. di pag. 62, L. 1. 25. — Forlì, Tip. Danesi, 1900.

De Roberty E. — Constitution de l'Ethique (Quatr. Essai sur la Morale). — Un vol. di pag. 224, fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1900. — (Bibl. de phil. cont.),

De Sarlo Francesco. — Studi sulla filosofia contemporanea. — Un vol. di pag. 241, L. 4. — Roma, Loescher e C. 1901.

De Sarlo Francesco. — Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea. — Prolusione. — Firenze, Tip. Ducci, 1900.

Dimier L. — Prolégomènes à l'Esthetique. — Un Op. di pag. 37. — Paris, Aux bureaux de la Revue de Métaph. et de Mor., 1900.

Ellero Pietro. — L'eclissi dell'idealità. — Un vol. elz. di pag. 198, L 2. — Bologna, Zanichelli, 1901.

Fenizia C. — Storia della Evoluzione. - Un vol. di pag. 400, L. 3. — (Man. Hoepli, vol doppio). — Milano, Hoepli, 1901.

Ferlisi Melchiade. — Sulle condizioni delle Scuole Elem. di Casteltermini. — Relazione alla Giunta Municipale. — Un vol. di pag. 174. — Milano-Palermo, R. Sandron, Edit., 1900.

Gaillard Gaston. — Une vie contemporaine. — Un vol. in 12° di pag. 402, fr. 3 50. — Paris, Schleicher Frères, 1900.

Hodgson Shadworth H. — The Metaphysic of Experience. — 4 vol.i gr. el leg. (Vol. I pag 459; Vol. II pag. 403; Vol. III pag. 446; Vol. IV pagine 503). — London, Longmans, Green and Co. 1898.

Kant 's. — Gesammelte Schriften. Zweite Abteilung: Briefwechsel 2e Band. — Un vol. gr. di pag. 513 M.i. 10. — Berlin, Georg Reimer, 1900.

Laurie S. S. — LL. D. Metaphysica Nova et vetusta. — (Retour au dualisme). — Trad. Franc. di G. Remacle. — Un vol. di pag. 328, fr. 3. 50. — Tournai, Decallonne, edit., 1901.

Lechartier C. — David Hume moraliste et sociologue. — Un vol. gr di pagine 275, fr. 5. — (Bibl. de phil. cont.). — Paris, Alcan, 1900.

Maier Dr. Heinrich. — Die Syllogistik des Aristoteles. — Zweiter Teil. Un vol. gr. di pag. 408, M.i 10. 60. - Tübingen-Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1900.

Marchesini Giovanni. — Il Simbolismo nella Conoscenza e nella Morale. — Un vol. di pag. 370 L. 3. 50. — Torino, Bocca, 1901.

Matagrin Amédée. — Essai sur l'Esthétique de Lotze Un vol. di pag. 166 fr 2. - Paris, Alcan, 1901.

Mauxion Marcel. — L'éducation par l'instruction et les theories pedagogiques de Herbart. — Un vol. di pag. 188 fr 2. 50. — (Bibl. de phil. cont.). — Paris, Alcan, 1901.

Mondolfo D r Rodolfo. — Memoria e associazione nella Scuola Cartesiana con app. per la storia dell'inconscio. — Op. di pag. 35, L. 1. — Firenze, Tip. M. Ricci, 1900.

Nicoli Pier Fr. Il dialetto moderno di Voghera. -- Op. di pag. 53 -- Torino, Loescher, 1900.

Orano Paolo. — Il Problema del Cristianesimo. — Un vol. di pag. 261, L. 3. — Roma, B. Lux, 1900.

Paulhan F. — Psychologie de l'invention. — Un vol. di pag. 184, fr. 2, 50. - Paris, Alcan, 1901. (Bibl. de phil. cont.)

Paulsen Fr. — Parteipolitik und Moral. — Op. di pag. 48. — Dresden-Zahn e Faensch, 1900.

Pierotti A. — Leone Tolstoi. — Op. di pag. 23, L. 0,50. — Pisa, Spoerri, 1900.

Prat Louis. — Le Mystère de Platon Aglaophamos. — Un vol. di pag. 214, fr. 4. — Paris, Alcan, 1901.

Rand Benjamin. — The life, unpublished letters and philosophical regimen of *Antony Earl of Shaftesbury.* — Un vol. di pag, 535 el. leg. — London, Swan Sonnenschein e C., 1900.

Ranzoli Cesare. — La Religione e la Filosofia di Virgilio. — Un vol. gr. di pag. 206, L. 4. — Torino, Loescher, 1900.

Renouvier Ch. — Les Dilemmes de la Metaphysique pure. — Un vol. di pag. 282, fr. 5. — Paris, Alcan, 1901. (Bibl. de phil. cont.)

Rossi Luigi. — Principii di Filosofia Morale e Stato e Chiesa in Italia. — Un vol. di pag. 188. — Bologna, N. Zanichelli, 1900.

Scherillo Michele. — I canti di Giacomo Leopardi illustrati. — Un volume di pag. 324, L. 1. — Milano, Hoepli, 1900.

Scott Robert William. — Francis Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy. — Un vol. di pag. 296, el. leg. sc. 8. — Cambridge, at the University Press, 1900.

Simmel Georg. — Philosophie des Geldes. — Un vol. gr. di pag. 554, M.[i] 13. — Leipzig, Duncker et Humblot, 1900.

Spaventa Bertrando. — Scritti filosofici raccolti e pubblicati da Giovanni Gentile. — Un vol. di pag. 398, L. 5. — Napoli, Morano, 1901.

Stein Ludwig. — La Question sociale au point de vue philosophique. — Un vol. gr. di pag. 506, fr. 10. — Paris, Alcan, 1900. (Bibl. de phil. cont.)

Velardita Cav. Antonino. — La Proprietà secondo la Sociologia. — Op. di pag. 59. — Napoli, Tip. Pansini, 1900.

Viterbo Ettore. — Terenzio Mamiani, Lettere dall'esilio. — 2 vol.[i] — Vol. I° (1831-1845) pag. 340, L. 3. — Vol. II° (1846-1849) pag. 378 L. 3. — Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1899.

Zoccoli Ettore. — I gruppi anarchici degli Stati Uniti e l'opera di Max Stirner. — Un vol. di pag. 245, L. 3,50. — Modena, Libr. Ed. Vincenzi e Nipoti, 1901.

Wynecken Ernst Fr. — Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. — (Eine Nene Erkenntnistkeorie). — Un vol. di pag. 446, M.[i] 15. — Heidelberg, Carl Winter's Un. Buchhandlung.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

Pavia, 1900; Prem. Stab. Tip. Succ. Bizzoni.